Université Paris Nanterre
200 av. de la République
92001 Nanterre Cedex
www.parisnanterre.fr

Membre de l'université Paris Lumières

École doctorale 139 :
Connaissance, langage, modélisation
Sophiapol, EA 3932 : sociologie, philosophie et anthropologie politiques

Yohann Douet

Saisir l'histoire.

Conception de l'histoire et périodisation chez Antonio Gramsci

Thèse présentée et soutenue publiquement le 04/12/2018
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de M. Stéphane Haber (Université Paris Nanterre)

Jury :

Rapporteur :	Monsieur Fabio Frosini	Professeur de Philosophie à l'Università degli Studi "Carlo Bo" d'Urbino
Rapporteur :	Monsieur Razmig Keucheyan	Professeur de Sociologie à l'Université de Bordeaux
Membre du jury :	Monsieur Stéphane Haber	Professeur de Philosophie à l'Université Paris Nanterre
Membre du jury :	Madame Florence Hulak	Maîtresse de conférences en Philosophie à l'Université Paris 8
Membre du jury :	Monsieur Emmanuel Renault	Professeur de Philosophie à l'Université Paris Nanterre
Membre du jury :	Monsieur Guillaume Sibertin-Blanc	Professeur de Philosophie à l'Université Paris 8

Université Paris Nanterre
ED 139
Laboratoire Sophiapol

SAISIR L'HISTOIRE

CONCEPTION DE L'HISTOIRE ET PÉRIODISATION

CHEZ ANTONIO GRAMSCI

YOHANN DOUET

Thèse de doctorat dirigée par M. Stéphane Haber, Professeur à l'Université Paris Nanterre

Soutenue à l'Université Paris Nanterre le 4 décembre 2018

Jury :

M. Fabio Frosini, Professeur à l'Università degli Studi « Carlo Bo » d'Urbino

M. Stéphane Haber, Professeur à l'Université Paris Nanterre

Mme Florence Hulak, Maîtresse de conférences à l'Université Paris 8

M. Razmig Keucheyan, Professeur à l'Université de Bordeaux

M. Emmanuel Renault, Professeur à l'Université Paris Nanterre

M. Guillaume Sibertin-Blanc, Professeur à l'Université Paris 8

Résumé de la thèse

Résumé en français :

Notre travail porte sur la conception de l'histoire d'Antonio Gramsci, appréhendée à partir du problème de la périodisation (comment discerner les distinctions pertinentes dans le cours des événements, et faire droit aux ruptures radicales comme les révolutions ?). Nous montrons que Gramsci évite l'écueil d'une philosophie de l'histoire dogmatique, qu'elle soit matérialiste ou idéaliste. Son historicisme s'accompagne d'une constante attention à la concrétude et à la complexité des pratiques, situations et acteurs historiques – loin de les homogénéiser comme Althusser le lui a reproché. Pour autant, et contrairement aux philosophies néo-idéalistes (Croce et Gentile) contre lesquelles elle se construit, sa pensée ne dissout pas l'unité et la consistance du processus historique en une multiplicité de cas absolument singuliers et contingents. Elle parvient à saisir les époques historiques comme des totalités relativement cohérentes, qualitativement distinctes les unes des autres, et à rendre leur succession intelligible. En ce sens, ses réflexions fournissent des ressources précieuses pour répondre au « refoulement » de l'histoire qui nous semble caractériser de nombreuses théories post-modernes, et en particulier le post-marxisme de Laclau et Mouffe. Gramsci propose donc une philosophie de l'histoire ouverte, lourde d'enjeux pratiques. Pour le montrer, nous étudions les concepts historico-politiques décisifs qu'il forge (rapports de force, bloc historique, hégémonie, révolution passive, crise, etc.), et les analyses qu'il consace à des périodes et situations historiques déterminées (Renaissance, Réforme, Révolution française, Risorgimento, fascisme, américanisme, etc.).

Résumé anglais :

This dissertation examines Antonio Gramsci's conception of history, especially as developed in *The Prison Notebooks*, and focuses on the issue of periodisation – how to make out relevant parting lines in the course of events, what to make of radical breaks like revolutions? We show here that Gramsci steers clear of a dogmatic philosophy of history, whether materialist or idealist. His historicism is borne up by a deep attention to the complexity of things and practices, of historical situations and agents – which he is very far from homogenising, despite Althusser's claims to the contrary. Yet, unlike Italian neo-idealist philosophy and the theories of Croce and Gentile against which Gramsci develops his own, his conception of history never dissolves the

unity and consistency of the historical process into a multiplicity of isolated, contingent cases. He is able to grasp historical periods as relatively consistent wholes, intrinsically distinct from each other, and to make sense of their succession. To that extent, his reflections provide us with invaluable tools to work against the "repression" of history which characterises much post-modern thinking, especially the post-Marxism of Laclau and Mouffe. Gramsci offers instead an open-ended philosophy of history, with decisive practical implications. To highlight this, we look at the key historico-political concepts he develops in his writings (power relations, historical bloc, hegemony, passive revolution, crisis), and at his analysis of specific periods and historical situations, such as the Renaissance, the Protestant Reformation, the French Revolution, the Italian Risorgimento, Fascim, or Americanism and Fordism.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur, Stéphane Haber. Au long de ces cinq années, sans jamais entraver ma liberté de recherche, il m'a suivi avec constance et attention, et a su me donner les conseils sans lesquels je n'aurais pu ni élaborer ni réaliser mon projet.

Ma gratitude va également aux équipes et aux membres du Sophiapol. Ce laboratoire est à mes yeux, notamment du fait de la profusion des séminaires et des événements de recherche, et grâce à son orientation interdisciplinaire et au dialogue entre philosophie et sciences humaines qu'il rend possible, le milieu idéal pour un jeune chercheur en philosophie sociale et politique.

Je remercie Fabio Frosini, Razmig Keucheyan, Florence Hulak, Emmanuel Renault et Guillaume Sibertin-Blanc, d'avoir accepté d'être présent à mon jury de thèse et d'avoir témoigné un intérêt envers ma thèse. La lecture de leurs travaux respectifs a été une source d'inspiration décisive au cours de sa préparation.

Mon travail n'aurait pu être menée à bien sans les relectures minutieuses et les suggestions éclairantes de mes amis Gautier Anselin, Vincent Berthelier, Alix Bouffard, Jordi Brahamcha-Marin, Juan Sebastián Carbonell, Alice de Charentenay, Alexandre Feron, Vincent Heimendinger, Ludovic Hetzel, Marion Leclair, Ulysse Lojkine, Camille de Vulpillières. La plupart d'entre eux font vivre, depuis maintenant dix ans, le séminaire étudiant « Lectures de Marx » de l'ENS Ulm, qui a constitué pour moi un cadre unique de stimulation et d'enrichissement intellectuels, ainsi que d'intense convivialité.

Les discussions permanentes avec mes camarades Auriane, Aurore, Emmanuelle, Louise et Sandro ont nourri ma réflexion, et leur amitié a représenté un soutien précieux. Merci à Anaïs, dont la présence est parvenue à rendre légères les tâches qui semblaient les plus écrasantes. Merci à Paul, pour m'avoir accompagné jusque dans la rédaction des derniers mots de cette thèse. Merci à Julia pour sa joie, et l'art avec lequel elle sait la partager. Merci enfin, et surtout, à ma mère, Floriane, et à ma grand-mère, Claudine, pour avoir toujours été auprès de moi.

ABRÉVIATIONS UTILISÉES

- EP I, II et III : GRAMSCI, Antonio, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1975-1980, respectivement tomes 1, 2 et 3.

- LP : GRAMSCI, Antonio, *Lettres de prison*, Paris, Gallimard, 1971.

- Pour renvoyer à l'édition française des *Cahiers de prison* (Paris, Gallimard, 1978-1996, 5 vol.), nous adoptons le système de notation suivant, internationalement accepté :

numéro du cahier, puis numéro de la note (§), suivi du numéro de la page dans le volume correspondant. Par exemple, pour la note 85 du Cahier 6, présente dans le volume 2 (Cahiers 6-9), nous indiquerons : C6, §85, p. 78.

- De nombreuses notes de Gramsci ont été réécrites. On désigne conventionnellement les premières rédactions comme « textes A » et les secondes comme « textes C ». Les notes des Cahiers 1 à 5 qui ont été reprises ultérieurement (et qui font donc partie des textes A) n'ont pas été publiées et traduites dans l'édition française. Pour ces notes, nous renvoyons à l'édition complète italienne (*Quaderni del carcere*, éd. Valentino Gerratana, Turin, Einaudi, 1975), et nous suivons un système de notation analogue à celui adopté pour l'édition française. Pour indiquer qu'il s'agit d'un renvoi à l'édition italienne et non française, nous désignons simplement le numéro du *quaderno* par la lettre Q. Par exemple, pour un passage de la note 38 du Cahier 4 se situant à la page 455 du premier volume de l'édition italienne (Gerratana) nous indiquerons : Q4, §37, p. 455.

INTRODUCTION

De multiples critiques, de différentes natures, ont été portées contre la philosophie de l'histoire. Elle transposerait un schéma eschatologique dans un temps sécularisé[1], imposerait des lois rigides au cours des événements[2], et promouvrait des conceptions *a priori* et homogénéisantes aux antipodes de la pratique réelle des historiens. En tant que telle, elle impliquerait une négation de la diversité empirique et de l'imprévisibilité essentielle à l'action humaine[3], que l'on peut suspecter d'être le pendant théorique du totalitarisme. Réfutée par les événements socio-politiques comme par les avancées intellectuelles du XXe siècle, elle s'avérerait anachronique, définitivement enfermée dans le XIXe siècle[4]. Elle relèverait également d'une attitude fondamentalement européocentrique, refoulant la multiplicité irréductible des trajectoires historiques. Bref, on peut considérer à de nombreux égards que « l'expression "philosophie de l'histoire" est devenue au cours du XXe siècle une pure et simple invective »[5].

S'il est clair que « l'Histoire a cessé d'être le paradigme dominant de la pensée philosophique »[6], et si plus généralement « avec la fin du XXe siècle, l'histoire semble être passée de la toute-puissance à l'impuissance »[7], la notion d'histoire est évidemment loin de disparaître du paysage intellectuel. C'est la manière de l'appréhender, et plus précisément les catégories mobilisées à cet effet, qui semblent avoir été largement bouleversées :

> À l'époque des philosophies de l'histoire, au crépuscule des Lumières, la « providence », la « raison », l'« humanité », le « grand homme », le « héros », le « peuple », la « téléologie », le « progrès », la « liberté », l'« émancipation », la « révolution », l'« histoire universelle ou mondiale », sont autant d'exemples de catégories dominantes. Au XXe siècle, elles ont cédé le devant de la scène, sans disparaître totalement dans les coulisses, à des catégories différentes dont plusieurs nourrissent un certain défaitisme : la « contingence », l'« eschatologie », le « déclin », la « crise » (sans fin), la « fin de l'histoire », l'« accélération », la « catastrophe » (et son évitement), la « violence », l'« ennemi », le « meurtre de masse », etc. D'autres catégories perdurent d'un siècle à

1 LÖWITH, Karl, *Histoire et salut : les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* [1953], Paris, Gallimard, 2002.
2 POPPER, Karl, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956.
3 ARENDT, Hannah, « Le concept d'histoire : antique et moderne » [1958], in ARENDT, Hannah, *La crise de la culture* [1961], Paris, Gallimard, 2015, pp. 58-120.
4 FOUCAULT, Michel, « Sur les façons d'écrire l'histoire » [1967, entretien avec R. Bellour pour *Les Lettres françaises*, n° 1187, 15-21 juin 1967, pp. 6-9], in *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 1 (1954-1969), p. 586.
5 NICODÈME, Florian, « Des adieux qui n'en finissent pas : pensée de l'histoire et philosophie de l'histoire au XXe siècle (Löwith, Koselleck) », in BOUTON C. et BÉGOUT B. (dir.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, Éditions de l'éclat, 2011, p. 166.
6 HULAK, Florence, *Sociétés et mentalités. La science historique de Marc Bloch*, Paris, Hermann, 2012, p. 9.
7 HARTOG, François, *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2013, p. 29.

> l'autre avec des accentuations variables : l'« événement », le « hasard », la « situation », l'« époque », l'« action » et les « acteurs », les « causes », la « génération ».[8]

Plutôt que de soutenir la thèse d'une disparition absolue de la philosophie de l'histoire, il est peut-être préférable d'identifier les positions philosophiques en jeu, et celles qui semblent définitivement abandonnées. Christophe Bouton discerne une « antinomie de l'histoire », « à l'horizon de toutes les réflexions sur l'histoire »[9], qui donne lieu à quatre options possibles :

> à la thèse que l'histoire a un sens (un but et une signification globale) s'oppose la thèse contraire qui rejette toute tentative de trouver un sens à l'histoire. La thèse se décompose elle-même en deux parties : ou bien on considère que l'histoire échappe à l'action des hommes (conception providentialiste ou naturaliste), ou bien on attribue son origine aux individus et aux peuples (conception pratique et rationaliste). Cette bipartition se retrouve dans l'antithèse, car c'est une chose de penser l'histoire comme un chaos livré au hasard ou au *Fatum* (conception fataliste), c'en est une autre d'attribuer aux hommes la responsabilité de l'absurdité de l'histoire, identifiée au déclin de l'humanité (conception pessimiste).[10]

On pourrait dire en utilisant cette typologie que de nos jours l'antinomie semble avoir été tranchée en faveur de l'antithèse (l'absence de sens de l'histoire) mais que la seconde bipartition, celle autour de la « faisabilité de l'histoire »[11], reste pour sa part sujette à controverses. Ainsi, il paraît envisageable d'imputer la responsabilité des événements historiques aux hommes, mais beaucoup moins de considérer que ces événements s'inscrivent dans un processus global rationnel.

Quoi qu'il en soit, la question du sens de l'histoire peut être déployée de plusieurs manières. On peut tout d'abord chercher à identifier un sujet de l'histoire. Si un tel acteur collectif existe, auquel on peut attribuer, sinon une volonté, du moins un projet, alors les événements dont il rend compte acquièrent par là même une cohérence. On peut également vouloir retrouver la signification du processus historique à partir la structure même de ce dernier, c'est-à-dire de la succession intelligible des époques. Dans cette perspective, se pose le problème de la contingence : si cette succession est livrée au hasard, et si la direction vers laquelle tend le processus historique est indéterminée, la signification de la totalité du processus semble absente. Dans ce cas, seul le sens de l'histoire *passée* pourra éventuellement être recherché. Cette compréhension déflationniste de l'idée de sens de l'histoire ne met pas à l'abri de deux nouvelles objections, liées mais relativement indépendantes, portant toutes deux sur la notion d'époque et le problème de la périodisation. Peut-on restituer, même rétrospectivement, l'intelligibilité de la succession des époques ? Utiliser la notion d'époque, conçue comme une totalité unifiée voire homogène, ne revient-il pas à faire une présupposition trop lourde, voire dogmatique ? Ces

8 Voir également Bouton, Christophe, *Faire l'histoire. De la révolution française au Printemps arabe*, Paris, Cerf, 2013, pp. 15-6.

9 Bouton, Christophe, *Le procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin, 2004, p. 22.

10 *Idem*.

11 Voir également Bouton, Christophe, *Faire l'histoire*, *op. cit.*

questions seront au cœur de notre travail, même si nous nous pencherons également sur celle, sinon du sujet de l'histoire, du moins des acteurs socio-historiques collectifs qui y jouent un rôle décisif.

Comme le précise Silvia Caianiello, deux éléments constituent la « notion moderne d'époque » : une « représentation discrète du temps », organisée autour de dates clés, et « la reconnaissance d'une différence qualitative intrinsèque aux segments particuliers ainsi établis »[12], à partir d'un repérage des similitudes et traits distincts entre les phénomènes observés[13]. Cette notion peut donc être définie comme une « portion du temps caractérisée par un certain nombre de traits morphologiques spécifiques »[14]. Du fait de cette discontinuité qualitative, la notion d'époque semble présupposer l'idée de suspension du devenir (ce qu'indique du reste l'étymologie du terme), et peut en tant que telle être opposée à une conception continue du cours historique, présente notamment dans les théories évolutionnistes où il a tendance à être pensé comme le déploiement d'un principe unique[15]. Sauf à transformer le cours historique en une suite syncopée de tableaux synchroniques, l'époque doit être vue comme une partie du processus historique, et pour cette raison il convient de rendre compte en même temps que de leurs « traits morphologiques », du passage ou de la transition d'une époque à une autre[16]. Les deux objections que nous avons identifiées – l'intelligibilité des époques d'une part, de leur succession de l'autre – ne nous semblent donc pas pouvoir être absolument dissociées. Parce qu'elle doit aussi être appréhendée dans son devenir, comme une partie constitutive du processus historique, une époque ne peut être pensée d'une manière adéquate sur le mode d'une totalité simple et close.

12 CAIANIELLO, Silvia, « L'enjeu épistémologique de la notion d'époque entre organisme et système au XIXe siècle », *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, 64e année, n° 1, 2009, p. 114.

13 « Afin de caractériser une époque du passé, l'historien utilise des dates-clés. La datation est l'instrument nécessaire de la compréhension historique qui cherche à isoler des périodes distinctes afin d'exhiber ensuite les régularités historiques transitoires. Le fait de dater ne permet cependant pas à lui seul de nommer la variation et de qualifier ses modalités propres. Il faut trouver les ressemblances de famille qui unissent à terme des événements apparemment hétérogènes. La périodisation implique en ce sens une pratique de regroupements par similitudes (elle devient source d'erreurs lorsqu'elle érige en caractère essentiel d'un siècle quelques traits culturels dominants et qu'elle explique, par exemple, l'Italie du XVIIe siècle par l'Âge baroque) » (REMAUD, Olivier, « Petite philosophie de l'accélération de l'Histoire », *Esprit*, 2008/6 (juin), p. 142).

14 « Glossaire », in ESCUDIER A. et MARTIN L. (dir.), *Histoires universelles et philosophies de l'histoire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2015, p. 378.

15 « Henri Sée l'avait déjà remarqué en 1926 à propos de Ernst Troeltsch, en pointant très précisément la question de l'époque : "La *Periodisierung* est vraiment inconciliable avec l'idée d'évolution" [Sée, Henri, "La division de l'histoire en périodes, à propos d'une histoire récente", *Bulletin du centre international de synthèse. Section de synthèse historique*, 1926, p. 66] » (CAIANIELLO, Silvia, « L'enjeu épistémologique de la notion d'époque entre organisme et système au XIXe siècle », *art. cit.*, p. 134).

16 Comme l'écrit Bernard Bourgeois, « une époque de l'histoire n'a elle-même rien de proprement historique : suspension non historique de l'histoire. Donner tout son sens à la notion d'époque de l'histoire exige alors d'inclure en elle l'auto-négation immanente de la négation stabilisante de la continuité simplement évolutive du temps naturel. Une telle auto-négation de la stabilisation du devenir de la nature ne peut être elle-même qu'une négation processuelle, mais d'un autre type que celui du flux temporel immédiat qui emporte toutes choses, un temps de la maîtrise rationnelle du temps naturel » (BOURGEOIS, Bernard, « La notion d'époque historique dans l'idéalisme allemand », in LOSURDO D. et TOSEL A. (dir.), *Die Idee der historischen Epoche ; L'idée d'époque historique*, Francfort, Peter Lang, 2004, p. 131.

Apparaît donc, à l'interface de la philosophie de l'histoire (comprise en un sens large) et de la discipline historique le problème de la périodisation, c'est-à-dire le problème des modalités et des critères selon lesquels le cours des événements doit être saisi en sa diversité propre. Ajoutons que, dans la mesure où ce problème est lié à celui du passage d'une époque à une autre et de la transition de l'une en l'autre, et met donc en jeu la question des acteurs du changement historique, il relève également de la philosophie politique.

Nous nous proposons dans ce travail de prendre la question de la périodisation comme clé de lecture pour étudier la conception de l'histoire d'Antonio Gramsci (principalement de ses *Lettres* et *Cahiers de prison*). Nous tâcherons de montrer qu'il se garde d'élaborer une philosophie de l'histoire dogmatique, qu'elle soit déterministe ou téléologique. Il ne reprend d'ailleurs pas à son compte l'expression de « philosophie de l'histoire ». L'ouverture et la contingence du processus historique, tout comme l'irréductible complexité des situations singulières, sont au cœur de sa pensée. Pour autant, il nous semble qu'il forge, notamment à partir d'une interprétation originale du marxisme et d'un dialogue avec les penseurs néo-idéalistes italiens (Croce et Gentile), un cadre et de nombreux outils théoriques – méthodes, thèses et notions – utiles pour rendre intelligible la consistance, l'unité et les lignes de force du processus historique, ainsi que sa différenciation en différentes époques, pensées comme des totalités relatives. En ce sens, ses textes sont émaillés d'un ensemble de réflexions qui, tout en étant le plus souvent formulées à l'occasion de l'analyse de cas concrets et liées à des enjeux pratiques, esquissent néanmoins une philosophie de l'histoire problématique.

Dans la suite de cette introduction, nous examinerons tout d'abord plusieurs critiques des pratiques traditionnelle de la périodisation, et des usages de la notion d'époque qui leur sont liés, afin de suggérer quelques interrogations et pistes de réflexion que l'étude de l'oeuvre Gramsci nous permettra d'approfondir dans notre travail, et qui réciproquement constitueront un point d'entrée dans sa conception de l'histoire (I). Puis nous nous pencherons sur les difficultés théoriques posées par le refoulement de l'histoire dans le postmodernisme – du moins tel que l'analyse de Jameson – et, plus spécifiquement, dans la version du post-marxisme construite par Enersto Laclau et Chantal Mouffe, en particulier à partir d'une lecture critique de Gramsci. Ces difficultés feront apparaître par contraste l'importance de ne pas renoncer à toute philosophie de l'histoire et à toute pensée en termes d'époques (II). Nous justifierons ensuite le choix d'étudier la question de l'histoire chez Gramsci, du fait de la place centrale qu'elle occupe dans sa pensée, et de la relative rareté des travaux qui la prennent explicitement pour objet. À cette fin, nous présenterons d'une manière générale l'état des recherches gramsciennes en France, ainsi que d'un certain nombre d'études étrangères (italiennes en premier lieu) importantes, et pertinentes au regard des problèmes qui nous occuperont. La discussion sur la lecture diachronique des textes

qui est actuellement très largement partagée, en premier lieu chez les chercheurs italiens, constituera l'occasion de présenter notre propre méthode interprétative (III). Finalement, nous synthétiserons les principaux enjeux et annoncerons les grandes lignes de notre travail (IV).

I) Sur quelques critiques et redéfinitions de la notion d'époque historique

1) Foucault : la méthode archéologique et les époques historiques

La critique de Foucault des différents éléments généralement associés aux philosophies de l'histoire est sans ambiguïté. Il rejette toute téléologie, toute causalité unilatérale, tout Sujet simple et unifié. Il refuse également de concevoir l'histoire comme « un long récit linéaire », quand bien même serait-il « parfois noué de crises »[17] comme dans la vision que le marxisme vulgaire peut en donner. Son attitude à l'égard de la notion d'époque semble cependant plus complexe, voire problématique, et fait en ce sens figure d'exception.

Les Mots et les choses a ainsi pu être lu comme proposant une vision du cours de l'histoire (de la pensée) où les *épistémès* – « nom du grand isomorphisme des discours à une époque donnée »[18] – seraient conçues comme des systèmes cohérents, fermés et qualitativement homogènes, se succédant d'une manière contingente. On conserverait donc l'idée de totalités historiques, en précisant simplement qu'elles sont séparées par des « événements radicaux », des « discontinuités énigmatiques »[19]. Avec une telle conception, le besoin de combler les « vides monotones et impensables » qui séparent les époques « par la plénitude morne de la cause ou par l'agile ludion de l'esprit »[20] – figures symétriques et schématiques des philosophies de l'histoire – risquerait de resurgir. Aussi Foucault, afin d'éviter une telle lecture, s'attache-t-il à préciser sa conception des périodes et des transformations historiques : « ce sont tous ces phénomènes de rapport entre les sciences ou entre les différents discours dans les divers secteurs scientifiques qui constituent ce que j'appelle épistémè d'une époque »[21]. De ce fait,

> l'*épistémè* n'est pas un *stade général de la raison* ; c'est un *rapport complexe de décalages successifs*. Rien, vous le voyez, qui me soit plus étranger que la quête d'une forme contraignante, souveraine et unique. Je ne cherche pas à détecter, à partir de signes divers, l'esprit unitaire d'une époque, la forme générale de sa conscience : quelque chose comme une *Weltanschauung*. Je n'ai pas décrit non plus

17 Foucault, Michel, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" » [entretien avec G. Fellous pour *La presse de Tunisie*, 12 avril 1967], in *Dits et écrits. 1954-1988*, op. cit., vol. 1 (1954-1969), pp. 582-3.

18 Revel, Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 23.

19 Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 229. De même : « L'épistémè, c'est l'ensemble de relations qu'on peut décrire, à une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives » (Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 250).

20 Foucault, Michel, « Réponse à une question » [posée par les lecteurs de la revue *Esprit,* mai 1968], in *Dits et écrits, op. cit.*, vol. 1, p. 680.

21 Foucault, Michel, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti » [*Il Bimestre,* septembre-décembre 1972], in *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. 2 (1970-1975), p. 371.

> l'émergence et l'éclipse d'une structure formelle qui régnerait, un temps, sur toutes les manifestations de la pensée : je n'ai pas fait l'histoire d'un transcendantal syncopé. Enfin, je n'ai pas décrit davantage des pensées, ou des sensibilités séculaires, naissant, balbutiant, luttant, s'éteignant, comme de grandes âmes fantomatiques jouant leur théâtre d'ombres sur l'arrière-scène de l'histoire. J'ai étudié tour à tour des ensembles de discours ; je les ai caractérisés ; j'ai défini des jeux de règles, de transformations, de seuils, de rémanences ; je les ai composés entre eux, j'ai décrit des faisceaux de relations. Partout où je l'ai estimé requis, j'ai fait proliférer les systèmes.[22]

L'unité de chaque *épistémè* s'affirme donc de la multiplicité irréductible des pratiques discursives, et la discontinuité qui les sépare doit être vue comme « un jeu de transformations spécifiées, différentes les unes de autres (avec, chacune, ses conditions, ses règles, son niveau) et liées entre elles selon les schémas de dépendance. L'histoire c'est l'analyse descriptive et la théorie de ces transformations »[23].

La pratique de l'historien, telle que la conçoit Foucault à ce moment et en particulier dans l'introduction à *L'archéologie du savoir,* repose sur l'établissement de séries de documents, qu'il s'agit de sélectionner, classer et ordonner d'une manière particulière. Différentes strates et réseaux d'événements (discursifs ou non) peuvent alors être établis, chacun étant régi par une logique spécifique, et caractérisé par un rythme propre. En ce sens, « chaque périodisation découpe dans l'histoire un certain niveau d'événements, et, inversement, chaque couche d'événements appelle sa propre périodisation. C'est là un ensemble de problèmes délicats, puisque, selon le niveau qu'on choisit, on devra délimiter des périodisations différentes, et que, selon la périodisation qu'on se donne, on atteindra des niveaux différents »[24]. Comme le fait remarquer Judith Revel, cette méthode, qui repose sur la dépendance réciproque entre le découpage historique adopté et les homogénéités ou isomorphismes identifiés, pouvait sembler, dans *Les mots et les choses*, arbitraire, voire tautologique[25]. Foucault a cerné et formulé clairement ce « problème de la périodisation », et considère que seule une « méthodologie complexe de la discontinuité »[26] peut le résoudre, qui permet de penser l'ajustement nécessairement tâtonnant entre périodisation et caractérisation d'une certaine couche événementielle. Mais l'avancée essentielle par rapport à l'ouvrage de 1965 est l'affirmation, sans ambiguïté, qu'une pluralité de périodisations de ce type est possible : si l'on peut encore faire usage de la notion d'*épistémè*, c'est pour étudier des rapports spécifiques au sein d'un domaine de savoir localisé, et non mettre en lumière des « tranches d'histoire »[27], des « totalités culturelles » englobant toute la production intellectuelle d'une époque donnée[28].

Est ainsi remis en cause tout projet d'« histoire globale », « qui cherche à restituer la forme d'ensemble d'une civilisation, le principe – matériel ou spirituel – d'une société, la signification

22 Foucault, Michel, « Réponse à une question », *art. cit.*, p. 676.
23 *Ibid.,* p. 680.
24 Foucault, Michel, « Sur les façons d'écrire l'histoire », *art. cit.,* p. 586.
25 Revel, Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, *op. cit.*, p. 65.
26 Foucault, Michel, « Sur les façons d'écrire l'histoire », *art. cit.*, p. 586.
27 Foucault, Michel, « Réponse à une question », *art. cit.*, p. 676.
28 Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 27.

commune à tous les phénomènes d'une période, la loi qui rend compte de leur cohésion, – ce qu'on appelle métaphoriquement le "visage" d'une époque »[29]. L'histoire nouvelle, celle notamment de l'école des Annales et de Braudel en particulier[30], sape cette histoire globale (en même temps du reste que « l'histoire événementielle », ces deux types d'histoire ayant en commun le privilège qu'elles accordent à la politique, et en particulier aux révolutions politiques[31]) en ce qu'elle décorrèle les différentes séries d'événements et refuse de postuler une temporalité unifiée au sein de laquelle ils prendraient tous place. L'histoire ne peut plus être considérée comme le « dernier refuge de l'ordre dialectique »[32] : les catégories de contradiction et de totalité, du moins telles qu'elles étaient conçues jusqu'alors, ne peuvent plus légitimement y avoir cours[33]. Cela ne signifie cependant pas qu'à l'histoire globale doive se substituer un pluralisme absolu se contentant d'étudier chaque ordre de phénomènes pour lui-même. Si l'histoire n'est donc plus la « science harmonique de la totalité »[34] – idée à laquelle le nom de Marx a été associé à tort – Foucault considère dans l'entretien de juin 1967 avec Raymond Bellour « qu'il n'est pas du tout impossible qu'on puisse trouver des formes de détermination telles que tous les niveaux s'accordent à marcher ensemble d'un pas de régiment sur le pont du devenir historique »[35]. Cette hypothèse, qui semblait conserver l'idée d'une totalité embrassant les différents niveaux dans leurs relations de dépendance dialectiques sans pour autant les réduire les uns aux autres, nous semble proche de certaines réflexions de Gramsci, notamment en lien avec la notion de bloc historique, que nous étudierons au chapitre 5. Elle est cependant rapidement abandonnée par Foucault, qui dans l'introduction de *L'archéologie du savoir*, propose une formulation différente, à la fois plus élaborée et plus prudente. À ses yeux, il convient ainsi de travailler à une « histoire générale » :

> Déterminer quelle forme de relation peut être légitimement décrite entre [les] différentes séries ; quel système vertical elles sont susceptibles de former ; quel est, des unes aux autres, le jeu des corrélations et des dominances ; de quel effet peuvent être les décalages, les temporalités différentes, les diverses rémanences ; dans quels ensembles distincts certains éléments peuvent figurer simultanément ; bref, non seulement quelles séries, mais quelles « séries de séries » – ou en d'autres termes, quels « tableaux » – il est possible de constituer. Une description globale resserre tous les phénomènes autour d'un centre unique – principe, signification, esprit, vision du monde, forme d'ensemble ; une histoire générale déploierait au contraire l'espace d'une dispersion.[36]

Autrement dit, la notion de totalité est, sinon définitivement abandonnée, radicalement redéfinie : il s'agit, en se tenant au ras des phénomènes étudiés, de décrire les relations tissées entre eux, les régularités immanentes à leur dispersion, et non plus de rechercher ce qui les unifierait en

29 *Ibid.*, p. 18.
30 Il est notamment cité dans FOUCAULT, Michel, « Sur les façons d'écrire l'histoire », *art. cit.*, p. 587.
31 « On s'est aperçu que la périodisation manifeste scandée par les révolutions politiques n'était pas toujours méthodologiquement la meilleure forme de découpe possible » *(ibid.,* p. 586).
32 *Idem.*
33 *Idem.*
34 *Ibid.*, p. 588.
35 *Idem.*
36 FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, pp. 18-9.

profondeur, et dont ils seraient l'expression. Le rejet d'une certaine compréhension de la périodisation et des époques historiques a donc chez Foucault pour corrélat l'abandon de la notion de totalité expressive, double critique qui se trouve également sous la plume d'Althusser et de ses collaborateurs, auxquels Foucault rend hommage en même temps qu'aux « nouveaux historiens »[37].

2) Discipline historique et nouvelles conceptions de la périodisation

La pratique de la périodisation occupe évidemment une place centrale dans la discipline historique, ne serait-ce que pour définir les différentes spécialités des historiens, et il semble tout simplement impensable de l'abandonner[38]. Comme l'écrit Krzysztof Pomian, « en un sens, toute histoire est une périodisation »[39]. Le XIXe siècle semble avoir été l'âge d'or de cette pratique : en Allemagne, « la science historique allemande constitue le "Periodisierung" en secteur autonome de la littérature historiographique »[40], et l'historicisme pénètre d'autres disciplines, comme l'économie avec Schmoller ; en France, pour s'en tenir à un seul exemple, Michelet « invente » la Renaissance[41] avec le succès que l'on connaît.

Des critiques de plus en plus nombreuses furent cependant émises contre les périodisations classiques. François Simiand dénonce ainsi dès 1903 la superficialité des critères de périodisation utilisés par l'histoire de son temps, ironisant sur le fait de « délimiter une étude sur l'histoire de la *vie économique* d'une société par deux coups de poignards »[42]. La solution ne consiste pas uniquement à trouver de meilleurs critères, et à écarter l'anecdotique pour retrouver le substantiel. Le problème fondamental est de se soumettre « l'idole chronologique », c'est-à-dire de prendre un ensemble d'événements en bloc (les coups de poignards avec les fluctuations économiques), pour la seule raison qu'ils appartiennent à une même séquence temporelle, démarche qui constitue un obstacle à la mise en évidence de rapports de dépendance ou de

37 Il évoque ainsi « la très remarquable critique et analyse de la notion d'histoire développée par Althusser au début de Lire "Le Capital" » (Foucault, Michel, « Sur les façons d'écrire l'histoire », *art. cit.*, pp. 586-7).

38 « Le découpage du temps en périodes est nécessaire à l'histoire, qu'on la considère au sens, général, d'étude de l'évolution des sociétés ou de type particulier de savoir et d'enseignement, ou encore de simple déroulement du temps » (Le Goff, Jacques, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, Paris, Éditions Points, 2016).

39 Pomian, Krzysztof, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, p. 159.

40 Dumoulin, Olivier, « La guerre des périodes », in Dumoulin O. et Valéry R. (dir.), *Périodes. La construction du temps historique* [Actes du Ve colloque d'Histoire au Présent], Paris, Éditions de l'EHESS et Histoire au Présent, 1991, p. 145.

41 Febvre, Lucien, « Comment Jules Michelet inventa la Renaissance », *Studi in onore di Gino Luzzato*, Milan, A. Giuffrè, 1950, vol. 3, pp. 1-11 ; Le Goff, Jacques, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, *op. cit.*, pp. 61-81. Michelet exercera notamment une profonde influence sur Burckhardt, « dont le livre a vraiment imposé la Renaissance en tant qu'époque historique distincte » (Pomian, Krzysztof, *L'ordre du temps*, *op. cit.*, p. 145) : voir chapitre 7) II) 3).

42 Simiand, François, « Méthode historique et science sociale » [1903], *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, 15e année, n° 1, 1960, pp. 83-119.

causalité qui permettraient de rendre compte adéquatement de ces événements[43].

Dans la mesure où elle vient d'un disciple de Durkheim, cette critique pourrait être interprétée comme une charge de la sociologie contre l'histoire, opposant au récit diachronique la mise en évidence d'explications soit synchroniques, soit largement indépendantes des contextes historiques[44]. Mais des critiques proches émergent rapidement du sein même de la discipline historique. Les périodisations issues de la tradition, même si elles ne sont pas aussi arbitraires et extrinsèques que dans l'exemple limite pris par Simiand, enferment la recherche dans des spécialités prédéfinies, et les époques pèsent sur l'esprit et la pratique des historiens à un point tel qu'elles semblent parfois être « des personnages dont l'influence surpasse de loin celle d'Alexandre le Grand ou de Napoléon : leur efficacité détermine à ce point la perception historique que certains ne se traduisent pas et passent tels quels d'une langue à l'autre : *Renaissance, fin-de-siècle, Quattrocento*…. »[45]. En outre, dans la mesure où certaines des périodisations à la fois les plus ambitieuses et les plus influentes apparaissent en Occident sous l'horizon de la religion chrétienne (avec les quatre monarchies de Daniel interprétées notamment par Jérôme, ou les six époques d'Augustin)[46], on peut suspecter que non seulement les philosophies de l'histoire[47], mais également toute périodisation globale du processus historique, présupposent en le sécularisant le schéma selon lequel le cours des événements prend sens par sa fin. En ce sens, comme l'écrit Pomian, même si

> les périodisations servent à rendre les faits pensables, (…) dans le cas de périodisations de l'histoire universelle (…) elles jouent ce rôle non seulement pour satisfaire les exigences purement intellectuelles et désintéressées. La théorie des quatre monarchies est, en même temps, une périodisation et une prophétie. *Race et histoire*, de Lévi-strauss, se tourne vers le passé pour influencer le futur. On veut rendre les faits pensables aussi pour pouvoir penser ce qui n'est pas encore entré dans l'ordre des fait mais qui est susceptible d'y entrer à plus ou moins brève échéance.[48]

Quoi qu'il en soit, même si l'on écarte ce grief et que l'on admet que l'on peut faire usage de la notion de période sans la considérer comme le chapitre d'un grand récit (du salut, du progrès, de l'émancipation, etc.), cette notion semble problématique en ce qu'elle impose sur l'hétérogénéité des événements et de leurs relations une image totalisante et homogénéisante, et trahit ainsi sa tâche de penser la spécificité historique.

Cela ne signifie pas que la seule issue soit d'abandonner toute périodisation au seul profit

43 Il faut donc combattre « la disposition très tenace à considérer qu'entre les faits de l'ordre le plus divers, une simultanéité ou une antériorité sont des rapports essentiels même en l'absence de toute corrélation ou de toute causation démontrée ni même probable » (*ibid.*, p. 101).

44 « Si donc l'étude des faits humains veut se constituer en science positive, elle est conduite à se détourner des faits uniques pour se prendre aux faits qui se répètent, c'est-à-dire à écarter l'accidentel pour s'attacher au régulier, à éliminer l'individuel pour étudier le social » (*ibid.*, p. 95).

45 Dumoulin, Olivier, « La guerre des périodes », *art. cit.*, p. 148.

46 Pomian, Krzysztof, *L'ordre du temps*, *op. cit.*, pp. 105-9.

47 Löwith, Karl, *Histoire et salut*, *op. cit.*

48 Pomian, Krzysztof, *L'ordre du temps*, *op. cit.*, p. 162.

d'une histoire par « problèmes » ou par « notions »[49], ce qui pourrait impliquer par exemple de privilégier les comparaisons trans-historiques (entre différents systèmes sociaux, de droit, politique, de parenté, etc.)[50] à l'établissement de séquences chronologiques continues dotées d'une certaine consistance, et pourrait faire courir le risque de perdre la cohérence ou l'unité complexe propres aux différents contextes ou configurations socio-historiques. Car comme l'écrit Florence Hulak, tout en se déprenant du fantasme de la totalité close et définitive, l'histoire ne doit pas renoncer « à sa visée synthétique, c'est-à-dire à l'effort pour connaître la totalité historique – que cette totalisation soit visée à un niveau macro- ou micro-historique. Si elle se contente de faire la somme de formes indépendantes d'histoires (économiques, politiques, religieuses, etc.), chaque modèle explicatif pourra se développer librement, sans que n'apparaisse ce qui y résiste, sans être mis en décalage avec son objet »[51], décalage qui constitue le propre de la discipline historique et lui permet d'intégrer les apports des différents sciences humaines et sociales d'une manière critique. Avec Simiand, Labrousse, Bloch[52] ou encore Braudel apparaît « une autre conception de la périodisation » : « établir des séries de phénomènes homogènes, mesurables, les ordonner éventuellement de manière à construire de courbes pour établir des séquences. (…) À chaque ordre de fait, son rythme propre, sa respiration, en quelque sorte sa périodisation »[53]. En d'autres termes, les multiples durées semblent s'émanciper du carcan d'un processus historique prédécoupé, et générer d'un même mouvement un éventail de périodisations qui leur sont adéquates.

La nouvelle pratique de la périodisation, *a fortiori* lorsqu'elle repose sur des procédures mathématisées, semble bien plus rigoureuse que l'ancienne. Pourtant, s'en tenir à la pluralité des durées et mettre unilatéralement l'accent sur les structures de long terme, les répétitions, les cycles, etc., pourrait signifier l'abandon d'une tâche importante : penser la contemporanéité et les rapports entre événements de différents ordres, c'est-à-dire, dans les termes de Foucault, élaborer une histoire générale. Reinhart Koselleck écrit ainsi que « lorsque l'on thématise de longues, moyennes et courtes périodes de temps », comme Braudel, « il est difficile de déterminer des

49 Pour l'histoire par problèmes, voir par exemple : FURET, François, « De l'histoire-récit à l'histoire-problème » [1975], in *L'atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1989, pp. 73-90. Nous verrons au chapitre 1) I) 3) que l'idée de problème est au centre de la méthode historiographique théorisée par Croce.
Paul Veyne, pour sa part, se fait le chantre d'une histoire par notions : « il faut en finir avec le récit continu. Le continuum spatio-temporel n'est qu'un cadre didactique qui perpétue la tradition paresseusement narrative. Les fait historiques ne s'organisent pas par périodes et par peuples mais par notions » (VEYNE, Paul, *L'inventaire des différences*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 48).

50 Seule la comparaison avec les cas rencontrés ailleurs, plus complets, plus distincts, plus typiques, des mêmes institutions, coutumes, idées, en rend la détermination et le classement praticables et l'intelligence possible (SIMIAND, François, « Méthode historique et science sociale », *art. cit.*, p. 104).

51 HULAK, Florence, *Sociétés et mentalités. La science historique de Marc Bloch*, *op. cit.*, p. 29.

52 Chez Bloch, dans *La société féodale*, « le rejet de tout "centre de perspective temporelle" est motivé par l'existence de temporalités multiples, non superposables » (*ibid.*, p. 133).

53 DUMOULIN, Olivier, « La guerre des périodes », *art. cit.*, p. 149.

relations causales entre les couches temporelles que l'on a distinguées »[54]. Braudel pressent certes, comme le rappelle Silvia Caianiello, l'existence d'« une "solidarité"[55] entre les différentes durées historiques »[56]. Mais il ne formule pas le problème de l'unité des durées hétérogènes en termes théoriques, ce qui leur sera également reproché par Althusser et ses disciples[57].

Il va sans dire que la réception passive des périodisations traditionnelles, la saisie intuitive ou la déduction spéculative des époques historiques (par leur *Zeitgeist* par exemple) ne constituaient en rien des solutions satisfaisantes à ce problème. Cependant, même si elles le faisaient d'une manière inadéquate, elles maintenaient ouvert l'horizon d'une intelligibilité d'ensemble de chaque époque, et du processus historique. Par ailleurs, même si l'on considère que la discipline historique peut légitimement laisser de côté cette préoccupation, cela ne signifie pas que la capacité de donner sens à son passé, de maîtriser cognitivement son présent et d'identifier les caractéristiques des époques à venir possibles, même au prix de certaines approximations, ne reste pas essentiel pour les différents acteurs historiques, individuels comme collectifs. Nous verrons du moins que c'est la position de Jameson, et tâcherons de montrer dans notre travail que c'est également celle de Gramsci. Or non seulement les nouvelles méthodes de périodisation ne semblent pas être aptes à répondre à ces besoins, mais l'on peut craindre que la notion foucaldienne de totalité soit également trop lâche et trop empirique – en ce qu'elle consiste en la description de régularités dans les dispersions – pour le faire.

Penchons-nous maintenant sur la critique de la notion de périodisation par les althussériens, qui s'accompagne d'une nouvelle conception de la totalité (complexe et non expressive), pour déterminer si elle parvient à prendre en compte les apports des nouvelles périodisations tout en permettant d'avoir une certaine « prise » sur le processus historique concret.

---

54 Koselleck, Reinhart, The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 9 (cité par Caianiello, Silvia, « L'histoire de la notion d'époque comme figure qualitative du temps », in Escudier A. et Martin L. (dir.), *Histoires universelles et philosophies de l'histoire, op. cit.*, p. 146).

55 « En fait, les durées que nous distinguons sont solidaires les unes des autres : ce n'est pas la durée qui est tellement création de notre esprit mais les morcellements de cette durée. Or, ces fragments se rejoignent au terme de notre travail. Longue durée, conjoncture, événement s'emboîtent sans difficulté, car tous se mesurent à une même échelle » (Braudel, Fernand, « Histoire et sciences sociales : la longue durée » [1958], in *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 76).

56 Caianiello, Silvia, « L'histoire de la notion d'époque comme figure qualitative du temps », *art. cit.*, p. 146.

57 Althusser écrit ainsi à propos de Febvre, Labrousse ou Braudel : « Ils constatent simplement qu'il y a différents temps dans l'histoire, des variétés de temps, des temps courts, moyens et longs, et ils se contentent de noter leurs interférences comme autant de produits de leur rencontre ; ils ne rapportent donc pas ces variétés, comme autant de variations, à la structure du tout qui pourtant commande directement la production de ces variations ; ils sont plutôt tentés de rapporter ces variétés, comme autant de variantes mesurables par la durée, au temps ordinaire lui-même, au temps idéologique continu dont on a parlé » (Althusser, Louis, « L'objet du Capital », in Althusser L. *et alii*, *Lire le Capital* [1965], Paris, PUF, 2008, pp. 279-280).

3) La critique althussérienne de la périodisation

Parmi les articles de *Lire le Capital*, c'est celui d'Étienne Balibar qui présente la critique la plus systématique de la périodisation classique, c'est-à-dire du « concept de la discontinuité dans la continuité, celui qui fragmente la ligne du temps et découvre du même coup la possibilité de comprendre les phénomènes historiques dans le cadre d'une totalité autonome »[58]. Les problèmes historiographiques se réduiraient à déterminer les « bonnes coupures », par lesquelles « l'histoire, sans cesser de se dérouler dans le flux linéaire du temps, devient intelligible comme le rapport d'une permanence essentielle à un mouvement subordonné »[59]. Compris dans ce cadre, l'apport du marxisme n'aurait consisté qu'à déterminer un nouveau (et meilleur) critère de périodisation : le critère économique, en particulier avec l'idée de succession des différents modes de production. D'après Balibar – mais aussi Althusser lui-même, ainsi que Poulantzas, comme nous le verrons au chapitre 4 où nous examinerons plus précisément leur critique de la « problématique historiciste » dont Gramsci est l'une des cibles principales – c'est au contraire la linéarité temporelle elle-même qui est remise en cause par la science marxiste de l'histoire, et par le concept de mode de production qui y joue un rôle architectonique.

La conception traditionnelle dont il est question présente plusieurs défauts. Elle est *empiriste*, dans le sens où elle prend comme donné le cours historique, c'est-à-dire le flux du devenir et la masse des événements qu'il charrie : la tâche de l'historien serait en premier lieu de le restituer correctement, et uniquement dans un second temps d'en repérer les discontinuités d'une manière adéquate. Autrement dit, la discipline historique ne constitue pas son propre objet, et n'est donc pas une science. Elle ouvre la voie à l'*essentialisme* : si l'on adopte un critère de périodisation de préférence aux autres (l'économie dans le cas du marxisme, mais cela vaudrait tout autant pour la l'art, la politique, la science ou le droit[60]), n'est-ce pas parce qu'il constitue l'essence des autres phénomènes historiques observés ? Enfin, une telle conception est *historiciste* en ce que l'appareil théorique de la discipline historique dépend des transformations de l'objet dont il est censé produire la connaissance, ce qui semble exposer la théorie marxiste au révisionnisme, et la pratique révolutionnaire à l'opportunisme.

Or pour Balibar, le concept de mode de production permet de produire la théorie de l'objet de la science de l'histoire, et non de simplement scander le cours des événements. Il permet de penser l'articulation complexe des différentes instances (économique, politique, idéologique, etc.) du tout social considérées comme relativement autonomes, et la « domination » de l'une d'elles (l'économie elle-même dans le mode de production capitaliste, la politique dans le

58 Balibar, Étienne, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », in Althusser L. *et alii*, *Lire Le Capital*, *op. cit.*, p. 426.
59 *Ibid.*, pp. 426-7.
60 *Ibid.*, p. 428.

mode de production antique, l'idéologie religieuse dans le mode de production féodal, etc.). En ce sens, « dans des structures différentes, *l'économie est déterminante en ce qu'elle détermine celle des instances de la structure sociale qui occupe la place déterminante*. Non pas rapport simple, mais rapport de rapports ; non pas causalité transitive, mais causalité structurale »[61]. La conception classique de la périodisation est par là remise en cause, à au moins trois égards. Tout d'abord, la succession continue et unique des événements, et la contemporanéité des différents niveaux qu'elle implique[62], donnent une vision naïve voire trompeuse de la structure complexe de l'ensemble social, et font courir le risque de n'appréhender l'histoire qu'à travers le prisme de la frise chronologique. Pour Balibar, chacune des instances doit être étudiée dans sa spécificité, ce qui implique de faire droit à sa temporalité propre. L'intelligibilité scientifique du processus historique requiert de prendre en compte la multiplicité des logiques qui régissent la succession des événements : les rythmes des cycles et crises économiques doivent être distingués de ceux des révolutions et consolidations politiques, de l'apparition de mouvements religieux ou encore de la diffusion d'une nouvelle esthétique à partir d'innovations d'avant-garde. Althusser parle à ce propos d'un « entrelacement des différents temps », et affirme que la « combinaison complexe » des « différentes temporalités produites par les différents niveaux de la structure (…) constitue », malgré leurs « "décalages" et leurs torsions (…) le temps propre du développement du processus »[63]. La conception classique de la périodisation est également remise en cause car l'élément déterminant (le mode de production en l'occurrence) n'est plus pensé comme une essence imprégnant toute une séquence temporelle de sorte à en faire une époque – ce qui revenait à postuler, d'une manière parfaitement historiciste, l'équivalence entre une détermination conceptuelle et un segment chronologique. Dans le marxisme bien compris, une telle causalité expressive (mettant en jeu un rapport simple entre essence et phénomènes) cède la place non à une causalité transitive (rapport simple entre une cause et les effets qu'elle produirait mécaniquement) mais à une causalité structurale, immanente à ses effets en ce qu'elle n'est que de déterminer les rapports entre différentes instances, et constitue en tant que telle un rapport de rapports, une structure de structures. Il ne s'agit donc pas d'effectuer une prise directe sur le processus historique, de « condenser » théoriquement ce qui serait significatif ou permanent pour une période donnée, mais de produire la théorie des articulations différentielles entre les diverses instances, ainsi qu'entre leurs temporalités hétérogènes. En troisième lieu, l'abandon du postulat historiciste établissant une correspondance biunivoque entre modes de production et époques

61 *Ibid.*, p. 452.

62 « (…) La forme de ce temps était non seulement la linéarité continue, mais, par voie de conséquence, *l'unicité* du temps. C'est parce que le temps est unique que son présent possède la structure de la contemporanéité, que tous les moments dont on peut constater la simultanéité chronologique doivent aussi nécessairement être déterminés comme les moments d'un même tout actuel, appartenir à une même histoire » (*ibid.*, p 48).

63 Althusser, Louis, « L'objet du *Capital* », in Althusser L. *et alii*, *Lire le Capital*, *op. cit.*, p. 290.

historiques permet de penser l'articulation de plusieurs modes de production hiérarchisés au sein d'une formation sociale concrète, « dont on doit alors étudier les lois de coexistence et de hiérarchie »[64]. Cette étude devra notamment déboucher sur une conception rigoureuse des périodes de transition qui sont, plus que toutes autres périodes, caractérisées « par la *coexistence* de plusieurs modes de production »[65]. Balibar peut alors affirmer que

> les problèmes de diachronie doivent eux aussi être pensés dans la problématique d'une « synchronie » théorique[66] : les problèmes du passage et des formes de passage d'un mode de production à un autre sont les problèmes d'une synchronie plus générale que celle du mode de production lui-même, englobant plusieurs systèmes et leurs rapports (selon Lénine, il y avait en Russie au début de la période de transition jusqu'à cinq modes de production coexistants, inégalement développés et organisés dans une hiérarchie à dominante).[67]

Les notions liées à la conception classique de la périodisation sont donc soit abandonnées (comme celle d'époque), soit radicalement redéfinies (comme celle de période de transition et, par conséquent, celles de crise ou de révolution). Il en va de même de le concept d'événement, qui ne peut plus être « ramené à l'unique critère de la *brièveté* (de la soudaineté), donc presque cantonné dans la sphère des événements politiques »[68]. Comme nous l'avons dit au point précédent, malgré les indéniables progrès des historiens (Labrousse ou les historiens des *Annales*) en direction d'une distinction rigoureuse entre différentes temporalités historiques, celle-ci resterait insuffisante car « tout entière "rabattue" sur la linéarité du temps »[69]. Le critère empirique de la durée ne peut pas plus définir ce qui est de l'ordre de l'événement que ce qui est de l'ordre de la structure, *a fortiori* si l'on renvoie chacun d'eux à des instances différentes (la politique dans le premier cas ; l'économie, ou la géographie comme chez Braudel, dans le second). En réalité, il n'y a pas de partition entre événements et structures : chaque niveau doit être conçu, à la fois et d'un même mouvement, comme « structuré »[70] et comme lieu d'événementialité. Car il ne s'agit pas de partir de la masse indifférenciée des faits peuplant le cours du temps pour ensuite déterminer, en fonction de leur importance, ceux qui s'avéreraient dignes d'être des « événements historiques » (en particulier ceux qui marqueraient une scansion du processus historique), et dégager sous la surface des « non-événements, c'est-à-dire des *événements longs*, des *permanences de longue durée* (que l'on baptise à tort du nom de "structures") »[71]. Comme l'écrit Althusser dans l'annexe à « Contradiction et surdétermination »,

> ce qui fait que *tel* événement est *historique,* ce n'est pas qu'il soit un *événement,* c'est justement son

64 *Ibid.*, p. 430.
65 *Ibid.*, p. 567.
66 Celle des rapports internes à chaque mode de production comme à ceux qui se tissent entre eux : « toute théorie est synchronique dans la mesure où elle expose un ensemble systématique de déterminations conceptuelles » (*ibid.*, p. 554).
67 *Idem.*
68 *Ibid.*, p. 427.
69 *Idem.*
70 Voir chapitre 4) II) 1).
71 *Ibid.*, p. 548.

> *insertion dans des formes elles-mêmes historiques,* dans *les formes* de l'historique comme tel (les formes de la structure et de la superstructure). (…) Un événement qui tombe sous ces formes, qui a de quoi tomber sous ces formes, *qui est un contenu possible pour ces formes,* qui les affecte, qui les concerne, les renforce ou les ébranle, qui les provoque ou qu'elles provoquent, voire choisissent ou sélectionnent, voilà *un événement* historique.[72]

Autrement dit, du point de vue de la science de l'histoire, l'« événement historique » est construit comme tel par son insertion dans les « formes de l'histoire » c'est-à-dire par son lien avec un concept propre à cette science (base, superstructure, mode de production, les différentes instances, etc.).

Cette critique des modalités classiques de périodisation, comme de celles proposées par les nouveaux historiens, est cependant problématique à de nombreux égards. Elle semble décorréler trop radicalement les concepts historiques du cours des événements tel qu'on peut l'appréhender empiriquement. La théorie des différents modes de production et de leurs éventuelles succession est menacée de formalisme tant pour ce qui concerne les différentes combinaisons possibles entre les instances, que pour les lois de coexistence entre modes de production. Les modes de production apparaissent comme définis d'une manière parfaitement an-historique, à partir d'un ensemble restreint de traits caractéristiques, si bien que l'on pourrait s'attacher à retrouver n'importe quel mode de production en n'importe quelle situation historique. Par ailleurs, les rapports entre les différentes instances, et entre leurs temporalités respectives, au sein de la totalité complexe qu'est un mode de production semblent très largement indéterminés : on n'en connaît vraisemblablement que la hiérarchie de dominance et d'efficace. De plus, comme l'écrit Ellen Meiksins Wood, « les déterminations structurales du mode de production n'ont aucun rôle explicatif dans la mesure où elles ne reflètent pas la logique des processus historiques et sociaux existant réellement »[73]. Puisque les différentes instances peuvent être en décalage au sein d'un mode de production donné et puisqu'une formation sociale concrète combine différents modes de production, les rythmes des différents ordres de phénomènes (politique, économique, idéologique, etc.) qui caractérisent cette dernière ne peuvent pas être pensés dans leur unité complexe à l'aide de la notion de mode de production. Comme le note Pierre Vilar, la conception structuralo-marxiste ne résout donc en rien le problème du pluralisme des durées[74]. On peut même considérer qu'elle l'approfondit en distinguant entre les temporalités des différentes instances d'un mode de production d'une part, et celles des différents ordres de phénomènes

72 Althusser, Louis, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 2005, p. 126.

73 Meiksins Wood, Ellen, *The Retreat from Class. A New « True » Socialism*, Londres/New York, Verso, 1986, p. 76.

74 « (…) je dois à Louis Althusser de lui avouer ma stupéfaction déçue quand j'ai vu ses propositions sur la "conception marxiste de la totalité sociale" se conclure non seulement sur la "possibilité", mais sur la "nécessité" d'en revenir au découpage de l'histoire en plusieurs "histoires". Si quelque chose sent l'empirisme, c'est bien ce pluriel. Pour l'histoire-connaissance, il autorise toutes les vieilles prétentions des "spécialistes" » (Vilar, Pierre, « Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser », *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, 28e année, n° 1, 1973 p. 176).

d'une formation sociale concrète de l'autre[75]. En ce sens, elle est peu utile aux historiens, et ignore ce qui pouvait être heuristique, malgré leurs limites, dans les périodisations traditionnelles[76]. Enfin, pour ces différentes raisons, une telle conception semble bien loin de donner aux acteurs historiques une meilleure « maîtrise » du sens de leur passé, de leur présent et de leur avenir.

Pour ces raisons, la critique althussérienne de la périodisation présente à nos yeux un paradoxe. L'un de ses enjeux est en effet de mettre la science marxiste de l'histoire à l'abri de l'historicisme, et du révisionnisme vers lequel ce dernier est suspecté de tendre dans la mesure où l'émergence d'une nouvelle époque exigerait vraisemblablement un nouvel appareil conceptuel. Mais elle s'expose à une dissolution pluraliste de la notion d'époque, voire de l'unité de la totalité sociale, ainsi qu'à une séparation entre théorie et pratique : elle sape donc un certain nombre d'éléments essentiels du marxisme. Nous nous efforcerons de montrer aux chapitres 3 et 4, notamment en reconstruisant dans ce dernier les réponses que Gramsci aurait pu apporter aux objections althussériennes, que l'historicisme « vertébré » de Gramsci permet pour sa part de concilier une pensée de la spécificité des situations historiques et des constantes épocales, et de faire droit à la complexité des temporalité et rythmes au sein du processus historique, sans pour autant tomber dans un quelconque « révisionnisme ». De même, en particulier avec la notion de bloc historique que nous étudierons au chapitre 5, les *Cahiers de prison* offrent plusieurs pistes pour concevoir une totalité historique qui, sans être ni réductionniste ni expressive, échappe au pluralisme et est dotée d'une plus grande consistance que la totalité telle que la redéfinit Foucault.

II) Postmodernisme, postmarxisme et refoulement de l'histoire

1) Jameson et les paradoxes du postmodernisme

Par-delà les quelques remises en cause ou redéfinitions de la périodisation classique que nous venons d'examiner, on peut estimer que la vision du processus historique comme succession de totalités épocales occupe une place ambivalente dans le milieu intellectuel et culturel contemporain. D'une part, la « condition post-moderne est censée correspondre à un abandon des « grands récits (…) comme la dialectique de l'Esprit, l'herméneutique du sens, l'émancipation

75 Pour une telle critique développée à l'occasion d'une lecture de Poulantzas, voir Meisksins Wood, Ellen, *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 54-7.

76 « Disons qu'après l'avoir dégagée des mythes, l'histoire tend spontanément à systématiser la chrono-logie. Il est curieux qu'on le lui reproche. Car, dès après la Révolution, l'école française tente de le faire à partir du concept de *classes sociales*. Et notre périodisation scolaire (Antiquité, Moyen Age, Temps modernes, Temps contemporains) traduit la succession des trois *modes de production* dominants, les Temps modernes correspondant à la préparation du troisième par le triomphe de l'économie marchande. C'est européocentriste, mal conceptualisé, naïvement découpé aux "événements-mutations" chers à Althusser (1492, 1789). Mais cela rassure sur la convergence à attendre entre "approches" pratiques et "constructions" de la théorie » (*ibid.*, p. 180).

du sujet raisonnable ou travailleur, le développement de la richesse »[77], au profit – du moins peut-on l'espérer – d'une ouverture à la pluralité de jeux de langages incommensurables. Dans cette perspective, toute appréhension totalisante du processus historique ou même d'une seule époque semble suspecte. Pour autant, même chez Lyotard qui s'en tient principalement à des considérations épistémologiques, le « postmoderne » est bel et bien une époque succédant à la modernité : « notre hypothèse de travail est que le savoir change de statut en même temps que les sociétés entrent dans l'âge dit postindustriel et les cultures dans l'âge dit postmoderne »[78]. Et il s'appuie à ce propos sur les travaux d'Alain Touraine[79] ou de Daniel Bell[80]. Autrement dit, comme l'a remarqué Fredric Jameson, une théorie diagnostiquant ou prophétisant l'advenue d'une ère post-moderne « paraît nécessairement imparfaite ou impure : en raison (…) de la contradiction qu'il y a à ce que tout ce qui est pour Oliva[81] (ou Lyotard) significatif dans la disparition des "grands récits" soit nécessairement formulé sous une forme narrative »[82].

Plus précisément, si l'on suit Jameson, l'un des « traits ou caractères semi-autonomes et relativement indépendants »[83] que présente le postmodernisme[84] – cette logique culturelle du capitalisme tardif, désigné également par les expressions de « capitalisme multinational, société du spectacle ou de l'image, capitalisme des médias, système-mondial »[85] – est la perte du « sens du passé »[86], la « surdité à l'Histoire »[87] ou encore la « crise de l'historicité »[88]. La perte de toute véritable capacité à se représenter le processus historique, à penser ses ruptures fondamentales et encore plus à se projeter dans un avenir qualitativement nouveau (« l'angoisse de l'utopie »[89]), s'accompagne d'un accent mis sur la prolifération des différences particulières aux dépens des « abstractions périodisantes ou totalisante »[90], et d'une prédominance du spatial sur le temporel : « on nous a souvent répété que nous habitions désormais le synchronique plutôt que le diachronique, et je pense que l'on peut soutenir, au moins empiriquement, que notre vie

77 Lyotard, Jean-François, *La condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1979, p. 7.
78 *Ibid.*, p. 11.
79 Touraine, Alain, *La société postindustrielle*, Paris, Denoël, 1969.
80 Bell, Daniel, *Vers la société post-industrielle* [1973], Paris, Robert Laffont, 1976.
81 Bonito-Oliva, Achille, *Italian Transavantgarde,* Milan, Politi Editore, 1978.
82 Jameson, Fredric, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif* [1991], Paris, éditions de l'École nationale supérieure des Beaux-Arts, 2007, p. 18.
83 *Ibid.*, p. 17.
84 Les autres traits remarquables sont : une « *depthlessness*, une nouvelle superficialité qui trouve ses prolongements dans la "théorie" contemporaine et dans une toute nouvelle culture de l'image, du simulacre » ; « une tonalité émotionnelle d'un nouveau genre » que Jameson conçoit à l'aide de la notion d'« intensités » ; « les relations profondes et constitutives » que les différents relevés « entretiennent avec les nouvelles technologies, elles-mêmes figures d'un nouveau système économique mondial » (*ibid.*, p. 40).
85 *Ibid.*, p. 27.
86 *Ibid.*, p. 431.
87 *Ibid.*, p. 17.
88 *Ibid.*, p. 63.
89 *Ibid.*, p. 459.
90 *Ibid.*, p. 474.

quotidienne, notre expérience psychique, nos langages culturels, sont aujourd'hui dominés par les catégories de l'espace plutôt que par les catégories du temps comme c'était le cas dans la période précédente du haut modernisme »[91]. Notons que François Hartog, avec une conceptualité différente, émet un diagnostic similaire : la situation contemporaine manifeste une nette prédominance du présentisme, opposé au « régime d'historicité »[92] futuriste polarisé par l'attente du nouveau, qui caractérisait l'époque moderne (s'étendant entre les dates symboliques de 1789 et de 1989)[93]. Chez Hartog, cela implique un nouveau rapport au passé car il ne s'agit plus de le redécouvrir et de prendre la mesure de sa différence avec la situation actuelle, mais de le commémorer : en ce sens, il ne survit que par les subjectivités présentes. Pour Jameson, si la valorisation de la mémoire et de la subjectivité restent des traits culturels modernistes, en régime postmoderne le passé est également considéré comme dépendant du et relatif au présent[94] : pour « une société privée de toute historicité » son « passé putatif n'est guère plus qu'un ensemble de spectacles poussiéreux »[95], de simulacres, sécrétés et reconfigurés au gré des caprices actuels. De ce fait, aucune représentation périodisée du processus historique ne peut acquérir une véritable consistance, et encore moins constituer un fondement stable pour l'action collective[96].

On retrouve alors le paradoxe signalé plus haut. Car à l'époque postmoderne, pourtant censée être celle de la dissolution de l'histoire et de la périodisation, les diagnostics épocaux, surtout lorsqu'ils portent sur la spécificité historique de l'époque moderne, foisonnent. Mike Savage remarque ainsi la prégnance dans la théorie sociale contemporaine (surtout britannique) d'une « conception narrative de la temporalité qui sépare clairement un passé et un présent : auparavant nous vivions dans une société industrielle / capitaliste / moderne, maintenant nous vivons dans une société post-industrielle / désorganisée / post-moderne / post-fordiste / globalisée / détraditionnalisée / individualisée / du risque / en réseaux, etc. »[97]. D'après lui, ce schéma qu'il nomme « épocalisme » s'oppose à l'« évolutionnisme » autrefois dominant, terme par lequel il désigne les conceptions qui pensaient le nouveau en continuité avec l'ancien, comme la maturation d'éléments existant déjà dans le passé. Mais l'accent mis sur la discontinuité du présent par l'épocalisme n'implique pas plus que l'évolutionnisme un rejet de l'historicité et d'une

91 *Ibid.*, p. 55.

92 Pour Hartog, le « régime d'historicité » constitue « la modalité de conscience de soi d'une communauté » (HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Le Seuil, 2003, p. 19).

93 « Aujourd'hui la lumière est produite par le présent lui-même, et lui seul. En ce sens […], il n'y a plus ni passé ni futur, ni temps historique, s'il est vrai que le temps historique moderne s'est trouvé mis en mouvement par la tension créée entre champ d'expérience et horizon d'attente (*ibid.*, p. 217).

94 Rapport au passé qui entretient un air de famille frappant avec la thèse néo-idéaliste de la « contemporanéité de l'histoire ». Voir chapitre 1) I) 3).

95 JAMESON, Fredric, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, *op. cit., p. 58*.

96 À nouveau, nous retrouverons une certaine similarité avec l'historicisme crocien : voir chapitre 1) I) 7).

97 SAVAGE, Mike, « Against Epochalism : An Analysis of Conceptions of Change in British Sociology », *Cultural Sociology*, vol. 3, n° 2, juillet 2009, p. 218.

appréhension totalisante de la réalité socio-historique[98].

Savage relève un autre paradoxe lié à l'épocalisme. L'idée, qui est mise en œuvre dès 1958 par Galbraith dans *The Affluent Society*[99], d'une différence qualitative entre le nouveau (déjà atteint ou imminent) et le passé, ne cesse d'être reprise jusqu'à nos jours dans des théories différentes, qui discernent chacune des ruptures censées être définitives : l'affirmation de l'innovation radicale devient « un point de stabilité »[100]. Au risque d'être schématiques, nous pouvons d'ailleurs considérer les deux paradoxes comme symétriques : la dissolution postmoderne de l'historicité se retourne en historicité absolue de l'épocalisme, en grand récit de la fin des grands récits ; l'affirmation épocaliste d'une nouveauté historique absolue semble se diffracter en une multiplicité de différences inessentielles.

Il nous semble que Jameson parvient à échapper à ces deux paradoxes (même s'il ne formule pas explicitement le second), en évitant d'adopter une conception homogénéisante des époques historiques, et du postmodernisme en particulier. C'est pour cela qu'il le caractérise, comme nous l'avons vu par différents « traits ou caractères semi-autonomes et relativement indépendants »[101], ce qui nous semble également être la méthode adoptée par Gramsci, notamment dans ses réflexions sur la modernité que nous examinerons au chapitre 7. De plus, penser le postmodernisme comme la logique culturelle d'un nouveau stade du capitalisme – même si cela pourrait laisser penser que l'on reconduit l'idée d'une expression culturelle de la base économique – permet de faire droit à son originalité sans pour autant l'absolutiser : « il faut réaffirmer encore et encore (…) l'idée d'une périodisation, à savoir que le postmodernisme n'est pas la dominante culturelle d'un ordre social entièrement nouveau (dont la rumeur, sous le nom de "société postindustrielle", courut dans les médias il y a quelques années) mais seulement le reflet et le concomitant d'une modification de plus du capitalisme lui-même »[102]. Enfin, il considère le postmodernisme comme la « logique culturelle dominante » mais non exclusive de cette nouvelle période, comme sa « norme hégémonique »[103] :

> Je suis très loin de penser que la production culturelle actuelle est, dans sa totalité, « postmoderne » au sens que je vais attribuer à ce terme. Le postmodernisme est pourtant le champ de forces où des élans culturels très différents (que Raymond Williams a utilement qualifiées de formes « résiduelles » ou « émergentes » de production culturelle) doivent se frayer un chemin. Si nous ne parvenons pas à acquérir un sens général de dominante culturelle, nous retombons dans une vision de l'histoire actuelle comme pure hétérogénéité, différence aléatoire, coexistence de multiples forces distinctes dont l'effectivité est indécidable.[104]

98 Contrairement à un schéma cyclique (par exemple chez Giovanni Arrighi), à l'insistance mise sur la répétition ou la reproduction de certaines configurations (par exemple chez Bourdieu) ou encore à l'idée d'irruption d'un événement exogène (révolution politique, industrielle, etc.).

99 GALBRAITH, John K., *L'ère de l'opulence*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

100 SAVAGE, Mike, « Against Epochalism », *art. cit.*, p. 218.

101 JAMESON, Fredric, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, *op. cit.*, p. 17.

102 *Ibid.*, p. 19.

103 *Ibid.*, p. 39.

104 *Idem.*

Autrement dit, c'est grâce à la notion d'hégémonie que Jameson peut penser l'unité des époques, et donc certaines cohérences au sein du processus historique, d'une manière non réductionniste et non homogénéisante. Il nous semble significatif que l'influence de Gramsci – « le penseur du marxisme occidental dont Jameson s'est le moins inspiré »[105] – s'exerce sur ce point. Précisons toutefois que cette influence est médiatisée par la lecture de Raymond Williams[106], qui la restreint au domaine culturel et idéologique, et se rend ainsi en partie aveugle à la dimension économique de l'hégémonie[107], et à tout ce que cette notion peut apporter pour concevoir d'une manière dialectique les rapports entres éléments structurels et superstructurels, notamment du fait de son lien intrinsèque avec celle de bloc historique[108], ce qui nous semble parfois faire défaut chez Jameson.

Certaines tâches se dessinent donc à l'issue de ce bref parcours à travers les analyses jamesoniennes du postmodernisme : penser le processus historique à la fois dans sa continuité et ses discontinuités ; faire droit à l'hétérogénéité des phénomènes étudiés sans abandonner toute perspective totalisante ; parvenir à une conception adéquate des articulations entre base économique et logique culturelle. Cela est requis pour des raisons théoriques (notamment les paradoxes que nous avons relevés), mais est également lourd d'enjeux pratiques :

> Je crois qu'il sera (…) politiquement fructueux, et cela constituera toujours une forme modeste de vraie politique en soi, de prêter justement une attention vigilante à ces symptômes comme le déclin de la visibilité de la dimension globale, la résistance idéologique au concept de totalité, et ce rasoir épistémologique du nominalisme postmoderne qui coupe à ras les abstractions apparentes telles que le système économique et la totalité sociale, si bien que le « purement particulier », éclipsant le « général » (sous forme de mode de production), se substitue à une anticipation du « concret ».[109]

Retrouver une certaine profondeur historique « quand on est immergé dans l'immédiat »[110], « au moment où la conception même de la périodisation historique apparaît des plus problématiques »[111], est donc un élément essentiel si l'on veut espérer reconquérir une certaine « maîtrise » de l'histoire par ses acteurs eux-mêmes[112]. Nous tâcherons de montrer dans ce travail que les réflexions consignées dans les *Cahiers de prison* peuvent être utiles pour avancer dans cette direction.

---

105 ANDERSON, Perry, *Les origines de la postmodernité* [1998], Paris, Les Prairies ordinaires, 2010, pp. 102-3.

106 WILLIAMS, Raymond, *Marxism and Litterature*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1977, « Hegemony », pp. 108-114.

107 Voir chapitre 6) I) 2).

108 Défini comme l'unité dialectique de la structure et des superstructures : voir chapitre 5) I) 2).

109 JAMESON, Fredric*, Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif, op. cit.*, pp. 458-9. De même : « la reconstruction historique, le postulat de caractérisations et d'hypothèses globales, l'abstraction à partir de la "confusion bourdonnante et florissante", de l'immédiateté, représentent donc toujours une intervention radicale dans l'ici et la promesse d'une résistance à ces fatalités aveugles » (*ibid.*, p. 551).

110 *Ibid.*, p. 550.

111 *Ibid.*, p. 36.

112 « (…) nous voulons tous effectivement "maîtriser" l'histoire de quelque manière cela s'avère possible ; échapper au cauchemar de l'histoire – la conquête par les êtres des "lois" de la fatalité socioéconomique en apparence aveugles et naturellement autrement – reste l'irremplaçable testament de l'héritage marxiste, dans quelque langage qu'on l'exprime » (*ibid.*, p. 474).

2) Philosophie de l'histoire et post-marxisme

Le « post-marxisme », du moins celui dont Ernesto Laclau et Chantal Mouffe se revendiquent[113], peut être défini par l'élimination de tout ce qui dans le marxisme relevait de la philosophie de l'histoire, sous ses deux versions, hégélienne et déterministe. Or il nous semble que ce refoulement de l'histoire au parfum postmoderne aboutit à des conséquences théoriques difficilement soutenables, qui présentent un « air de famille » avec les paradoxes que nous avons étudiés au point précédent.

Leur rejet de toute philosophie de l'histoire prend la forme d'une critique du schéma marxiste orthodoxe, qu'ils caractérisent à partir de quatre éléments : *essentialisme* en ce que les agents de l'histoire sont des classes sociales, caractérisées par une essence stable, fixe et déterminée malgré d'inévitables variations historiques ; *économisme* étant donné que cette essence est définie en termes économiques, et correspond à une place dans les rapports de production ; *déterminisme* puisque la lutte de ces classes débouchera nécessairement, à un moment ou à un autre, sur un résultat prévu à l'avance ; *étapisme* dans la mesure où ces résultats successifs sont liés entre eux d'une manière linéaire, les différentes époques étant conçues comme autant d'étapes d'un processus historique unifié, la dernière d'entre elles étant celle de la société sans classes où la société retrouverait sa plénitude et deviendrait transparente à elle-même. D'après Laclau et Mouffe, ce schéma est lié aux concepts de contradiction et de dialectique. La lutte de la bourgeoisie et du prolétariat est ainsi conçue comme la lutte de deux éléments contradictoires, qui s'entre-définissent réciproquement (possession/exclusion de la propriété des moyens de production) et sont donc à la fois indissociables et opposés l'un à l'autre. Cette contradiction est supposée tendre inéluctablement vers sa propre résolution : l'étape historique suivante semble déjà visible dans l'étape actuelle. Le prolétariat est censé être l'agent de la résolution absolue des contradictions, permettant d'aboutir à la totalité harmonieuse en question. Dans son essence, son être social, serait inscrite la tâche historique de réconcilier l'humanité avec elle-même : en ce sens, il servirait les intérêt de tous les êtres humains, et serait une classe universelle.

Laclau et Mouffe cherchent au contraire à penser la formation d'une volonté collective plurielle à partir d'une multiplicité d'acteurs, en s'appuyant en particulier sur les réflexions de Gramsci et sur la notion d'hégémonie[114]. Cette dernière laisse en effet penser que les identités des sujets socio-historiques ne sont pas données hors du champ des interactions politiques (postulat essentialiste), mais se constituent au contraire par l'articulation de revendications diverses, dans le cadre d'un « antagonisme » contre d'autres acteurs, évidemment exclus de cette articulation.

113 Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale* [1985], Paris, Les Solitaires intempestifs, 2009, pp. 20-21.

114 Nous reviendrons sur la lecture de Gramsci par Laclau et Mouffe, dans le chapitre 2) II) 4).

Certaines de ces revendications acquièrent « l'hégémonie » sur les autres, c'est-à-dire qu'elles parviennent à représenter, au-delà de leur contenu particulier, l'ensemble complexe des demandes articulées. Au cours de la révolution de 1917, les bolcheviks sont par exemple parvenus à hégémoniser, dans le cadre de l'antagonisme contre l'autocratie tsariste et la guerre impérialiste, de nombreuses autres revendications (fin de la guerre, droit à la terre pour les paysans, droit des nationalités opprimées, demandes féministes, etc.). Les revendications en question s'entre-définissent par leurs rapports différentiels, comme les signes d'une langue pour Saussure. La relation d'antagonisme elle-même participe à cette définition réciproque des termes en jeu : l'antagoniste doit être conçu comme un « extérieur constitutif »[115], dans le sens où c'est nécessairement en s'opposant à un « eux » que le « nous » s'institue comme tel. En effet, chaque « nous » n'est qu'une multiplicité de traits distinctifs et de revendications particulières ; son unité et son homogénéité relatives ne peuvent donc lui venir que de l'extérieur, c'est-à-dire d'un rapport différentiel qu'il entretient avec un élément extérieur, qui est précisément l'élément antagoniste. Enfin, ce rapport d'antagonisme n'est pas lui-même donné, mais est une construction : l'identité des ennemis n'est pas plus pré-définie que celle des alliés, et chacun de ces termes prend sens dans des configurations politiques contingentes et réversibles. Ainsi, alors qu'en 1917 l'antagonisme structurant le champ socio-politique russe étant indiscutablement celui entre le tsarisme et la majorité du peuple, en 1916 le tsar et son peuple étaient unis par la guerre contre l'ennemi étranger. Il découle de ces réflexions que l'identité des acteurs collectifs ne dérive donc plus de leur « essence », mais d'une articulation contingente de demandes différentes, dans le cadre de rapports d'antagonisme déterminants, qui sont eux-mêmes sélectionnés d'une manière contingente. Or, si l'on fait tomber l'essentialisme, tout l'édifice de la philosophie de l'histoire marxiste s'effondre : l'économie ne peut évidemment suffire à définir unilatéralement les identités socio-historiques ; les événements ne suivent plus un cours pré-déterminé, mais sont bien plutôt livrés à la contingence des articulations et des antagonismes ; tout étapisme devient hors de propos, l'histoire devant être conçue comme la reconfiguration perpétuelle et imprévisible d'un « champ de discursivité »[116] infini. Et il est également exclu de parler de contradiction ou de dialectique, tout simplement car la notion de « totalité » sociale est un non-sens. La seule manière de former une totalité (un « nous ») est en effet de s'inscrire dans un rapport d'antagonisme avec un extérieur constitutif (un « eux ») : la totalité qui apparaît est donc « détotalisée » par le

115 Cette expression d'inspiration derridienne est introduite dans MOUFFE, Chantal, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte, 1994, p. 153.

116 LACLAU, Ernesto et MOUFFE, Chantal, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 211. On peut parler de « champ de discursivité » dans la mesure où les identités des acteurs collectifs entretiennent entre eux les mêmes rapports de différences signifiantes que les signes d'une langue. Pour Lacau et Mouffe, en définitive, toute réalité socio-historique relève du « discours », dans le sens où il serait absurde de parler d'une entité sociale indépendamment de l'ensemble des rapports qu'elle entretient avec d'autres.

mouvement même qui la constitue, elle ne peut se refermer sur elle-même et jouir de sa plénitude. Autrement dit, ce qui constitue la raison d'être d'une entité collective, son antagoniste, n'est tel que parce qu'il l'empêche aussi de réaliser son identité. Car s'il y a antagonisme, c'est parce que du point du vue du « nous », le « eux » empêche le « nous » de déployer son être : « dans le cas de l'antagonisme (…) la présence de l'"Autre" m'empêche d'être totalement moi-même »[117]. Par exemple, au cours d'une jacquerie, les paysans considèrent que les seigneurs les empêchent d'accomplir leur identité paysanne, du fait de l'oppression qu'ils exercent, de la taxation, des guerres, des famines, etc. La communauté paysanne en lutte ne préexiste pas à cet antagonisme. Elle ne naît comme telle, en tant qu'acteur politique, que par l'antagonisme qu'elle entretient avec les seigneurs, puisque sans cette relation conflictuelle, il n'y aurait qu'un ensemble hétérogène de paysans différents les uns des autres, et non une communauté paysanne cherchant à se réaliser. La totalité à reconquérir est donc un fantasme social qui peut certes avoir des effets réels dans la mesure où les acteurs peuvent le poursuivre, mais qu'il est impossible de réaliser. Or si la notion de totalité est à exclure d'une théorie sociale rigoureuse, celles de contradiction (scissions de la totalité) et de dialectique (reconfigurations processuelles de la totalité contradictoire) perdent toute pertinence. En outre, parce qu'elles tendent à nier la différence constitutive du social, les théories mobilisant ces concepts, le marxisme en premier lieu, risquent d'être instrumentalisées par des projets politiques totalitaires : de la totalité au totalitarisme il n'y a qu'un pas. Il convient au contraire de reconnaître que toute identité est partielle, historique et précaire. La politique se définit précisément par le fait de former les identités des acteurs collectifs, et en définitive de les faire accéder à l'existence[118], puisqu'il n'y a pas d'être pour les entités socio-politiques en deçà du champ de relations de différences signifiantes qu'elles entretiennent avec les autres et des constructions politiques contingentes auxquelles elles peuvent donner lieu. C'est en ce sens qu'on peut dire que la politique « acquiert le statut d'une ontologie du social »[119]. À partir de cette position philosophique, Laclau et Mouffe proposent un projet politique de « démocratie radicale et plurielle », c'est-à-dire de prise en compte et d'intensification de la prolifération infinie des différences socio-politiques.

À leurs yeux, le pluralisme – pour condenser leur conception en un seul terme – est doté d'un double statut : il s'agit d'une part de la logique ou de l'ontologie invariante du social ; d'autre part d'une stratégie et d'une ligne politique à adopter par la gauche radicale. Car l'émergence des nouveaux mouvements sociaux a définitivement réfuté les prétentions du mouvement ouvrier

117 *Ibid.*, p. 229.

118 « (…) le problème du politique est le problème de l'institution du social, c'est-à-dire de la définition et de l'articulation des relations sociales dans un champ traversé par des antagonismes » (*ibid.*, p. 267).

119 LACLAU, Ernesto, « Psychoanalysis and Marxism » [1987], in LACLAU, Ernesto, *New Reflexions on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso, 1990, p. 96.

traditionnel à incarner par essence l'ensemble des revendications émancipatrices et à réconcilier la totalité sociale – prétentions erronées d'un point de vue théorique mais autrefois dotées d'une certaine crédibilité. Plus fondamentalement,

> la dimension hégémonique de la politique ne s'étend qu'à mesure que s'accroît le caractère ouvert, non clos du social. Dans une communauté paysanne médiévale, le secteur ouvert aux articulations différentielles est minimal et il n'y a, par conséquent, aucune forme d'articulation hégémonique : il y a transition brutale des pratiques répétitives l'intérieur d'un système clos de différences [une hiérarchie de différences socio-politiques solidement établie] aux équivalences absolues quand la communauté se trouve menacée[120]. C'est pourquoi la forme hégémonique de la politique[121] ne devient dominante qu'au début des temps modernes, quand la reproduction des secteurs sociaux se fait dans des conditions de perpétuel changement qui requièrent constamment la construction de nouveaux systèmes de différences.[122]

Comme le remarque Norman Geras dans la critique féroce qu'il fait de leur ouvrage, leurs analyses semblent donc reposer, sinon sur une philosophie de l'histoire inavouée, du moins sur une conception totalisante et simplificatrice de l'histoire moderne, « qui peut être résumée en une expression : extension de l'idée démocratique »[123]. D'après Laclau et Mouffe, le « moment-clé des débuts de la révolution démocratique » se trouve dans la Révolution française, qui « introduit une vraie nouveauté au niveau de l'imaginaire social »[124], ou encore un « nouveau mode d'institution du social » comme ils l'affirment en reprenant une formule de Claude Lefort dont les analyses sur ce point semblent avoir largement inspiré les leurs. Cet événement fondateur a donc inauguré la modernité, et lancé ce processus de long terme qu'est la « révolution démocratique » – les « revendications socialistes » en constituant un moment interne[125] – et dont « l'extension »[126] à de nouveaux domaines de la vie sociale donnera lieu, en une période plus tardive, aux nouveaux mouvements sociaux. Aux yeux de Geras, une telle description de l'époque moderne repose sur le présupposé inavoué « d'une origine ou d'un centre "essentialiste" », similaire à bien des égards au « déploiement progressif de l'Idée » hégélienne[127], puisque tout se passe comme si la démocratie pluraliste, projet politique enfin réconcilié avec l'être intrinsèquement ouvert et contingent du social, constituait le *telos* de la modernité[128].

---

120 L'irruption insurrectionnelle comme lors d'une jacquerie, qui met d'emblée en équivalence tous les acteurs révoltés.

121 Cette forme « hégémonique » de la politique se définit par le fait de mettre en jeu un travail d'articulation des revendications et des identités afin de les mettre en équivalence.

122 *Ibid.*, pp. 249-250.

123 GERAS, Norman, « Post-Marxism ?», *New Left Review*, I/163, mai-juin 1987, p. 80.

124 *Ibid.*, p. 270.

125 *Ibid.*, p. 271.

126 *Ibid.*, p. 277.

127 GERAS, Norman, « Post-Marxism ? », *art. cit.*, p. 80.

128 Slavoj Žižek critique également ce « point de vue évolutionniste pseudo-hégélien » selon lequel « même si la vie sociopolitique et sa structure sont toujours-déjà le résultat de luttes hégémoniques, il reste que c'est seulement aujourd'hui, dans notre configuration historique spécifique – dans l'univers "postmoderne" de la contingence globalisée –, que la nature radicalement contingente-hégémonique des processus politiques se trouve finalement autorisée à "venir/revenir à elle-même", à se libérer de son bagage "essentialiste" » (ŽIŽEK Slavoj, « Tenir la position », in BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto et ŽIŽEK, Slavoj, *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche* [2000], Paris, Le Seuil, 2017, pp. 382-3).

Peut-on tirer des conclusions générales de cette contradiction entre l'analyse historique de Laclau et Mouffe et leurs postulats théoriques ? Nous pensons pouvoir répondre par l'affirmative, dans la mesure cette contradiction est le symptôme du refoulement initial de toute philosophie de l'histoire au profit d'une ontologie politique du social. Cette dernière affirme la contingence et la singularité absolues de toute configuration – de toute « articulation » – socio-historique. En ce sens, elle est également une « ontologie de l'historicité »[129], cherchant à déterminer les conditions trans-historiques de toute historicité. La théorie de Laclau et Mouffe a pour point d'aboutissement un « historicisme absolu »[130], non dans le sens où elle historiciserait la validité de ses propres énoncés (ce que précisément elle ne fait pas), mais parce qu'elle veut établir le fondement théorique consistant sur lequel élaborer un historicisme radicalement indépendant de toute philosophie de l'histoire. Mais dans la mesure où ils caractérisent la modernité comme la période où l'être même du social et de l'historicité se fait jour, et où rien dans leur théorie ne permet de rendre compte du changement historique sinon la pure contingence, l'advenue de cette époque privilégiée est condamnée à être vue soit comme l'effet d'un événement ineffable (la Révolution française se poursuivant en révolution démocratique), soit comme manifestation de l'Idée (celle qui révèle la nature du social en sa vérité). La périodisation, originellement dissoute dans la spécificité radicale de chaque conjoncture, fait retour sous la forme de l'épocalisme le plus massif et le plus idéaliste : paradoxe qui rappelle celui mis en évidence par Jameson à propos du postmodernisme.

Tout porte donc à croire qu'il est plus judicieux de tenir ensemble l'ontologie du social et de l'historicité, et une compréhension d'ensemble du processus historique concret. Nous tâcherons de montrer au chapitre 2 que c'est précisément ce que fait Gramsci, qui concilie, malgré d'inévitables tensions, une pensée de la singularité historique et de la multiplicité des rapports sociaux articulés d'une part (aspect sur lequel s'appuient Laclau et Mouffe), et une inspiration hégélienne décelable dans son usage de notions comme celles de contradiction, de totalité et de dialectique de l'autre. L'image complexe de la modernité qui se dégage de ses textes, et que nous étudierons au chapitre 6, nous semble attester de la fécondité de ce cadre d'analyse, notamment si on le compare à celui proposée par *Hégémonie et stratégie socialiste.*

***

129 LACLAU, Ernesto, « La structure, l'histoire et le politique », in *ibid.*, p. 227. Cette expression est introduite dans le cadre d'une critique de l'historicisme mal fondé de Judith Butler : « soit elle aurait dû poser que l'historicité en tant que telle est une construction historique contingente – et qu'il y a par conséquent des sociétés qui ne sont pas historiques et qui sont, par suite, complètement déterminées transcendantalement (donc, l'ensemble du projet de Butler se contredirait lui-même –, soit elle aurait dû fournir une ontologie de l'historicité en tant que telle, une ontologie à travers laquelle une dimension transcendantale-structurelle aurait dû être réintroduite dans son analyse » (*idem*). Laclau identifie sa propre position au deuxième terme de cette alternative, et considère que son propre « historicisme est plus conséquent que celui de Butler » (*ibid.,* p. 345).

130 Sur le sens de ce terme chez Croce, qu'il oppose également d'une manière frontale à toute philosophie de l'histoire, voir chapitre 1) I) 1).

Plusieurs éléments permettent peut-être de mieux comprendre pourquoi l'on trouve dans les *Cahiers de prison* des ressources particulièrement précieuses pour répondre aux apories du postmarxisme, voire du postmodernisme en général. Tout d'abord, une certaine compréhension des écrits de Gramsci, du fait de son anti-économicisme et de sa « sensibilité au multiple »[131], a accompagné la prise de distance de plusieurs penseurs à l'égard du marxisme, ou de certains de ses éléments traditionnels : ce fut évidemment le cas de Laclau et Mouffe, mais aussi à certains égards de Nikos Poulantzas, qu'Ellen Meiksins Wood considère comme un « précurseur » du postmarxisme pour sa théorisation de la « non-correspondance » entre économie et politique[132], et plus généralement des partisans de l'eurocommunisme qui se sont détachés d'une perspective révolutionnaire, du moins telle qu'elle était défendue jusqu'alors.

Ensuite, la pensée gramscienne a été élaborée, dans une large mesure, comme une réponse à ce que l'on peut considérer avec Eric Hobsbawm comme l'une des premières philosophies « post-marxistes »[133] : l'« historicisme absolu » de Benedetto Croce, qui lui aussi cherchait à faire droit à la singularité radicale de chaque situation historique et à se déprendre de toute philosophie de l'histoire, après avoir frayé dans sa jeunesse avec le marxisme puis en avoir proposé une « révision ». Notons par ailleurs que Carlo Ginzburg a pu montrer la profonde influence du néo-idéalisme italien de Gentile et Croce sur un auteur comme Hayden White[134], l'un des représentants les plus emblématiques du « tournant narrativiste » et de la « critique postmoderne nominaliste dont l'idée d'époque a été l'objet »[135]. Nous tâcherons de montrer dans notre chapitre 1 que la philosophie de Croce – de même que l'autre version du néo-idéalisme italien, celle de Gentile – présente le double défaut d'être incapable de fonder une quelconque périodisation consistante du cours historique (elle est en ce sens un « continuisme absolu »), et d'être condamnée par delà ses prétentions historicistes à faire resurgir des abstractions a-historiques et spéculatives comme l'Esprit et ses moments distincts, et en définitive une philosophie de l'histoire continuiste inavouée, escamotant les antagonismes sociaux et les ruptures fondamentales[136].

En troisième lieu, l'hypothèse selon laquelle Gramsci aurait en quelque sorte été immunisé contre le « *linguistic turn* », qui a touché la philosophie et les sciences sociales et a en particulier

131 Domenici, Leonardo, « Unificazione e pluralità in Gramsci », *Critica marxista*, 1989, n°5 (septembre-octobre), p. 75.

132 Meiksins Wood, Ellen, *The Retreat from Class*, *op. cit.*, pp. 25-46.

133 Hobsbawm, Eric, *L'ère des empires. 1875-1914* [1987], Paris, Fayard, 1989, p. 345. Voir également Morton, Adam D., *Unravelling Gramsci. Hegemony and Passive Revolution in the Global Economy*, Londres/Ann Arbor, Pluto Press, 2007, p. 90.

134 Ginzburg, Carlo, « Tactiques et pratiques de l'historien. Le problème du témoignage : preuve, vérité, histoire », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 7, 2004/3, p. 99.

135 Tosel, André, *Un monde en abîme. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Kimé, 2008, p. 163. Parmi les représentants de ce courant, Tosel cite notamment, aux côtés de White, Veyne, De Certeau, Foucault et Lyotard.

136 « Il faut voir si, à sa manière, l'historicisme crocien ne serait pas une forme habilement masquée d'histoire à dessein » (C10 II §41 xvi, p. 126 [août-décembre 1932]).

sapé les fondements de la pensée dialectique d'ascendance hégélienne, mérite d'être examinée. En effet, tout porte à croire que ses études de « philologie » (de linguistique) ont joué un rôle dans la formation de certains de ses concepts, celui d'hégémonie en particulier, voire que sa pensée dans son ensemble en est imprégnée[137]. Autrement dit, l'application d'un paradigme linguistique aux notions d'identité, de totalité, d'unité, etc., aurait déjà produit ses effets, du moins partiellement, dans les *Cahiers de prison*.

Enfin, en raison de son analyse de l'américanisme, Gramsci a pu être considéré comme un prédécesseur de l'épocalisme[138], comme posant les bases théoriques des théories ultérieures du fordisme et du post-fordisme, voire des théories du postmodernisme[139]. Comme nous le verrons au chapitre 8, Gramsci est bien attentif aux innovations historiques représentées par l'américanisme (massification, organisation, rationalisation, etc.), mais il n'érige pas ce dernier en principe d'une époque radicalement nouvelle : il s'agit à ses yeux d'une configuration particulière du capitalisme, en rivalité avec d'autres projets hégémoniques (notamment le fascisme et le régime soviétique). Il observe une relative pacification sociale mais, loin de l'interpréter comme le signe d'un dépassement définitif de la lutte des classes qui marquerait une sortie de la modernité, il en rend compte à partir du rapport de force entre les acteurs socio-politiques en présence. De même, le faible développement des superstructures qui marque la situation américaine ne vaut que pour une phase circonscrite et n'est évidemment pas synonyme de « fin des idéologies ». L'américanisme constitue une pointe avancée de la modernité technique et économique, dans une situation où la modernité politique (la démocratie en premier lieu) est contestée par certaines forces (notamment par le fascisme et le nazisme) et plus que jamais prise en charge par d'autres (le mouvement ouvrier, et les mouvements d'émancipation des subalternes en général). Si le terme de postmodernité n'a aucune pertinence pour comprendre les réflexions des *Cahiers de*

137 « Depuis le travail pionnier de Franco Lo Piparo et des travaux plus récents il est acquis non seulement que Gramsci a opéré le "tournant linguistique" (ou linguistic turn) dans ses travaux de politique et de sciences sociales, mais que ceux-ci représentent foncièrement une conversion sociologique de topoï centraux de ses études de sciences du langage » (Jablonka, Frank, « Gramsci reloaded dans la condition postcoloniale : identité nationale et désidentification dans le "linguistic turn" », *Actuel Marx*, n° 52, 2012/2, p. 149).
On doit à Franco Lo Piparo le premier ouvrage défendant cette approche (voir Lo Piparo, Franco, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Rome/Bari, Laterza, 1979). Bien que ce travail mette l'accent d'une manière unilatérale sur l'ascendance linguistique des concepts gramsciens, et qu'il l'oppose à d'autres « sources » comme le marxisme et le léninisme en particulier, il a été le premier d'une série d'études sur la question de la langue et de la linguistique chez Gramsci, qui se poursuit jusqu'à nos jours, et que nous mobiliserons pour certaines au chapitre 2) III).

138 Savage, Mike, « Against Epochalism », *art. cit.*, p. 222.

139 Gramsci « tenta d'appréhender la nature de la consolidation ou des contre-révolutions capitalistes dans l'entre-deux-guerres. En fait, l'entreprise de Jameson a pour seul précédent, au sein de cette tradition, les remarques de Gramsci sur le fordisme. Ce n'est pas un hasard si elles ont suscité tant de débats après la Seconde Guerre mondiale, ou donné lieu, dans les années 1970 et 1980, à diverses tentatives visant à décrire les traits caractéristiques du "post-modernisme" » (Anderson, Perry, *Les origines de la postmodernité*, *op. cit.*, p. 103). Anderson précise toute fois que « malgré leur puissance et leur originalité, les idées de Gramsci sur le fordisme (…) demeuraient laconiques et désorganisées. En un sens, leur épochalité était problématique : en avance sur leur temps sous bien des aspects, en retard sous certains autres, ces notes ne se sont avérées réellement fécondes qu'*a posteriori* » (*idem*).

prison, Gramsci ne dissout cependant pas l'originalité de son époque dans une vision uniforme de la modernité : tout en relevant de cette dernière, le contemporain en est un moment spécifique, caractérisé par la crise, et par les bifurcations historiques qu'elle rend possibles.

III) La question de l'histoire chez Gramsci

1) L'histoire dans le projet des *Cahiers de prison*

Gramsci est arrêté le 8 novembre 1926 : tout en restant officiellement le secrétaire général du Parti Communiste d'Italie, et même s'il conserve certains contacts avec ses anciens camarades et avec l'Internationale Communiste, et s'efforce en différentes occasions de les convaincre de ses analyses, il ne peut évidemment plus exercer d'activités de direction. Prenant du recul par rapport aux questions politiques et stratégiques immédiates, il commence en février 1929 la rédaction des *Cahiers de prison*, qui se poursuivra jusqu'en 1937, année de sa mort, malgré de nombreuses difficultés matérielles et problèmes de santé[140].

Or il écrit en ouverture du premier cahier[141] ainsi que dans une lettre du 25 mars 1929 à sa belle-sœur Tatiana Schucht (surnommée Tania)[142] vraisemblablement destinée à être communiquée aux dirigeants communistes italiens en exil[143], que l'un des thèmes fondamentaux de ses réflexions à venir sera la « théorie de l'histoire et de l'historiographie ». Cette expression est un pastiche du titre du célèbre ouvrage de Croce, *Teoria e storia della storiografia*[144] dont la première édition italienne date de 1917[145]. Le fait que Gramsci formule son intention de travailler sur la conception de l'histoire en utilisant le vocabulaire de Croce nous semble significatif : comme nous le verrons au chapitre 1, c'est dans un dialogue serré avec ce dernier, voire en reprenant sa conceptualité pour en proposer une critique immanente puis la subvertir[146], qu'il s'efforcera de résoudre un certain nombre de problèmes théoriques du marxisme, pour aboutir à une

140 Plusieurs biographies de Gramsci sont disponibles : Fiori, Giuseppe, *La vie de Antonio Gramsci*, Paris, Fayard, 1970 ; Davidson, Alastair, *Antonio Gramsci : Towards an Intellectual Biography*, Londres, Merlin Press, 1977 ; Vacca, Giuseppe, *Vita e pensiero di Antonio Gramsci, 1926-1937,* Turin, Einaudi, 2012 ; D'Orsi, Angelo, *Gramsci : una nuova biografia*, Milan, Feltrinelli Editore, 2017 ; Frétigné, Jean-Yves, *Antonio Gramsci. Vivre, c'est résister*, Paris, Armand Colin, 2017.

141 C1, « Notes et remarques », p. 81.

142 « J'ai décidé de m'occuper en priorité et de prendre des notes sur ces trois sujets : 1) l'histoire italienne au XIXe siècle, en m'intéressant spécialement à la formation et au développement des groupes intellectuels ; 2) La théorie et l'histoire de l'historiographie ; 3) L'américanisme et le fordisme » (LP, p. 188).

143 D'après Giuseppe Vacca, en annonçant ce thème de recherche Gramsci « communique en code qu'il veut repenser la conception matérialiste de l'histoire » (Vacca, Giuseppe, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Turin, Einaudi, 2017, p. 58).

144 Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie* [1915], Genève, Droz, 1968.

145 Gramsci travaillait avec la troisième édition, augmentée, de cette œuvre : *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1927.

146 Terme que nous empruntons à Showstack Sassoon, Anne, « Gramsci's Subversion of the Language of Politics », in *Gramsci and Contemporary Politics. Beyond Pessimism of the Intellect*, Londres/New York, Routledge, 2000.

compréhension radicalement nouvelle de ce dernier qu'il désigne comme « philosophie de la *praxis* ». Quoi qu'il en soit, l'importance affirmée de ce thème indique que la question de l'histoire est centrale dans ses écrits carcéraux. Alors que le titre de Croce laissait penser qu'il s'en tenait à une réflexion méthodologique sur l'historiographie[147] la variation que lui fait subir Gramsci est évidemment lourde de sens : il cherche à élaborer une théorie de l'histoire en elle-même.

Autrement dit, parallèlement aux nombreux thèmes historiques traités par les notes des *Cahiers* (Risorgmento, Révolution française, Communes italiennes et Moyen-Âge, Renaissance, Réforme, Lumières, etc.), une réflexion proprement philosophique est consacrée au processus historique – une philosophie de l'histoire en un certain sens. Le statut de cette dernière reste cependant à déterminer. Malgré ce que laissent penser certaines déclarations de Gramsci datant des premiers mois de son emprisonnement[148], alors qu'il pouvait raisonnablement espérer être libéré sous peu et qu'il se devait donc de rester particulièrement prudent dans sa correspondance[149], ses études sur l'histoire sont loin d'être purement « désintéressées ». Il écrit lui-même, en dialogue avec Croce, que « le politique est un historien (non seulement dans le sens qu'il fait l'histoire, mais aussi en ce sens que, œuvrant dans le présent, il interprète le passé » et que « l'historien est un politique et dans ce sens (ce qui apparaît d'ailleurs aussi chez Croce) l'histoire est toujours histoire contemporaine et donc politique »[150]. Pour Alberto Burgio, Gramsci « se consacre à l'analyse historique parce qu'il cherche à comprendre le fonctionnement des formations sociales singulières »[151], dans le but de renforcer les positions des mouvements d'émancipation, notamment des partis communistes et en premier lieu dans la situation italienne. On pourrait ajouter que la saisie du processus historique en ses différentes époques, ainsi que l'examen de phénomènes de consolidation d'une hégémonie, de crise, de transition, etc., permettent d'une part de comprendre certaines sources des configurations socio-politiques contemporaines (les particularités de la formation sociale italienne qui rendent compte du fascisme demandent ainsi, pour être comprises dans toute leur complexité, de remonter jusqu'à l'antiquité romaine), et fournissent d'autre part des cas d'études qui, bien qu'ils ne soient évidemment pas amenés à se répéter à l'identique, sont néanmoins riches d'enseignement et rendent possible l'établissement de comparaisons et d'analogies avec la période actuelle. Par ailleurs, le repérage d'une discontinuité historique (diagnostic d'une crise d'ampleur, entrée de la politique dans l'ère de masse, etc.) peut motiver un tournant stratégique d'ampleur pour une

147 Ce qui en réalité est loin d'être le cas, comme nous le verrons au chapitre 1.

148 « Je suis obsédé par cette idée qu'il faudrait faire quelque chose *für ewig*, selon une conception complexe de Goethe (…). En somme, je voudrais, suivant un plan préétabli, m'occuper intensément et systématiquement de sujet qui m'absorberait et polariserait ma vie intérieure » (Lettre à Tania du 19 mars 1927, LP, p. 53).

149 Voir Vacca, Giuseppe, *Modernità alternative, op. cit.*, pp. 54-61.

150 C10 II §2, p. 48 [première moitié d'avril 1932].

151 Burgio, Alberto, *Gramsci storico. Una lettura dei « Quaderni del carcere »,* Rome/Bari, Laterza, 2003, p. 18.

organisation politique, *a fortiori* si elle est révolutionnaire. Enfin, nous pouvons signaler dès maintenant que l'élaboration d'un certain récit historique apte à donner sens aux événements passés et à ouvrir un horizon pour l'avenir (comme le marxisme) peut jouer un rôle important dans la formation d'une volonté collective œuvrant au présent[152].

La centralité de la question de l'histoire (à la fois sous la forme d'une théorie de l'histoire et d'études concrètes) s'accompagne chez Gramsci d'une réflexion sur l'historicisme. Pour qualifier sa propre pensée (ou la compréhension du marxisme qu'il propose) il reprend de Croce l'expression d'« historicisme absolu »[153], en en changeant le sens. Il nous faudra montrer que cet historicisme réaliste et structuré ne signifie ni la dissolution du processus historique en une succession d'événements radicalement singuliers et en tant que tels absolument insaisissables et imprévisibles, ni son découpage en totalités épocales closes et homogènes. Pour évaluer dans quelle mesure Gramsci parvient à échapper à ces deux écueils symétriques, qui relèvent tous deux aux yeux d'Althusser d'une problématique « historiciste », nous pourrons nous aider du travail de Peter Thomas[154]. Il propose une lecture d'ensemble des *Cahiers de prison*, organisée comme un ensemble de réponses aux critiques soulevées par Perry Anderson dans *The Antinomies of Gramsci* d'une part[155], par Althusser dans *Lire le Capital* de l'autre, sachant que ces deux lignes de critique ont en commun de rabattre la pensée de Gramsci sur l'idéalisme crocien[156]. Outre différents éléments d'interprétation que nous reprendrons à notre compte, au besoin en les amendant ou en les complétant, c'est la méthode de son ouvrage qui nous a inspiré. Ainsi, nos chapitres 2 et 4 partent respectivement des critiques de Laclau et Mouffe, et d'Althusser et de ses disciples. Plus généralement, notre travail cherche également à montrer que la pensée de Gramsci permet de répondre à des défis théoriques contemporains : dans notre cas, le refoulement de toute philosophie de l'histoire qui caractérise les pensées relevant du post-modernisme et du post-marxisme, refoulement qui avait été mis en œuvre une première fois, bien que d'une manière évidemment très différente, par les courants néo-idéalistes italiens (Croce et Gentile).

152 Comme l'écrit Giuseppe Guida, « le considérable travail des *Cahiers* peut être compris comme une extraordinaire tentative de restituer au mouvement ouvrier italien une "mémoire vivante", capable de reconnaître le sens des situations données à travers la connaissance du passé, dans l'attente d'un élan créateur qui confère un sens nouveau à ce qui est » (Guida, Giuseppe, « La "religione della storia". Aspetti della presenza di Bergson nel pensiero di Gramsci », in Giasi F. (dir.), *Gramsci nel suo tempo*, Rome, Carocci, 2008, p. 705).

153 « La philosophie de la *praxis* est l'"historicisme" absolu, la mondanisation et la terrestrité absolue de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire » (C11, §27, p. 235 [juin-juillet – décembre 1932]) ; « l'immanentisme hégélien devient historicisme ; mais il n'est historicisme absolu qu'avec la philosophie de la *praxis*, historicisme absolu ou humanisme absolu » (C15, §64, p. 176 [juin-juillet 1933]).

154 Thomas, Peter D., *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden/Boston, Brill, 2009. Cet ouvrage ayant été récompensé du Deutscher Memorial Prize, un colloque de discussion lui a été consacré par la revue *Historical Materialism*, qui a donné lieu à un numéro spécial : *Historical Materialism*, 22.2 (2014).

155 Anderson, Perry, *Sur Gramsci* [1976], Paris, Maspéro, 1978.

156 Pour Anderson*, voir ibia.,* pp. 66-69 et 84-89. Pour la critique d'Althusser, nous renvoyons au chapitre 4) I).

2) Les études gramsciennes en France

Avant d'en venir aux questions de méthode et aux travaux thématisant la question de l'histoire chez Gramsci, et afin de préciser le contexte de notre projet, disons quelques mots de la situation des études gramsciennes en France. On peut considérer avec André Tosel que lors des années 1965-1980, « celles du dernier débat sur Marx et le marxisme », Gramsci est devenu « momentanément une figure de référence »[157], paradoxalement grâce à la lecture critique qu'en avait proposée Althusser. De cette époque, date l'ouvrage[158] d'inspiration structuralo-marxiste de Christine Buci-Glucksmann[159], qui fait encore autorité à bien égards et qui constitua un élément important des débats de la fin des années 1970 sur l'eurocommunisme[160]. Robert Paris dirige la publication entre 1974 et 1980 des *Écrits politiques* chez Gallimard, avant de s'atteler à celle des *Cahiers de prison* (sortie de ce qui deviendra le volume 3 regroupant les *Cahiers 10, 11, 12 et 13* en 1978), qui se poursuivra jusqu'en 1996. Il s'agit d'une édition intégrale, à l'exception des notes qui connaîtront une seconde rédaction, dont seuls les passages modifiés substantiellement sont indiqués en note. La seule en français à ce jour, elle est d'une grande qualité et est dotée d'un appareil critique très riche. Les années 1965-1980 sont également celles des travaux de Jacques Texier[161], de Hughes Portelli[162], de Maria-Antonietta Macchiocchi[163] et du québecois Jean-Marc Piotte[164]. Entre le tournant des années 1980 et le début des années 2010, les travaux consacrés à Gramsci se font beaucoup plus rares. L'œuvre d'André Tosel constitue une exception à cet égard[165]. Il fut d'ailleurs l'organisateur du seul colloque d'importance s'étant tenu durant cette période, à Besançon en 1989[166].

Depuis le début des années 2010, on assiste à une certaine relance des études gramsciennes : des numéros de revues ont été consacrés au révolutionnaire italien[167] ; plusieurs

157 Tosel, André, *Étudier Gramsci*, Paris, Kimé, 2016, p. 8.

158 Buci-Glucksmann, Christine, *Gramsci et l'État : pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard, 1975.

159 Sur ses différents travaux sur Gramsci, voir Cospito, Giuseppe, « Christine Buci-Glucksmann tra Althusser e Gramsci (1969-1983) », *Décalages*, vol. 2., n° 1, 2016.

160 À ce propos, nous nous permettons de renvoyer à Douet, Yohann, « L'eurocommunisme, Gramsci et les althussériens », *Décalages*, vol 2., n° 1, 2016.

161 Voir notamment Texier, Jacques, *Gramsci*, Paris, Seghers, 1966 ; « Gramsci, théoricien des superstructures », *La Pensée*, n° 139, 1969, pp. 35-60 ; « Rationalité selon la Fin et Rationalité selon la Valeur dans *Les Cahiers de la Prison* », *Actuel Marx*, n° 4, 1988, pp. 97-117 ; « Sur les sens de "société civile" chez Gramsci », *Actuel Marx* n° 9, 1989, pp. 50-68.

162 Portelli, Hugues, *Gramsci et le bloc historique*, Paris, PUF, 1972, et *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974.

163 Macchiocchi, Maria-Antonietta, *Pour Gramsci*, Paris, Le Seuil, 1975.

164 Piotte, Jean-Marc, *La pensée politique de Gramsci*, Paris, Anthropos, 1970.

165 Tosel, André, *Praxis : vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Éditions sociales, 1984 ; *L'esprit de scission : études sur Marx, Gramsci, Lukács*, Besançon, Les Belles Lettres, 1991 ; *Marx en italiques*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1991.

166 Tosel A. (dir.), *Modernités de Gramsci ? Actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989,* Paris, Les Belles Lettres, 1992.

167 Le dossier du numéro 57 d'*Actuel Marx* (1er semestre 2015), « Antonio Gramsci », est dirigé par Riccardo Ciavolella, Romain Descendre, et Jean-Claude Zancarini ; celui du numéro 18 de *Laboratoire italien* (2e semestre 2016), « Gramsci da un secolo all'altro », est dirigé par Romain Descendre et Fabio Frosini ; et celui du numéro

colloques[168] et séminaires[169] ont été organisés dans des institutions prestigieuses ; de nouveaux ouvrages de synthèse[170], volumes collectifs[171], anthologies[172], biographies[173] et traductions de travaux étrangers[174] ont été publiés. En 2015, *Étudier Gramsci* d'André Tosel conclut magistralement les presque cinquante années de recherche qu'il a consacrées à Gramsci[175]. Ce regain d'intérêt pour sa vie comme pour son œuvre, qui touche également le grand public[176], ne doit pourtant pas être surestimé. Elle tarde notamment à se traduire dans des travaux universitaires : ce qui fut à notre connaissance la dernière thèse de philosophie à lui avoir été consacrée, celle d'Évelyne Buissière, a été soutenue il y a près de 30 ans, en 1990[177]. Le diagnostic de Foucault concernant Gramsci demeure particulièrement juste pour la situation française : « c'est un auteur plus cité que réellement connu »[178]. André Tosel écrit que « le silence a duré très longtemps, entrecoupé de quelques contributions spécialisées souvent occasionnelles (…). Un frémissement s'observe (…) ces derniers temps, mas il émane de secteurs de la sociologie politique ou de l'ethnologie, sous le poids grandissant des *Post-cultural* ou des *Subaltern Studies* anglophones. Il ne prend pas encore la forme d'un renouveau plus articulé – philosophique, historique, et politique – d'études gramsciennes ». C'est à un tel renouveau que nous aimerions contribuer par notre travail.

3) Les apports des études récentes en Italie et la méthode diachronique

Le peu de place occupé par Gramsci dans le paysage intellectuel et universitaire français apparaît clairement si l'on prend en considération le nombre de travaux en langue anglaise,

128-2 des *Mélanges de l'École française de Rome* (2016), « Penser l'hégémonie et la subalternité avec Gramsci », est dirigé Niccolò Mignemi.

168 Notamment les colloques internationaux *La « Gramsci Renaissance » : Regards croisés France-Italie sur la pensée d'Antonio Gramsci* qui s'est tenu les 22 et 23 mars 2013 à la Sorbonne, et *La France d'Antonio Gramsci* à l'ENS Lyon les 23, 24 et 25 novembre 2017.

169 Nous pensons au séminaire *Politique Italienne : Lire les Cahiers de prison d'Antonio Gramsci* (2012-2015) organisé à l'ENS Lyon par Romain Descendre et Jean-Claude Zancarini, et au séminaire *L'anthropologie politique et Antonio Gramsci : influences, inspirations et interprétations* (2014-2015) organisé à l'EHESS par Riccardo Ciavolella et Gianfranco Rebucini.

170 Hoare, George et Sperber, Nathan, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, 2013.

171 Caloz-Tschopp M-C., Felli R. et Chollet A. (dir.), *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris, Kimé, 2018.

172 Keucheyan, Razmig (dir.), *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, La Fabrique, 2011.

173 Frétigné, Jean-Yves, *Antonio Gramsci. Vivre, c'est résister*, *op. cit.*

174 Lo Piparo, Franco, *Les deux prisons de Gramsci*, Paris, CNRS Éditions, 2014.

175 Tosel, André, *Étudier Gramsci*, *op. cit.*

176 Brustier, Gaël, « Pourquoi citent-ils tous Gramsci ? », *Slate*, 24 janvier 2017, en ligne : http://www.slate.fr/story/130298/antonio-gramsci-explique. Pour des exemples d'ouvrages de vulgarisation utilisant la pensée gramscienne, voir Brustier, Gaël, *À demain, Gramsci*, Paris, Cerf, 2015 ; Ruffin, François, *Remporter la bataille des idées : entretien [fictif] avec Antonio Gramsci*, Paris, Fakir éditions, 2015.

177 Buissière, Évelyne, *Gramsci, lecteur de Machiavel : une réponse au problème de l'immanence*, Thèse de doctorat effectuée sous la direction de Georges Labica, Université Paris X, soutenue en 1990. Voir également Buissière, Évelyne, « Gramsci et Hegel », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet-septembre 1993, pp. 301-330.

178 Lettre à Joseph Buttigieg du 20 avril 1984, cité par ce dernier dans son introduction à Gramsci, Antonio, *Prison Notebooks*, New York, Columbia University Press, 1992, vol. 1, p. xix.

espagnole et, bien entendu, italienne[179]. L'édition intégrale des *Cahiers de prison* de 1975, dirigée par Valentino Gerratana, qui proposait une première datation des notes, a constitué un fondement solide pour des études rigoureuses. Le travail philologique entrepris par Gianni Francioni[180], poursuivi notamment par Giuseppe Cospito[181], a justifié le lancement d'une nouvelle édition intégrale (*Edizione Nazionale degli Scritti di Antonio Gramsci*) – qui, en ce qui concerne les écrits carcéraux, comble une lacune en publiant les traductions effectuées par Gramsci en prison qui ne figuraient pas dans l'édition Gerratana – qui n'est pas achevée à ce jour[182], raison pour laquelle nous indiquons les références italiennes dans l'édition de 1975. Plus généralement, les recherches gramsciennes connaissent une nouvelle ère depuis le début des années 2000[183]. Des projets collectifs, comme « les séminaires sur le lexique des *Cahiers*, organisés par l'International Gramsci Society-Italia depuis 2001, auxquels ont participé certains collaborateurs de l'Édition nationale »[184] ont donné lieu à des outils de travail à la fois précis et éclairants[185].

Ces projets, comme la plupart des recherches individuelles actuelles, manifestent une très grande préoccupation pour « l'analyse diachronique des écrits de prison et la reconstruction de sa biographie »[186]. Cette rigueur philologique est rendue nécessaire par les conditions d'écriture des *Cahiers de prison* qui expliquent l'incomplétude de la plupart des lignes de recherche que l'on y trouve, la difficulté à déterminer les dates de rédaction des notes ainsi que l'écriture « ésopique »[187] qui les caractérise, par exemple les « codes » utilisés par l'auteur lorsqu'il fait référence à des dirigeants révolutionnaires afin de ne pas attirer la suspicion de ses geôliers[188]. Une lecture

179 La *Bibliografia gramsciana*, gérée par la Fondazione Istituto Gramsci (en ligne : http://bg.fondazionegramsci.org/biblio-gramsci/), recense en juillet 2018 plus de 20 000 titres (ouvrages et articles). Plus de 12 000 références sont en italien, près de 3000 en anglais et près de 1200 en espagnol. À peine plus de 700 sont en français sachant que tout porte à croire, pour les raisons que nous avons données plus haut, qu'elles sont pour une large part datées.

180 Francioni, Gianni, *L'Officina gramsciana : ipotesi sulla struttura dei « Quaderni del carcere »*, Naples, Bibliopolis, 1984.

181 Voir à ce propos Cospito, Giuseppe, « Verso l'edizione critica e integrale dei *Quaderni del carcere* », *Studi storici*, année 52 (2011), n° 4, pp. 881-904.

182 Francioni G. (dir.), *Quaderni del carcere*, 1, *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007.

183 Pour une présentation synthétique, voir Vacca, Giuseppe, « Les études récentes sur Gramsci en Italie », *Laboratoire italien*, n° 18, 2e semestre 2016, en ligne : https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1068, consulté le 3 juillet 2018. Pour les périodes 2000-2008 et 2009-2012 (distinguées dans l'ouvrage), on peut se reporter à l'édition réactualisée en 2012 de Liguori, Guido, *Gramsci conteso*, Rome, Editori Riuniti, 2012 (la première édition datant de 1996).

184 Vacca, Giuseppe, « Les études récentes sur Gramsci en Italie », *art. cit.*

185 Frosini F. et Liguori G. (dir.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei « Quaderni del carcere »*, Rome, Carocci, 2004 ; Liguori G. et Voza P. (dir.), *Dizionario gramsciano, 1926-1937*, Rome, Carocci, 2009.

186 Vacca, Giuseppe, « Les études récentes sur Gramsci en Italie », *art. cit.*

187 « Il est parvenu à les garder avec lui [les cahiers], en les écrivant dans un langage ésopique. Cependant il est évident qu'il n'aurait pu conserver ses œuvres auprès de lui après sa libération, c'est la raison pour laquelle il me répétait souvent que je devrais t'envoyer tous ses manuscrits, en les faisant sortir petit à petit de la clinique, mais dès après sa libération, par crainte qu'ils me surprennent avant avec les manuscrits » (Lettre de Tatiana Schut à sa sœur Giulia du 5 mai 1937, inédite, conservée à l'Istituto Fondazione Gramsci. Citée dans Francioni, Gianni, « Le travail caché du prisonnier entre "littérature" et "politique". Quelques réflexions sur les "sources" des *Cahiers de prison* d'Antonio Gramsci », *Laboratoire italien*, en ligne : https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1064#ftn5, consulté le 6 juillet 2018).

188 Lénine devient ainsi Ilič, Ilici ou Vilici ; Staline Giuseppe Bessarione ; Trotsky Leone Davidovi, L. Davidovic

diachronique peut impliquer d'étudier les écrits carcéraux en les mettant en lien avec les événements et situations politiques contemporaines, l'Italie fasciste et l'URSS en premier lieu[189], de restituer d'une manière contextualisée certaines influences jusque là négligées, comme par exemple le courant pragmatiste[190] ou les problématiques linguistiques[191], ou d'examiner à nouveaux frais certaines sources trop connues (Marx[192], Engels, Labriola[193], etc.). Mais il ne s'agit pas de dissoudre la pensée gramscienne dans un agrégat de références disparates. Au contraire, nombreuses sont les lectures diachroniques qui parviennent à mettre en évidence la profonde originalité de la « philosophie de la *praxis* », irréductible au déterminisme et à l'économicisme souvent associés au matérialisme historique[194].

Les recherches de Fabio Frosini sont à cet égard représentatives[195]. Elles mettent l'accent sur la centralité de la notion d'immanence, l'unité indissoluble entre théorie et pratique et entre vérité et politique dans la mesure où « toute modalité cognitive (…) est interne à des rapports sociaux déterminés et conditionnée par eux »[196], ainsi que sur la contingence de chaque situation historique en tant que nouage complexe de rapports de forces. Identique à la politique,

> l'histoire ne perd pas [pour autant] sa fermeté, ne devient pas immédiatement et librement malléable comme chez Gentile : les faits continuent à exercer leur domination, leur force contraignante, mais doivent être intégrés à la politique, plus précisément à l'ouverture et à la contingence constitutives de toute politique, même de celle qui se réduit à une défaite catastrophique, même de celle qui s'est identifiée à un rôle de vaincu et de subalterne. Ils ne sont plus l'expression d'un « processus » inéluctable, ni d'une « logique » sur laquelle on ne peut intervenir que de l'extérieur ; ils redeviennent l'expression d'une *lutte* toujours ouverte, dont l'issue peut être uniquement provisoire ; une lutte entre « forces », dont l'organisation et dont la capacité

Bronstein ou Leone Bronstein ; et Bordiga est désigné par son prénom, Amadeo.

189 Pour une telle lecture « politique » des réflexions gramsciennes, voir Rossi, Angelo et Vacca, Giuseppe, *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Rome, Fazi, 2007 ; Vacca, Giuseppe, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci*, Turin, Einaudi, 2012 ; Vacca, Giuseppe, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Turin, Einaudi, 2017.

190 Meta, Chiara, *Antonio Gramsci e il pragmatismo :confronti e intersezioni*, Florence, Le Cáriti, 2010.

191 Voir Boothman, Derek, *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso : A. Gramsci linguista*, Pérouse, Guerra Edizioni, 2004 ; Schirru, Giancarlo, « I *Quaderni del carcere* e il dibattito su lingua e nazionalità nel socialismo internazionale », in *Gramsci e il Novecento,* Rome, Carocci, 1999, vol. 3, pp. 53-61 ; Schirru, Giancarlo, « La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci », in D'Orsi, Angelo (dir.), *Egemonie*, Naples, Dante & Descartes, 2008, pp. 397-444 ; Schirru, Giancarlo, « Filosofia del linguaggio e filosofia della prassi », in Giasi F. (dir.), *Gramsci nel suo tempo*, Rome, Carocci, 2008, vol. 2, pp. 767-792 ; Carlucci, Alessandro, *Gramsci and Languages. Unification, Diversity, Hegemony*, Leiden-Boston, Brill, 2013.

192 Sur Marx, voir par exemple, Izzo, Francesca, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Rome, Carocci, 2009, chapitre 1, « I Marx di Gramsci », pp. 23-74.

193 On trouve un chapitre sur chacun de ces auteurs dans Liguori, Guido, *Sentieri gramsciani*, Rome, Carocci, 2006, pp. 103-123.

194 La substitution de l'expression de « philosophie de la *praxis* » à celle de « matérialisme historique » ne s'explique donc pas uniquement pour des raisons de prudence poussant Gramsci à écrire d'une manière codée. Elle correspond à d'importantes innovations théoriques. Voir Vacca, Giuseppe, « Dal materialismo storico alla filosofia della *praxis* », *International Gramsci Journal*, 2 (1), 2016, 359-378. En ligne : http://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1067&context=gramsci, consulté le 6 juillet 2018.

195 Frosini, Fabio, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui « Quaderni del carcere »*, Rome, Carocci, 2003 ; Frosini, Fabio, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei « Quaderni del carcere » di Antonio Gramsci*, Rome, Carocci, 2010. Vacca considère que ce livre « est l'œuvre la plus organique et achevée qui soit sur la "philosophie de la *praxis*" de Gramsci » (Vacca, Giuseppe, « Les études récentes sur Gramsci en Italie », *art. cit.*).

196 Frosini, Fabio, *La religione dell'uomo moderno*, *op. cit.*, p. 21.

expansive définissent en dernière instance la « puissance ».[197]

En ce sens, l'histoire n'est plus un processus où alterneraient périodes de développement et de crise : au contraire, « la crise devient la condition permanente de l'histoire, qui n'est plus conçue d'une manière étapiste et unitaire (…) mais plutôt comme l'entremêlement complexe et toujours spécifique de rapports de forces disposés, entremêlés et opposés (…) sur les plans national et international »[198]. Frosini montre que la pensée gramscienne s'approche de plus en plus d'une telle conception de l'histoire, qui constitue un cadre particulièrement propice à l'étude de chaque configuration historique dans sa spécificité. Il prend certes garde à souligner la « fermeté » (*durezza*) de l'histoire, et y discerne des « *virtualités* [c'est-à-dire] des principes d'organisation existants ou en germe, sur lesquels il est possible de s'appuyer pour redéfinir les bases de la société actuelle » et de produire une « nouvelle histoire »[199]. Malgré cela, il nous semble que l'opposition qui se dessine entre l'attention aux situations singulières et une appréhension globale du « processus » historique pourrait conduire, si l'on s'en tient là, à rejeter cette perspective totalisante plus abruptement que ne le fait Gramsci lui-même. L'une des questions qui sera à l'arrière-plan de notre travail sera précisément de déterminer si, et dans quelle mesure, le processus historique présente à ses yeux une unité relative, c'est-à-dire si l'on peut en saisir la « logique » d'ensemble, ne serait-ce qu'à titre hypothétique et problématique.

D'un point de vue méthodologique, les lectures diachroniques présentent de nombreux atouts, et se sont indéniablement avérées fructueuses. Elles permettent de restituer les évolutions, les innovations et les ruptures dans la réflexion de Gramsci. Et elles évitent de préjuger de la systématicité et de l'homogénéité des notes des *Cahiers de prison*, de leur imposer une interprétation arbitraire, ou de présupposer, d'une manière téléologique, que toutes les thèses et tous les concepts élaborés par Gramsci étaient présents, comme en germe, dès l'origine. Pour autant, l'adoption d'une méthode ne suffit pas à elle seule à garantir la validité du travail herméneutique qui la met en œuvre. L'un des objets d'étude importants de cette méthode sont les variations terminologiques, notamment entres les premières versions (textes A) et les réécritures (textes C) effectuées par Gramsci après avoir commencé en avril 1932 à regrouper un grand nombre de ses notes selon une logique thématique dans des « cahiers spéciaux » (cahiers 10-13, 16, et 18-29). Le fait de porter son attention sur certaines variations de préférence à d'autres peut faire intervenir un choix interprétatif, même si dans plusieurs cas le caractère systématique des variations (la substitution de « philosophie de la *praxis* » à « matérialisme historique » ou de « groupes sociaux » à « classes ») impose de les prendre en considération. Mais même une fois

197 *Ibid.*, p. 31.
198 *Ibid.,* p. 35.
199 *Ibid.*, p. 133.

établi un tel constat de variation systématique, il reste encore à en rendre compte en proposant une certaine lecture, et à en évaluer l'importance. Or il est vraisemblable que la méthode diachronique, par sa nature même, incline à surestimer l'importance des ruptures et des évolutions, au détriment de la continuité d'ensemble des réflexions des *Cahiers de prison*. Nous prendrons l'exemple de l'ouvrage de Giuseppe Cospito, *Il ritmo del pensiero*[200], au demeurant très riche et utile. Il met en lumière ce que Vacca considère être sa « découverte » : « la reconstitution de l'itinéraire qui conduit Gramsci à abandonner le couple "structure-superstructure" et à y substituer, en fin de compte, le concept de "rapports de force" »[201]. Avant d'aboutir à cet abandon définitif au profit d'une analyse des situations dans leur complexité propre, Gramsci ferait usage de plusieurs « alternatives » théoriques : les couples quantité-qualité, contenu-forme, objectif-subjectif et enfin la notion de bloc historique. Nous tâcherons d'opposer au chapitre 5 un certain nombre d'arguments philologiques à ce schéma, notamment en ce qu'il implique de considérer la notion de bloc historique comme finalement dépassée. Signalons cependant dès maintenant que la mise en œuvre trop unilatérale d'une lecture diachronique dont le but est d'éviter, conformément aux indications de Gramsci lui-même, de « solliciter (*sollecitare*) les textes »[202], risque de conduire à concevoir les évolutions de sa pensée, discernées donc à partir de variations lexicales, comme unifiées par une logique uniforme : dans le cas de Giuseppe Cospito, la libération progressive des carcans hérités du matérialisme historique (l'économisme, le dualisme et le réductionnisme). Si la lutte contre ces obstacles épistémologiques et politiques est évidente, il s'agit plutôt à notre avis d'un élément constant traversant toutes ses réflexions, bien que des formulations équivoques puissent figurer dans certaines notes (qui, comme nous le verrons en différentes occasions, sont loin d'être cantonnées uniquement à la première phase de rédaction des *Cahiers*). Gramsci a certes modifié certains termes employés afin de les rendre plus adéquats à son projet théorique, à mesure que ce dernier se déployait et s'enrichissait ; mais il nous semble préférable de ne pas surinterpréter ces modifications, et d'en faire la clé de lecture principale de son œuvre. En effet, Gramsci a plus souvent coutume d'assouplir ou de préciser ses premières formulations, à l'occasion d'une nouvelle lecture ou de la reprise d'un thème laissé momentanément de côté, plutôt que de les rejeter. Par ailleurs, les termes figurant dans les *Cahiers* sont souvent vagues voire équivoques et leur signification demande à être déterminée en contexte : si l'on en prend acte, un certain nombre de contradictions seront résolues, et certaines ruptures lexicales peuvent faire apparaître une véritable continuité conceptuelle. Plus

200 COSPITO, Giuseppe, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei « Quaderni del carcere » di Gramsci*, Naples, Bibliopolis, 2011.

201 VACCA, Giuseppe, « Les études récentes sur Gramsci en Italie », *art. cit.*

202 L'expression est de Gramsci : « "*Solliciter les textes*". C'est-à-dire faire dire aux textes, par amour des thèses, plus que ce que disent réellement les textes » (C6, §198, p. 152 [décembre 1931]). Cospito, entre autres, la reprend à son compte (*Il ritmo del pensiero, op. cit.*, p. 133).

généralement, remarquons qu'il est difficile de comprendre les réflexions gramsciennes en les appréhendant d'une manière isolée car elles s'éclairent et se complètent réciproquement, et constituent en tant que telles un réseau complexe doté d'une cohérence relative[203]. C'est par leur mise en relation à la fois diachronique et systématique que leur sens peut le mieux être dégagé.

Pour intégrer les apports de la méthode diachronique sans tomber dans l'écueil d'une application unilatérale, et en gardant l'ambition de restituer une cohérence d'ensemble aux écrits gramsciens, nous nous efforcerons de suivre la méthode proposée par André Tosel et de n'appréhender les écrits carcéraux de Gramsci ni comme un ensemble de fragments[204] ni comme un système (option privilégiée par Alberto Burgio, comme nous le verrons au point suivant[205]), mais comme un « réseau théorique ouvert à prétention systématique partiel et pratique »[206], qui tend donc à une systématisation nécessairement inachevée, est porteur d'enjeux stratégiques, et présente à la fois des difficultés et des évolutions qu'il est nécessaire de mettre en évidence. Pour cela, nous nous concentrerons sur les écrits carcéraux de Gramsci (*Cahiers* et *Lettres de prison*) et ne feront référence que ponctuellement aux écrits d'avant 1926, généralement pour souligner des ruptures, ou à l'inverse des continuités remarquables. Nous tenterons donc de reconstruire la cohérence de ses réflexions sur la question de l'histoire et de la périodisation, qui ne sont parfois que présupposées et mises en œuvre implicitement dans des analyses concrètes, mais sans postuler leur systématicité ni tomber dans l'écueil téléologique signalé plus haut. Dans cette perspective, et afin de respecter le dernier état de la pensée de Gramsci dans l'éventualité où elle aurait connu des modifications, nous citerons toujours les dernières versions des notes réécrites (textes C), indiquant en bas de page les références des premières (textes A). De même, soit pour rendre manifeste la stabilité des positions de Gramsci sur une question donnée, soit à l'inverse pour mettre en lumière une évolution, nous indiquerons pour chaque citation la date supposée de rédaction, telle qu'établie par Giuseppe Cospito[207]. Enfin, nous signalerons et proposerons une interprétation des variations et des innovations significatives tout en réservant les discussions philologiques en bas de page, afin de ne pas alourdir la lecture et obscurcir la continuité du raisonnement.

---

203 Sur ce point, voir BUTTIGIEG, Joseph, « Gramsci's Method », *boundary 2,* vol. 17, n° 2, été 1990, pp. 60-81. Sur cette lecture, voir note 216 du chapitre 4.

204 Comme représentant du type d'approche qui « valorise le fragment, l'essai provisoire, l'art de la reprise et du contre-point », Tosel cite à bon droit les ouvrages de Girogio Baratta (TOSEL, André, *Étudier Gramsci*, *op. cit.*, p. 82). Voir BARATTA, Giorgio, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Rome, Carocci, 2000 ; *Antonio Gramsci in contrapunto. Dialoghi col presente*, Rome, Carocci, 2007.

205 Tosel cite également Giuseppe Prestipino comme représentant de cette méthode. Voir *Tradire Gramsci*, Milan, Teti, 2000 ; *Vico, Leopardi, Gramsci. Per una nuova logica storica*, Rome, Carocci, 2006 ; *Gramsci vivo e il nostro tempo*, Milan, Edizioni Punti Rossi, 2008 ; *Diario di viaggio nelle città gramsciane*, Milan Edizioni Punto Rosso, 2011.

206 *Idem.* Tosel cite les travaux de Frosini, Cospito, Schirru et Thomas comme exemples de mises en œuvres réussies d'une telle méthode. Il est évident que nous pouvons ajouter son nom à cette liste.

207 Voir l'appendice de « Verso l'edizione critica e integrale dei *Quaderni del carcere* », *art. cit.*, pp. 896-904.

4) La lecture de Burgio : Gramsci historien de la modernité

Le seul chercheur à avoir publié des études importantes portant spécifiquement sur la question de l'histoire chez Gramsci est à notre connaissance Alberto Burgio[208]. Trois de ses ouvrages y sont consacrés : *Gramsci storico*[209], *Per Gramsci*[210] et *Il sistema in movimento*[211] qui reprend les conclusions des précédents et propose une interprétation d'ensemble de l'œuvre gramscienne. Relativement isolé par rapport au courant dominant des études gramsciennes en Italie que nous venons d'évoquer, il critique le fétichisme des textes qui d'après lui grève les lectures diachroniques, et propose de lire l'ensemble des écrits de Gramsci (même certains de ceux qui précèdent son emprisonnement) comme un système. Ce dernier est bien sûr inachevé, mais cela s'explique par des raisons extrinsèques (situation matérielle, difficulté à se procurer les documents nécessaires, problèmes de santé, etc.), et l'interprète se doit donc de le compléter[212].

Dans cette perspective, *Gramsci storico* cherche à recomposer le livre d'histoire implicitement présent dans les *Cahiers de prison*. Il s'agit pour Burgio d'une histoire de la modernité. Cette dernière voit, avec la croissance du capitalisme et la fin des anciens régimes (sociétés fermées dans le sens où elles étaient organisées selon des « ordres » et donc explicitement hiérarchisées), la mise en place de sociétés partiellement expansives qui, malgré le maintien d'une domination de classe de fait, garantissent certaines avancées même pour les groupes subalternes, et où le pouvoir prend une coloration nettement plus hégémonique et moins répressive. Cette « phase progressiste de la modernité » (pour reprendre le titre de la première partie de l'ouvrage) est cependant condamnée, du fait de ses ambivalences et contradictions, à entrer en crise, ce qui advient vers 1870. Symptômes de cette crise, et en réaction à elle, un certain nombre de phénomènes nouveaux apparaissent (dont le fascisme et le fordisme), qui s'avèrent cependant incapables de relancer l'élan progressiste des sociétés bourgeoises. Comme nous le verrons (chapitres 6 et 8) cette présentation correspond en partie, mais en partie seulement, à la vision gramscienne. Elle mobilise une conception du processus historique comme « processus unitaire relativement cohérent, structuré et doté de sens (comme *progrès*) »[213], qui serait gouverné par une « logique dynamique » et suivrait une « finalité immanente »[214]. La « nécessité historique »

208 L'un de ses seuls prédécesseurs est Attilio Baldan (*Gramsci come storico : studio sulle fonti dei « Quaderni del carcere »*, Bari, Dedalo Libri, 1978) mais il s'agit plutôt d'un examen de l'influence des historiens italiens et européens sur la pensée de Gramsci.

209 Burgio, Alberto, *Gramsci storico. Una lettura dei « Quaderni del carcere »,* Rome/Bari, Laterza, 2003.

210 Burgio, Alberto, *Per Gramsci. Crisi e potenza del moderno*, Roma, DeriveApprodi, 2007.

211 Burgio, Alberto, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Rome, DeriveApprodi, 2014.

212 Pour un exposé et une justification de cette approche, voir *ibid.*, pp. 105-112. Guido Liguori, dans la recension qu'il consacre à l'ouvrage, tout en saluant l'ambition du projet et certains de ses résultats, la critique d'un point de vue méthodologique : voir « La filologia vivente di Gramsci », *Il Manifesto*, 2 août 2014 (en ligne : https://ilmanifesto.it/edizione/il-manifesto-del-02-08-2014/, consulté le 4 juillet 2018).

213 Burgio, Alberto, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Rome, DeriveApprodi, 2014, p. 134.

214 *Ibid.*, p. 21.

que Burgio retrouve chez Gramsci n'est pas déterministe, car l'action des sujets humains est un élément constitutif de la dialectique du processus historique, la liberté étant censée prendre de plus en plus d'importance au cours du temps (ce qui peut constituer l'une des définitions du progrès). Cela étant, il soutient que la théorie critique de la modernité proposée par les *Cahiers de prison* est « élaborée sur le fond d'une solide foi dans la réalité et dans le progrès »[215]. La question de la contingence et de l'ouverture de l'histoire reste donc à nos yeux trop peu problématisée dans ses travaux ; et l'unité (certes contradictoire) de la modernité, la continuité et la linéarité du processus historique, tout comme son achèvement à venir, semblent considérés comme acquis.

Burgio met au cœur de sa reconstitution de l'histoire des XIXe et XXe siècles que l'on pourrait lire entre les lignes des écrits de Gramsci le schéma même qui d'après Frosini aurait été dépassé au cours de sa réflexion carcérale : la succession de phases (progressistes) de développement suivies de phases (réactionnaires) de crises, ces dernières faisant signe vers une transition à une autre époque historique, reposant sur un nouveau mode de production. Autrement dit, il lit les *Cahiers de prison* à travers le prisme de la Préface de 1859[216] : « à un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production présents, ou ce qui n'en est qu'une expression juridique, les rapports de propriété, à l'intérieur desquels elles s'étaient mues jusque-là. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports se changent en chaînes pour ces dernières. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale »[217]. À l'arrière plan de son interprétation, on retrouve donc le concept de mode de production et non celui de bloc historique, qui est propre à Gramsci et qui, comme nous tâcherons de le montrer au chapitre 5, lui permet de poser différemment les questions de périodisation[218].

Malgré son grand intérêt, le travail de Burgio nous semble donc présenter quatre principales limites, du moins au regard des problèmes qui nous occuperons. Tout d'abord, sa lecture systématique tend à homogénéiser les textes de Gramsci, et à oblitérer certaines évolutions, difficultés voire contradictions. Ensuite, sa reconstitution d'un récit implicite de la modernité non seulement donne une image trop uniforme de cette dernière, mais laisse de côté

---

215 BURGIO, Alberto, *Gramsci storico, op. cit.*, p. 286.

216 Alors que d'une certaine manière les interprétations de Fabio Frosini ou de Peter Thomas partent des Thèses sur Feuerbach. Thomas écrit d'ailleurs que ces dernières « devinrent la pierre angulaire à laquelle il [Gramsci] ne cessa de revenir dans toutes ces recherches, à tel point qu'il ne serait pas exagéré de voir dans les Cahiers de prison, pris dans leur totalité, un vaste commentaire et un développement à partir de ce texte, l'un des plus courts de la tradition philosophique occidentale » (THOMAS, Peter D., « Gramsci et le politique. De l'État comme "événement métaphysique" à l'hégémonie comme "fait philosophique" », *Contretemps*, n° 18, 2ème trimestre 2013, en ligne : https://www.contretemps.eu/gramsci-politique/#_ftn28, consulté le 7 février 2017).

217 MARX, Karl, « Avant-propos » [1858] à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 2014, p. 63.

218 Il nous semble significatif que l'un des rares concepts importants à ne pas être examiné extensivement dans *Il sistema in movimento* soit précisément celui de bloc historique.

sa genèse complexe et les périodes qui la précèdent (ce qui sera l'objet de notre chapitre 7). En troisième lieu, malgré certains résultats très précieux (notamment la distinction entre « faire époque » et « durer » que nous étudierons et reprendrons au chapitre 3) les concepts proprement historiques (époque, crise, transition, progrès, etc.) restent peu thématisés, et s'accompagnent trop rarement d'une réflexion épistémologique. Enfin, la conception de l'histoire qui est mise en jeu par Burgio semble trop linéaire, optimiste voire parfois dogmatique.

IV) Perspective générale et plan

À l'encontre du refoulement de toute philosophie de l'histoire et de toute pensée consistante des époques historiques qui nous semblent caractériser le postmodernisme et le postmarxisme, mais aussi les théories néo-idéalistes contres lesquelles Gramsci écrit, il s'agira pour nous de montrer, en suivant le fil directeur du problème de la périodisation, que l'on trouve chez lui les linéaments d'une conception non dogmatique de la cohérence du processus historique. Cette dernière a pour corrélat une appréhension des époques qui ne renonce pas à les penser en termes de totalité, bien que l'unification des éléments au sein de ces totalités soit toujours relative, et que les époques ne doivent pas être comprises d'une manière homogénéisatrice. On trouvera pour cette raison chez lui des éléments permettant d'éclairer les débats que nous avons évoqués dans la première partie de cette introduction. S'il est clair que Gramsci n'est pas un philosophe de l'histoire au sens traditionnel, il n'est évidemment pas plus un historien au sens disciplinaire du terme. Il prend certes le plus souvent pour point de départ la richesse et la complexité empirique des situations, séquences ou acteurs historiques concrets. Mais les analyses qu'il en propose, bien qu'elles aient pu avoir une grande influence sur la discipline historique (pensons par exemple à celle du Risorgimento), ont pour corrélat d'une part un cadre théorique général – celui-là même que nous chercherons à restituer – et d'autre part un engagement révolutionnaire et une réflexion stratégique. La richesse de son œuvre tient à ce qu'elle a été élaborée à l'interface de la philosophie, de la politique et de l'histoire, et c'est ainsi que nous nous efforcerons de la lire.

Notre travail s'organisera en quatre parties de deux chapitres chacune, qui suivront un « ordre d'exposition » allant du plus abstrait et général au plus concret et spécifique – en cela inverse de « l'ordre d'investigation » le plus souvent adopté par Gramsci, comme nous l'avons signalé[219].

219 « Le mode d 'exposition doit se distinguer formellement du mode d'investigation. À l'investigation de faire sienne la matière dans le détail, d'en analyser les diverses formes de développement et de découvrir leur lien intime. C'est seulement lorsque cette tâche est accomplie que le mouvement réel peut être exposé en

La première consistera en une mise en regard des *ontologies* qui, chez les auteurs néo-hégéliens italien (Croce et Gentile) d'une part et chez Gramsci d'autre part, fondent leurs conceptions de l'histoire. Le premier chapitre cherchera à exposer l'incapacité des philosophies néo-idéalistes à saisir le processus historique en ses différenciations propres, qui les conduit à saper toute véritable pratique de périodisation. En accord avec les critiques que Gramsci émet contre eux, il apparaîtra que les deux principales limites de leurs entreprises à cet égard sont leur rejet de certains éléments constitutifs de la philosophie de Hegel (la notion de contradiction en premier lieu) et la substantialisation de l'histoire, identifiée immédiatement à l'Esprit. Nous verrons au chapitre 2 que l'historicisme réaliste de Gramsci s'oppose à eux sur ces deux points. Il élabore une ontologie socio-historique non plus substantielle mais relationnelle et processuelle[220], et appréhende l'histoire comme une intrication instable de multiples rapports de forces ouverte en tant que telle à l'action humaine, ce qui lui permet de penser les situations concrètes dans leur singularité et leur complexité, comme l'ont remarqué à juste titre Ernesto Laclau et Chantal Mouffe. Mais contrairement ce que soutiennent ces derniers, cela n'implique pas un rejet des notions dialectiques comme celles de totalité ou de contradiction objective. Gramsci s'efforce au contraire de tenir ensemble, au prix de certaines tensions, ces deux éléments nécessaires pour dépasser les apories idéalistes, concevoir adéquatement le processus historique et rendre possible une périodisation pertinente. C'est dans l'espace ouvert par ces tensions qu'il faut comprendre sa conception des époques et de la pluralité des temps historiques, de même que les notions le plus souvent associées à son nom comme celles de bloc historique ou d'hégémonie. Nous chercherons à le montrer dans les chapitres suivants.

La seconde partie, d'une tonalité plus *épistémologique*, s'attachera à dégager la spécificité de la manière dont Gramsci appréhende l'histoire et les époques historiques. Il s'agira tout d'abord de montrer que l'historicisme structuré ou « vertébré » de Gramsci échappe à tout « continuisme » historique (dont les théories néo-idéalistes, et en premier lieu l'historicisme de Croce, constituent à nouveau des exemples). Il lui est nécessaire de penser les discontinuités historiques à la fois pour des raisons théoriques (puisqu'une théorie n'est valide que pour une période circonscrite, à laquelle elle est liée intrinsèquement) et pratiques (puisqu'une appréhension correcte des ruptures

conséquence » (Marx, Karl, Postface à la deuxième édition allemande [1873] du *Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier*, Paris, PUF, 1993, p. 17). Pour Marx, l'ordre d'exposition doit procéder du plus général au plus spécifique : « Le concret est concret parce qu'il est la condensation de nombreuses déterminations, qu'il est donc unité de la diversité. Il apparaît donc dans la pensée comme le processus de condensation, comme résultat et non comme point de départ, quoi qu'il soit le point de départ effectif, et donc le point d'où partent l'intuition et la représentation. (…) Les déterminations abstraites mènent à la reproduction du concret au cours du cheminement de la pensée » (Introduction aux Grundrisse dite « de 1857 », in Marx, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 48).

220 Nous utilisons, en l'amendant, la typologie des ontologies sociales établie par Renault, Emmanuel, « Critical Theory and Processual Social Ontology », *Journal of Social Ontology*, vol. 2, n° 1, 2015, pp. 17-32. Voir l'introduction du chapitre 2.

historiques a des conséquences politiques décisives, d'autant plus dans une perspective révolutionnaire). Et il parvient à penser ces discontinuités, sans pour autant les absolutiser, en faisant jouer un ensemble de notions, ou plus exactement de couples dialectiques formant un réseau ouvert (faire époque et durer, mouvements organiques et mouvements conjoncturels, grande et petite politique, changement quantitatif et qualitatif, etc.). On peut cependant craindre qu'une représentation du cours des événements comme scandé en époques qualitativement distinctes s'expose aux attaques althussériennes contre la problématique historiciste. Ces critiques visent notamment la conception selon laquelle les ensembles historiques sont des totalités expressives unifiées par un principe simple (un « esprit du temps » par exemple), que le philosophe n'aurait qu'à ressaisir et à transposer théoriquement, par un geste à la fois spéculatif (du fait de la simplicité des principes en question) et empiriste (en ce que les concepts et thèses théoriques seraient dégagés immédiatement du donné historique). Le chapitre 4 cherchera à y répondre, en mettant en évidence l'hétérogénéité des sphères socio-historiques et de leurs rythmes propres dans les *Cahiers de prison*, et l'originalité de la pratique de l'abstraction qui y est mise en œuvre. À cette occasion, il apparaîtra que les concepts gramsciens sont en général dotés d'une signification vague dans la mesure où ils ne prennent tout leur sens qu'investis dans l'analyse de configurations concrètes et historiquement situées, et indexés sur elles – raison supplémentaire de parvenir à une périodisation juste.

La troisième partie sera consacrée à des notions relevant de la *théorie politique*. Le chapitre 5 examinera celui de bloc historique, défini comme l'unité dialectique de la structure et des superstructures. Il permet de penser l'unité complexe, et immanente à la diversité, des totalités socio-historiques, et constitue en tant que tel un critère fondamental de périodisation. C'est dans ce cadre que nous évoquerons la réélaboration des notions de structure (avec les notions de « marché déterminé » et d'« automatisme »), de superstructure (avec en particulier celle d'« idéologie organique ») encore ou d'État (« État intégral »), qui sont autant d'éléments constitutifs du bloc historique. Le chapitre 6 portera sur l'hégémonie, et complétera le précédent en ce que l'hégémonie d'un groupe social garantit en effet la cohérence et la stabilité relatives d'un bloc historique. Les notions d'hégémonie et de bloc historique, qui organisent une grande partie des réflexions gramsciennes et peuvent en ce sens être architectoniques, sont indissociables et se présupposent réciproquement. En conséquence, l'hégémonie peut elle aussi être considérée comme un critère pertinent de périodisation. Cela est d'autant plus manifeste que cette notion est développée à l'occasion de réflexions sur plusieurs périodes de rupture ou de transition décisives : la Révolution française (et le rôle moteur qui ont joué les jacobins) ; les Révolutions passives qui ont suivi (le Risorgimento en premier lieu) ; la crise des sociétés bourgeoises. Ce chapitre

exposera donc dans le même temps la vision gramscienne du « long XIXe siècle »[221] (1789-1914), celui de l'affirmation douloureuse et ambivalente de la modernité.

La quatrième partie sera plus directement *historique*, en un sens large de ce terme puisqu'il s'agira aussi d'une histoire du présent. Le chapitre 7 s'attachera à préciser la nature complexe de la modernité en restituant la pluralité des sources (la Renaissance italienne, la Réforme allemande, émergence du capitalisme, Lumières, etc.) qui ont contribué à sa genèse, et en dégageant certains des traits caractéristiques des types de blocs historiques qui l'ont précédée (antiquité romaine, Moyen-Âge, période des monarchies absolues). Cette vision des origines de la modernité illustrera la manière non réductionniste et non homogénéisatrice de penser les époques historiques que nous aurons étudiée aux chapitres précédents. Il en ira de même du tableau de l'époque contemporaine brossé par Gramsci, auquel nous consacrerons le huitième et dernier chapitre. Cette époque est pensée comme participant de la modernité, mais sous le signe de la crise. Les phénomènes qui attirent le plus son attention (le fascisme, l'américanisme et le fordisme, le régime soviétique) entretiennent des rapports d'interdépendance conflictuelle, et sont chacun intrinsèquement contradictoires, présentant diverses tendances réactionnaires et progressistes (de surcroît selon différentes acceptions du « progrès »). En ce que le diagnostic partiel qu'il propose de cette actualité déchirée suggère l'image d'une conjoncture de bifurcation historique, Gramsci retrouve la conception d'un processus historique ouvert et marqué par la contingence, sans que cela signifie pour autant l'abandon unilatéral de l'idée d'un sens possible de l'histoire.

221 Nous empruntons cette expression à Eric Hobsbawm.

Chapitre 1. Les apories des conceptions néo-idéaliste de l'histoire

La pensée gramscienne s'est, pour une grande part, construite dans le cadre d'un dialogue critique des deux principaux représentants du néo-idéalisme italien, Benedetto Croce et Giovanni Gentile[1]. Il nous semble qu'un détour par leurs pensées de l'histoire permettra de restituer l'arrière-plan des réflexion de Gramsci et, par contraste, de dégager son originalité. Il s'agira pour nous de mettre en lumière un certain nombre de limites et d'apories des théories néo-idéalistes. Elles ne sont pas toutes dénoncées explicitement et extensivement dans les *Lettres* ou les *Cahiers de prison*, mais lorsque c'est le cas nous nous appuierons sur les textes de Gramsci, et plus généralement nous nous efforcerons de respecter leur esprit.

Tout en se confrontant occasionnellement au marxisme, Croce et Gentile élaborent leurs philosophies comme des « réformes » de l'hégélianisme. Ils soutiennent un immanentisme pur et abolissent la distinction entre Esprit absolu et Esprit objectif. L'Esprit s'identifie sans reste à l'histoire, qui acquiert une importance décisive, plus encore que chez Hegel. Il s'agira pour nous de montrer, en accord avec la lecture gramscienne, que les conceptions de l'histoire qui découlent de l'historicisme absolu de Croce comme de l'actualisme de Gentile sont « spéculatives ». Elles échouent à fonder ontologiquement une appréhension concrète du processus historique, et notamment une juste pratique de la périodisation. Un examen plus précis des faiblesses respectives de ces deux cadres conceptuels est évidemment nécessaire, mais nous pouvons annoncer d'une manière approximative les deux principales d'entre elles. D'une part, parce qu'elle est identifiée à l'Esprit, l'histoire est autonomisée en tant que sujet à part entière, et même à certains égards substantialisée. Chaque fait ou réalité historique, dans la mesure où il en participe, semble alors porter l'onction de l'Esprit, et être par là justifié comme rationnel. D'autre part, étant donné que l'Esprit n'est en un sens rien d'autre que l'humanité elle-même, et que toute véritable contradiction est éliminée de cette dernière, ces conceptions tendent à en donner une image

1 Voir par exemple : Frosini, Fabio, « Il neoidealismo e l'elaborazione della filosofia della *praxis* », in Giasi F. (dir.), *Gramsci nel suo tempo*, Rome, Carocci, 2008, pp. 727-746 ; Montanari, Marcello, « Gramsci e Croce politico », in *ibid.*, pp. 657-683 ; Mansfield, Steven R., « Gramsci and the dialectic. Resisting "enCrocement" », in Green M. (dir.), *Rethinking Gramsci*, Londres/New York, Routledge, 2011, pp. 217-237. Voir également, Finelli, Roberto, « Gramsci tra Croce e Gentile », *Critica marxista*, n° 5, 1989, pp. 77-92, même si nous sommes en désaccord avec l'interprétation de ce dernier, selon laquelle Gramsci aurait en définitive échoué à échapper à la valorisation a-critiqe de l'unité issue de l'idéalisme de Gentile : voir chapitre 2) II) 4).

unifiée, à escamoter les conflits socio-politiques et à présenter le devenir historique sur le mode d'une continuité harmonieuse. Nous chercherons par ailleurs à montrer que ces deux éléments sapent tout fondement conceptuel consistant à la notion d'époque historique et s'opposent tant à l'intelligibilité du cours historique qu'à une action politique émancipatrice tâchant de modifier l'ordre existant. Aux yeux de Gramsci, les faiblesses des théories néo-idéalistes jouent un rôle idéologique, et doivent être comprises à partir de leur lien avec différents processus de révolution passive (le triomphe du libéralisme au XIXe siècle, le fascisme au XXe). Mais nous étudierons cette critique politico-historique lorsque nous nous pencherons sur les analyses gramsciennes des phénomènes historiques en question[2] et dans ce chapitre, nous nous en tiendrons pour l'essentiel à une critique interne et conceptuelle.

La philosophie de l'histoire de Hegel a bien sûr été fréquemment accusée elle aussi d'ériger l'Histoire en sujet autonome, et Gramsci lui-même la considère comme spéculative. Mais en comparaison, les réformes néo-hégéliennes représentent pour lui des reculs, tant d'un point de vue théorique que pratique. Comme nous tâcherons de le montrer brièvement en conclusion, la pensée de Hegel, grâce à la centralité de la notion de contradiction en particulier, est en effet bien plus propice à une saisie concrète du processus historique, dans ses différences diachroniques comme synchroniques. Cela ne doit toutefois pas nous conduire à négliger un certain nombre d'apports des néo-idéalistes qui, bien que formulés d'une manière parfaitement inadéquate, seront repris et transformés par Gramsci : nous pensons en particulier à l'historicisme et à la notion de distincts[3] chez Croce, ainsi qu'à la reconnaissance de la dimension pratique de la philosophie et à l'accent mis sur l'unité de la réalité socio-historique chez Gentile.

I) Croce et l'historicisme absolu

1) L'histoire et l'Esprit

Croce défend un historicisme absolu, ce qui signifie notamment que l'histoire est tout ce qui existe et a existé. Sa théorie néo-idéaliste repose sur un postulat fondamental qui, à ce niveau de généralité, est partagé avec Gentile, à savoir l'immanentisme. Les deux auteurs récusent toute transcendance, « toute scission entre le sujet, qui constitue la réalité, et une instance qui lui serait extérieure, quelle qu'elle soit »[4]. Ils refusent ainsi la croyance en un Dieu séparé du monde d'ici-bas et de l'humanité, mais également toute thèse réaliste affirmant l'existence d'une réalité indépendante de la pensée. D'après eux, tout étant relève de la sphère idéelle, c'est-à-dire dépend

2 Voir en particulier chapitre 6) II) 4) et chapitre 8) II) 1).
3 Voir chapitre 5) II) 1).
4 Buissière, Évelyne, *Gramsci, lecteur de Machiavel : une réponse au problème de l'immanence*, Thèse de doctorat effectuée sous la direction de Georges Labica, Université Paris X, p. 5.

d'un Sujet pensant. Il ne s'agit pas d'un sujet empirique dont l'existence individuelle précéderait l'activité pensante, mais d'un sujet collectif ou plutôt universel, qui correspond en définitive à l'humanité dans son ensemble ou, en d'autres termes, à l'Esprit[5]. Or, histoire et humanité sont parfaitement coextensives : on peut dire que le présupposé de l'histoire est l'humanité, et que celle-ci n'existe qu'en se faisant dans l'histoire[6]. L'histoire n'est donc rien d'autre que l'exercice de l'activité spirituelle de l'humanité. Dans la mesure où rien n'est indépendant de cette activité, où rien n'est extérieur au domaine de l'Esprit, tout est nécessairement historique, en ce sens bien précis. En d'autres termes, on aboutit – si l'on définit la nature comme ce qui est hors de l'histoire[7] – à une thèse radicalement anti-naturaliste : accepter un étant non historique signifierait retomber dans le réalisme le plus naïf, et est par conséquent exclu.

L'historicisme crocien s'oppose à la fois au déterminisme historique et aux philosophies de l'histoire, ce qui est manifeste dans *Teoria e storia della storiografia*[8], publié en 1917 en italien[9]. Le déterminisme réduit le cours historique à des chaînes causales, conçues en termes objectifs comme indépendantes de la pensée humaine, et soumet l'activité spirituelle à des mécanismes qui lui sont extérieurs. Sa conception de la nécessité reconduit donc une position naturaliste. Il est condamné à manquer ce qui fait le propre des cas historiques qu'il étudie, ce qu'il s'agit véritablement de penser en eux. Il ne voit pas qu'à chaque instant c'est l'activité de l'Esprit qui s'exerce. Or c'est seulement du point de vue de cette activité qu'il est possible d'appréhender adéquatement les événements, comme une production de l'Esprit ou, en d'autres termes, comme son individualisation, comme l'une de ses configurations concrètes. L'immanentisme revendiqué par le déterminisme en ce qu'il cherche à expliquer les événements en ne faisant référence à aucune instance extra-mondaine (en particulier de type religieux) est illusoire : en renvoyant chaque état présent à un état antécédent, il ne comprend pas l'Esprit à partir de l'Esprit, mais à partir de quelque chose qui lui est étranger, son produit passé que l'on abstrait et autonomise de manière illégitime de son activité[10].

---

5 La position de Croce conduit à une série d'identités, entre l'universel, l'Esprit, la Réalité, la Vie et la Liberté : « Qu'est-ce que l'universel ? Mais c'est l'Esprit, c'est la Réalité, en tant qu'elle est vraiment réelle, c'est-à-dire en tant qu'unité de la pensée et du vouloir ; c'est la Vie prise dans sa profondeur, comme cette unité même ; c'est la Liberté, si une réalité ainsi conçue est développement, création, progrès continuels » (Croce, Benedetto, *Philosophie de la pratique. Économie et éthique* [1909], Paris, Alcan, 1911, p. 276).

6 Croce, Benedetto, La *storia come pensiero e come azione* [1938], Naples, Bibliopolis, 2002 , p. 272.

7 La place réservée à la nature dans le néo-idéalisme italien de Croce et de Gentile, et la conception qu'en implique l'identification entre Esprit, histoire et humanité est une question trop complexe pour que nous puissions la développer ici.

8 Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie* [1915], Genève, Droz, 1968. Voir en particulier le chapitre 4 « Genèse et dissolution idéale de la "philosophie de l'Histoire" », pp. 45-56.

9 L'ouvrage avait auparavant été publié en allemand en 1915 sous le titre *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie.*

10 Parallèlement à sa critique de la notion de causalité en histoire, Croce refuse également de faire usage de celle de « possibilité ». Cela impliquerait en effet de faire l'histoire avec des « si » et des « mais ». Parler de possibilités objectives non actualisées présupposerait que les situations passées auraient pu aboutir à un résultat différent que ce que l'activité de l'Esprit en a fait passer à l'être, impliquant donc une indépendance du passé par rapport à

Par ailleurs, le procédé consistant à renvoyer à des causes antécédentes peut être réitéré indéfiniment, de sorte que le déterminisme est incapable d'arriver à une Cause assurant une intelligibilité véritable des phénomènes sans sortir de l'« immanence » mondaine. Il est pour cela enclin à postuler une cause par excellence, elle-même sans cause, comme par exemple la race, le milieu, l'économie, etc. Il adopte donc une attitude similaire à celle qu'il était censé vouloir combattre, à savoir la philosophie de l'histoire comprise comme assignation à l'histoire d'une fin. La seule différence entre ces types de théories est que la Cause est à la source du processus, et la Fin à son terme ; mais dans les deux cas il s'agit d'un principe transcendant et an-historique.

La réciproque est vraie : les philosophies de l'histoire aboutissent à des conclusions similaires au naturalisme, dans la mesure où elles sont fondamentalement dualistes. Elles conçoivent en effet « un Dieu et un monde ; une Idée et un fait qui est au-delà ou en dessous de l'Idée ; un Royaume de fins et un Royaume ou sous-royaume des causes ; une cité céleste, et une autre plus ou moins diabolique et terrestre. (…) Hegel, par exemple, admet des faits rebelles et impuissants, qui résistent à l'Idée ou ne sont pas dignes de lui obéir.[11] »

L'historicisme de Croce engage également une réflexion complexe sur le statut du temps et du devenir, qu'il développe notamment dans un texte de mars 1912 intitulé *Il concetto di divenire e l'hegelismo*[12]. D'un côté, aucune entité existante n'échappe au devenir, à la fluence universelle, sous peine d'admettre une réalité non historique et donc naturelle. Mais le devenir en question ne doit pas être compris comme un devenir temporel, qui reposerait sur une idée du temps comme cadre objectif où s'égrèneraient des états de chose passés, présents et futurs, une telle conception relevant du naturalisme. Pour Croce, c'est l'histoire qui « contient » le temps et non l'inverse. Le devenir est un devenir « idéal », dans le sens où il constitue la structure ontologique de l'Esprit lui-même. Il est donc « éternel » comme l'Esprit lui-même, et n'est en définitive que le nom de la nécessité du dépassement perpétuel de l'Esprit par lui-même, raison pour laquelle il serait absurde qu'il s'interrompe. L'idée de « *progressus ad finitum* » est contradictoire, comme l'est toute philosophie de l'histoire assignant un terme (atteint ou à atteindre) à cette dernière. Mais le « *progressus ad infinitum* » n'est pas plus acceptable : sans un terme dont on peut s'approcher l'idée de progrès n'a vraisemblablement plus de sens. « Le vrai concept de progrès doit donc concilier les deux conditions opposées : atteindre à chaque instant le vrai et le bien ; remettre en cause cela à chaque nouvel instant sans toutefois perdre ce qui a été atteint. » Il s'agit d'une « perpétuelle solution et d'une perpétuelle renaissance du problème pour une nouvelle solution. (…) Un vrai

cette activité, et à son actualité. Or si l'on veut échapper au naturalisme, rien ne doit s'excepter de l'immanence à l'Esprit et, comme nous le verrons, l'histoire (passée) doit être pensée comme « contemporaine ».
Sur la notion de « possibilité objective » chez Gramsci, voir chapitre 3) II) 4).

11 Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie*, *op. cit.*, p. 47.

12 Croce, Benedetto, « Il concetto di divenire e l'hegelismo » [1912], in *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1948, pp. 151-174.

concept de progrès doit synthétiser l'idée orientale des cycles et des retours, c'est-à-dire de la constance perpétuelle, et l'idée occidentale de la course incessante vers le nouveau, c'est-à-dire du changement perpétuel[13]. » Il est possible de satisfaire à cette double exigence si l'on conçoit que l'Esprit éternel et universel, afin de se concrétiser, s'incarne inéluctablement dans une configuration particulière nouvelle, qui dépasse la précédente et sera à son tour dépassée par la suivante.

Dans cette perspective, le sujet de l'Histoire est l'universel lui-même. Par exemple, pour la poésie, le sujet ne sera « assurément pas Dante, ou Shakespeare, ou la poésie italienne, ou l'anglaise, ou la liste des poésies que nous connaissons mais bien : la Poésie. Donc un universel. Et si l'on demande quel est le sujet de l'histoire sociale et politique, [on] ne répondra pas la Grèce, ni la France ou l'Allemagne, ni même leur ensemble ou un complexe de pays, mais : la Culture, la Civilisation, le Progrès, la Liberté[14]. » Mais l'universel, c'est-à-dire en définitive l'Esprit, n'est sujet que de se particulariser, et il n'y a d'histoire de la culture, de la civilisation ou du progrès qu'incarnée dans des situations spécifiques, tout comme qu'il n'y a d'histoire de la Poésie, de la Politique et de la Philosophie que par les poètes, les hommes politiques et les philosophes de premier plan[15].

2) La positivité et la rationalité de l'histoire

Lorsqu'il contemple l'histoire, le philosophe idéaliste ne peut pas considérer le mal, la décadence et l'irrationalité comme absolument réels : « la réalité se montre comme une continuelle croissance sur elle-même, et l'on ne peut jamais concevoir de recul réel ; car le mal,

13 *Ibid.*, p. 162.

14 Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie*, *op. cit.*, p. 43.

15 Croce écrit par exemple qu'« il ne s'agit pas d'instaurer une abstraite histoire de l'esprit, ou de l'abstrait universel, à côté ou au-delà de l'abstraite historiographie individualiste et pragmatique, mais de comprendre que l'individu et l'idée sont deux abstractions équivalentes et également incapables de servir de sujet à l'histoire, tandis que la vraie histoire est celle de l'individu en tant qu'universel, et celle de l'universel en tant qu'individu. Il n'est pas question d'abolir Périclès en faveur de la Politique, ou de remplacer Platon par la Philosophie, ou d'oublier Sophocle pour la Tragédie ; il s'agit de concevoir et de représenter la Politique, la Philosophie et la Tragédie comme Périclès, Platon et Sophocle, et de représenter ces derniers comme chacune de ces idées en l'un de leurs moments particuliers. En dehors de ses relations avec l'esprit, l'individu n'est que l'ombre d'un songe, et de même l'esprit, en dehors de ses incarnations dans les individus, n'est que l'ombre d'un songe. Et si l'on atteint l'universalité dans la conception historique, l'on obtient en même temps l'individualité ; on leur donne alors la fermeté qu'elles seules peuvent se conférer l'une à l'autre. Si l'existence de Périclès, Socrate et de Platon était indifférente, ne dirait-on pas que l'existence de l'Idée est indifférente elle aussi ? » (*ibid.*, pp. 71-72).
Notons que cette conception implique de rejeter que des totalités partielles soient les sujets de l'histoire : les classes ou les nations seront toujours subordonnées aux universaux, et en définitive à l'Esprit et à l'Humanité dans son ensemble. Ces totalités partielles qui constituent le sujet de l'histoire ou l'instance explicative d'une société pour les philosophies ou théories holistes, sont qualifiées par Croce d'« *entia imaginationis* ». Elles peuvent évidemment être mobilisées d'une manière heuristique par les disciplines historiques, mais il faut s'interdire de pétrifier ce qui est essentiellement fluide et de considérer ces abstractions ou ces êtres d'imagination comme des réalités absolues : elles sont toujours secondes par rapport aux individualisations concrètes et spécifiques de l'Esprit lui-même (*ibid.*, p. 223).

étant ce qui n'est pas, est irréel ; et ce qui est, est toujours, et seul, bien. Le réel est toujours rationnel, et le rationnel est toujours réel. Donc, le progrès cosmique est, lui aussi, objet d'affirmation non pas problématique, mais apodictique[16]. » Il s'agit en somme de respecter le postulat d'immanence et, en suivant une méthode dialectique, d'appréhender le processus historique dans son unité complexe en refusant d'abstraire unilatéralement un élément de la réalité :

> C'est toujours la même erreur, qui consiste à créer des entités extrinsèques à l'histoire, le bien et le mal, la joie et la douleur (qui pourtant forment la structure dialectique du réel lui-même), qui donne lieu à la conception où l'histoire va du mal vers le bien (progrès), ou à celle qui l'amène du bien au mal (décadence, régression), sans parler de la conception éclectique, qui prétend unifier les deux autres en les combinant sous forme d'une alternance du bien et du mal, du progrès et de la décadence. La vraie solution c'est de comprendre que le progrès n'est pas le passage du mal au bien, comme si l'on passait d'un état à un autre, mais le passage du bien au mieux. Le mal est alors le bien lui-même, mais vu à la lumière du mieux.[17]

Croce peut donc affirmer, avec Hegel, que le rationnel est immanent au réel, et que l'histoire est histoire de la liberté, plus précisément de la liberté de l'Esprit qui se retrouve lui-même dans l'effectivité. Mais ces deux affirmations doivent être modifiées et déplacées par rapport aux sens que Hegel leur donnait, du moins dans l'interprétation de Croce. L'histoire n'est pas l'affirmation progressive du principe de liberté, qui ne se réaliserait dans sa plénitude qu'au terme du parcours. Au contraire, la libre activité de l'Esprit agit pleinement en chaque instant. Elle est source des événements, de ce « qui est arrivé » (l'*accaduto*). Ainsi, « la liberté n'est pas la fin de l'histoire, une fin atteinte ou à atteindre, mais son principe moteur et par conséquent identique à elle[18]. » De même, si l'on conçoit jusqu'au bout le rationnel comme immanent au réel, on doit refuser les dualismes que Hegel laissait persister dans sa pensée : « il n'est pas conforme à l'unité du rationnel et du réel de distinguer, comme le fait souvent Hegel, entre le nécessaire et l'accidentel, ni d'accepter, après avoir affirmé que tout est nécessaire, la catégorie de l'accidentel dans la nature et dans l'histoire ; ni non plus d'admettre que l'existence soit en partie apparence et en partie réalité.[19] » Il n'y a donc plus de marge ou de moment d'irrationalité, ni de résidus contingents et inintelligibles. C'est tout le réel que Croce s'attache à sauver et l'on pourrait dire, dans les termes de Hegel, que la « *Realität* » et la « *Wirklichkeit* » coïncident parfaitement[20]. La même thèse peut d'ailleurs être formulée en termes religieux. On affirmera alors que le processus historique n'est pas mu de l'extérieur par la Providence, qu'il ne constitue pas une matière première travaillée par un projet divin en voie de réalisation. L'histoire est parfaitement coextensive à l'action et à la volonté de Dieu : conçue adéquatement, c'est-à-dire d'une manière

16 Croce, Benedetto, *Philosophie de la pratique*, *op. cit.*, p. 155.
17 Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie*, *op. cit.*, p. 58.
18 Croce, Benedetto, « Il concetto di divenire e l'hegelismo », *art. cit.*, p. 163.
19 *Ibid.*, p. 160.
20 Sur ce couple de notions, et leur héritage chez Gramsci, voir chapitre 3) I) 4).

immanente, ce dernier n'est en effet que l'autre nom de l'Esprit ou de l'Humanité. Le geste théorique de Croce – sa réforme de l'hégélianisme en particulier – peut donc être parfaitement compris à partir de la distinction établie entre philosophie de l'histoire et historicisme par Bertrand Binoche :

> On voit apparaître *dans toutes les philosophies de l'histoire, sous une forme ou une autre, un clivage constitutif de l'historicité elle-même* et impliquant un décalage entre le simple fait observable et le cours historique des choses. Ce cours est alors aussi bien « naturel » pour autant qu'il déborde la pure existence empirique et, la débordant, se trouve en situation de la (dé)légitimer. Ce pourrait même être là une définition utile de ces fameuses *philosophies de l'histoire* : à savoir les philosophies qui trouvent dans l'histoire elle-même, ainsi devenue Histoire, la norme toujours encore naturelle des institutions humaines. (…) *L'historicisme*, ce serait alors l'identification sans reste de l'histoire avec elle-même. Ou encore : l'affirmation non seulement que tout est historique, mais encore que l'historicité de l'histoire est à ce point homogène qu'elle ne pourra jamais se trouver en excès par rapport à elle-même et qu'elle ne pourra donc jamais trouver en elle de quoi évaluer une institution donnée.[21]

La critique générale et constante par Croce de tout type de philosophie de l'histoire est désormais claire. Comme on l'a vu, il rejette l'idée selon laquelle l'histoire est orientée par et vers une Fin transcendante. Mais même l'adoption d'une compréhension plus souple de la philosophie de l'histoire ne parviendrait pas à sauver cette dernière. C'est toute idée de processus orienté, de totalité historique dotée d'un sens que Croce exclut. Il n'y a rien de (pré-)déterminé dans l'enchaînement des périodes historiques ou dans la succession des événements[22]. Il n'y a pas de manque dans une époque qui rendrait nécessaire son dépassement en une autre étant donné que l'histoire, passage incessant et dépassement perpétuel d'elle-même par elle-même, est toujours tout ce qu'elle doit être[23]. Croce parle à ce propos de « positivité de l'histoire »[24]. Les différentes époques sont dotées de la même dignité, et aucune ne doit être assujetti à la suivante : « comme toutes les époques sont productives à leur manière, aucune d'entre elles ne peut être blâmée dans le jour de l'histoire, mais chacune est respectable.[25] » Notons la proximité entre une telle déclaration et la célèbre formulation de son historicisme donnée par l'historien positiviste allemand Leopold von Ranke (1795-1886) : « Chaque époque est en rapport direct avec Dieu, et sa valeur n'est pas ce qui sort d'elle, mais réside dans son existence même, dans sa particularité.

21 Binoche, Bertrand, *La raison sans l'Histoire. Échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*, Paris, PUF, 2007, p. 367.

22 Dans les termes d'Althusser, on pourrait dire que l'Histoire est pour Croce un Procès sans Fin ni Origine, mais non sans Sujet, puisqu'elle s'identifie en définitive au Sujet lui-même !

23 « Ici, on se trouve en présence, non plus d'esprits individuels dont on examine l'œuvre dans des circonstances données, mais de faits arrivés (*fatti accaduti*) ; et ceux-ci sont l'œuvre, non pas de l'individu, mais du Tout. Ils sont (comme on l'a déjà dit) l'œuvre de Dieu, et Dieu ne se juge pas. Ou plutôt il se juge, mais non pas sous l'angle visuel d'où l'on juge les œuvres et les actions individuelles ; on ne le juge pas comme on juge le poète ou le philosophe, le politicien ou le héros, le fini travaillant dans l'infini : la contemplation de son œuvre est, en même temps, le jugement. "*Die Weltgechichte das Weltgericht*" : l'histoire même du monde est le jugement du monde ; et lorsqu'on raconte le cours de l'histoire sans lui appliquer le jugement des catégories indiquées plus haut et qui sont inapplicables, on applique cependant un jugement, qui est celui de la nécessité et de la réalité. Ce qui a été devait être ; et ce qui est véritablement réel est véritablement rationnel » (Croce, Benedetto, *Philosophie de la pratique*, *op. cit.*, p. 59).

24 Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie, op. cit.*, p. 57.

25 *Ibid.*, p. 75.

[...] Chaque époque doit être contemplée comme quelque chose de valide par elle-même et hautement digne de considération[26]. » La négation de toute téléologie par Ranke accompagnait cependant le projet (positiviste) d'une connaissance objective des faits historiques, ce que Croce ne pouvait reprendre à son compte. Par ailleurs, le poids chez Croce de l'idée de continuité du processus historique, et la dissolution de la notion d'époque qu'elle implique, distinguent nettement leurs deux historicismes[27].

3) L'histoire comme histoire contemporaine

L'Esprit est donc entièrement présent en chaque moment. Mais il s'agit d'une thèse à la fois philosophique et historiographique, ou plus exactement ontologique et épistémologique, qui porte indissociablement sur l'histoire comme *res gestae* et comme *historia rerum gestarum*. Pour Croce, le passé n'est véritablement réel qu'en tant que ré-actualisé dans le présent, c'est-à-dire comme mémoire ou historiographie, dans la mesure où il s'oppose aux conceptions naturalistes du devenir historique et refuse de postuler un temps objectif : « ce n'est pas le concept de temps qui est indispensable à l'historiographie, mais celui d'"évolution" ou de "processus". Or, les processus sont infinis ; la pensée seule les construit, en partant de l'intérêt qu'elle éprouve à faire telle ou telle chose, c'est-à-dire de la situation où elle se trouve de fois en fois[28]. » Si l'histoire doit être considérée comme positive, c'est parce que l'on ne saisit d'elle que ce qui nous intéresse c'est-à-dire, puisque cet intérêt est déterminé par notre point de vue et nos problèmes actuels, parce qu'elle est par essence « contemporaine ».

On peut alors comprendre la thèse de l'identité de la philosophie et de l'histoire, fondamentale dans l'architecture de l'historicisme absolu du philosophe néo-idéaliste. En effet, « il est bien évident que si l'on considère l'histoire comme de la chronique[29], on ne peut plus reconnaître l'identité entre elle et la philosophie, car cette identité n'existe plus. Mais aussitôt que l'on rapporte la chronique à son devoir pratique, mnémotechnique, et dès que l'on replace l'histoire à son vrai rang, qui est de connaître l'*éternel présent*, il apparaît manifestement qu'elle ne fait qu'un avec la philosophie. Celle-ci, de son côté, n'a jamais rien été d'autre que la pensée de l'éternel présent[30]. » Une histoire qui ne s'intéresserait qu'aux « vérités de fait » est donc tout

26 Ranke, Leopold von, *Le epoche della storia moderna* [1854], Naples, Bibliopolis, 1984, p. 104 (cité dans Caianiello, Silvia, « L'enjeu épistémologique de la notion d'époque entre organisme et système au XIXe siècle », *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, 64e année, n° 1, 2009, p. 134).

27 Sur la critique de Ranke par Croce, voir *infra*, note 90.

28 Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie, op. cit.*, p. 206.

29 Pour Croce, « la chronique porte sur ce à propos de quoi l'"esprit", à un moment déterminé, ne voit pas d'intérêt à revivre ; en tant que tel, il s'agit de quelque chose qui lui est "extérieur", ou, plus précisément, posé par lui comme extérieur » (Valentini, Franscesco, *La controriforma della dialettica*, Rome, Editori Riuniti, 1966, p. 52).

30 Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie, op. cit.*, p. 43.

autant à refuser que les philosophies définitives, les « systèmes », s'épuisant dans la contemplation des « vérités de raison ». C'est toujours l'universel concret qu'il s'agit de penser, qui est

> par là même toujours déterminé jusque dans ses détails. Il n'est point de fait historique, si petit soit-il, que l'on puisse concevoir, réaliser ou qualifier autrement qu'universellement. En effet, sous sa forme la plus simple, c'est-à-dire réduite à l'essentiel, l'histoire s'exprime par jugements ; or les jugements sont des synthèses indissolubles d'individuel et d'universel. Par une vieille habitude d'école, qu'il conviendra peut-être de conserver, on qualifie l'individuel *de sujet* du jugement, et l'universel de *prédicat*. Mais tous ceux qui réfléchissent sérieusement aux mots qu'ils utilisent reconnaîtront que le *vrai sujet* de l'histoire, c'est précisément le *prédicat* (l'universel), et le vrai prédicat est le sujet ; en d'autres termes, le jugement historique permet de saisir l'universel en l'individualisant.[31]

Histoire et philosophie mettent en jeu des jugements de même nature. Reconnaître leur unité permet d'éviter de fausses oppositions et des blocages théoriques illusoires : « l'histoire, en se faisant *actuelle*, s'est libérée de l'inquiétude de ne pas pouvoir connaître ceci ou cela pour la simple raison que ce fut ou que ce sera un objet de connaissance (sans l'être actuellement), et la philosophie, en se faisant *historique*, s'est débarrassée du désespoir de ne pouvoir jamais atteindre la vérité définitive. L'une et l'autre, au fond, se sont dégagées de l'illusion de la "chose en soi"[32]. »

Il existe donc une identité dialectique entre philosophie et histoire : « l'Esprit, qui est le Monde, c'est l'esprit qui évolue ; il est donc à la fois un et divers, éternelle solution et problème éternel ; son auto-conscience, c'est la philosophie, qui est son histoire, ou son histoire, qui est sa philosophie, substantiellement identiques[33]. » Parce qu'elle est dialectique, cette identité n'abolit pas pour autant toute distinction. Dans la mesure où dans les jugements historiques la philosophie met plutôt l'accent sur l'aspect catégorial – elle consiste en « l'éclaircissement des catégories qui serviront à interpréter l'histoire »[34] – alors que l'histoire s'intéresse en premier lieu à la vie concrète de l'esprit, on peut considérer que la philosophie est la méthodologie de l'historiographie. Toutes deux se définissent par leur rapport à des « problèmes » : pour l'historien, le problème est la perspective à partir de laquelle il peut construire, interroger et étudier son objet ; quant au philosophe, il n'a pas pour but d'élaborer un système métaphysique a-temporel, mais précisément de résoudre certains problèmes déterminés. Et, dans les deux cas, les problèmes peuvent être dits « vitaux », c'est-à-dire intrinsèquement liés à l'époque de la vie de l'Esprit où s'exerce l'activité intellectuelle en question. Telle est l'une des implications de « l'historicisme absolu » : l'historicité de toute discipline intellectuelle, et donc en définitive de la « vérité » elle-même[35]. Pour Croce, « si en effet la méthodologie tire de l'histoire la substance de

31 *Ibid.*, p. 42.
32 *Ibid.*, p. 44.
33 *Ibid.*, p. 197.
34 *Ibid.*, p. 106.
35 À propos du lien entre la question de la vérité et celle de la temporalité, Croce écrit : « l'Esprit et son histoire sont identiques, tout comme le sont la philosophie et l'historiographie, parce que l'esprit et la philosophie ne sont pas quelque chose d'accompli hors de l'histoire, et que celle-ci ne se fait pas sans l'Esprit et la philosophie. À chaque instant nous possédons dans l'acte de la pensée toute la vérité, parce que dans chaque affirmation de

ses problèmes, l'histoire, sous sa forme modeste, mais très concrète, d'histoire de nous-mêmes, de chacun de nous comme individu, nous montre que nous passons d'un problème philosophique particulier à l'autre sous l'impulsion de la vie que nous vivons ; selon les époques de celle-ci, c'est un groupe de problèmes ou un autre qui tient le haut du pavé, qui présente pour nous un intérêt prédominant[36]. » Vouloir aboutir à une philosophie définitive serait désirer la mort de l'Esprit, car si « toute philosophie est définitive par le problème présent qu'elle résout, elle ne l'est plus pour celui qui se pose aussitôt après, à la limite du premier, ni pour les autres qui naîtront du second.[37] » En effet, « clore la série reviendrait en somme à retourner de la philosophie à la religion, et à se reposer en Dieu »[38], à rejeter l'absoluité de l'historicisme et de l'immanentisme.

Croce applique cette historicisation totale à sa propre position, qu'il considère correspondre à la tendance intellectuelle dominante de son époque, la « renaissance de l'idéalisme »[39] :

> On ne peut pas faire l'histoire de cette philosophie et de cette historiographie, qui est *sujet* et non *objet*, non pas pour la raison que l'on invoque d'ordinaire, qui sépare le fait de la conscience du fait, car nous avons reconnu qu'elle était fausse, mais pour une autre raison : l'histoire que nous écrivons est celle d'"époques" ou de "grandes périodes" ; or la période nouvelle est nouvelle parce qu'elle n'est pas encore une période, c'est-à-dire qu'elle n'est pas encore close. Nous ne pouvons donc pas nous la représenter chronologiquement et géographiquement, car nous ignorons combien de temps elle durera (se déroulera-t-elle rapidement en quelques décennies, ou sera-t-elle arrêtée, étouffée, jusqu'à ce qu'elle reprenne son cours dans quelques siècles ?), ni à quels pays elle s'étendra (restera-t-elle longtemps italienne ou allemande, confinée à quelques cercles italiens et allemands, ou bien se répandra-t-elle rapidement en tous pays et dans la culture commune, dans l'enseignement public ?). Mais surtout, nous ne pouvons pas lui assigner de limites logiques. Pour pouvoir le faire, il faudrait avoir développé ses antithèses, il faudrait connaître les problèmes nouveaux qui infailliblement naîtront de ses solutions ; or, cela ne s'est pas encore passé. Nous sommes en pleine mer, nous n'avons pas encore amené les voiles dans le port pour nous préparer à un nouveau voyage.[40]

Un tel passage amène à s'interroger sur le statut et le fondement des énoncés de Croce. Ce dernier risque en effet de reconduire, dans des termes nouveaux, le cercle logique propre à l'historicisme : si certaines thèses ne sont pas arbitraires et relatives, c'est parce qu'elles découlent directement de l'Esprit ; or, ce dernier est un processus en perpétuel déploiement, si bien que la vérité des thèses en question ne peut être que transitoire ; mais dans ce cas par quoi est garantie la

---

vérité, aussi petite et particulière que l'on veuille, la vérité est là. Et à chaque instant cette vérité se change en volonté et en nature, c'est-à-dire en un nouveau problème de la pensée, qui n'est pas toujours pauvre, comme disent les sceptiques, ni toujours riche, comme disent les dogmatiques, mais n'est riche que si elle n'arrête jamais de s'enrichir : on ne pourrait pas rechercher la vérité si on ne la connaissait pas d'une certaine manière ; et on ne pourrait pas la posséder si on ne l'avait pas recherchée » (Croce, Benedetto, « Il concetto di divenire e l'hegelismo », *art. cit.*, p. 163).

36 Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie, op. cit.*, p. 102.

37 *Ibia.*, p. 105.

38 *Idem.*

39 Cette expression est notamment le titre d'un article écrit en 1908, où elle est explicitée ainsi : « la *négation du positivisme, et dans le même temps la négation de toute forme de transcendance et de croyance*, est ce que l'on appelle désormais "renaissance de l'idéalisme" » (Croce, Benedetto, « Per la rinascita dell'idealismo », in *Cultura e vita morale*, Bari, Laterza, 1926, pp. 36-7).

40 Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie, op. cit.*, pp. 197-8.

validité de l'historicisme absolu et l'appareil conceptuel sur lequel il repose (la théorie de l'Esprit en premier lieu) ? Si une théorie ne vaut que tant que dure une époque historique (avec ses intérêts propres), une conception adéquate de la notion d'époque historique, et en particulier de l'époque actuelle, et une juste méthode de périodisation, permettent, sinon de le résoudre, du moins de poser plus rigoureusement ce problème. Nous tâcherons de montrer que le constructivisme crocien fait naître de nouvelles difficultés en essayant de satisfaire cette exigence.

4) Point de vue actuel et totalité du processus historique

L'élaboration théorique de Croce fait courir le risque d'émietter le passé dans la mesure où il dépend des points de vue particuliers à partir desquels on l'appréhende. Pour trouver une solution à ce problème il semble qu'il faille concilier, comme l'écrit Domenico Conte, deux manières de comprendre l'historicité. D'un côté, celle dont nous venons de parler, « l'historicité de la contemporanéité de l'histoire et de l'histoire comme "pensée et comme action", avec son solide ancrage (qui est ensuite aussi un débouché) dans la sphère de la pratique, avec sa forte tendance à la sélection et au constructivisme (une conception "subjectiviste" de l'histoire, comme le dit si souvent Croce) ». De l'autre, « l'historicité de l'homme comme être historique, comme mémoire historique, comme microcosme historique et résumé de l'histoire universelle »[41] : consciemment ou d'une manière plus instinctive, l'homme porte en lui la totalité de l'histoire, qui constitue son « âme historique », et cette âme est pour Croce le seul « document » essentiel à l'élaboration de l'histoire (toujours contemporaine)[42]. Se dessine une certaine tension entre ces deux modalités d'appréhension de l'histoire, ou en d'autres termes entre perspectivisme (thèse selon laquelle on ne peut accéder à l'histoire qu'à partir d'un point de vue situé au présent éventuellement incarné dans un individu particulier) et « totalisme »[43] (l'idée que l'histoire est une totalité cohérente et harmonieuse).

Contre l'écueil du relativisme historique, Croce considère que le bon historien est celui qui refuse de se laisser aller à ses intérêts particuliers, à ses lubies personnelles et à échafauder des constructions arbitraires. Il se laisse au contraire pénétrer par les problèmes et les intérêts généraux de son époque, et il travaille à exprimer la plus profonde intimité de son âme historique. C'est ainsi qu'il peut choisir adéquatement le thème de ses recherches et la manière de les traiter. C'est au fond l'Histoire elle-même qui pense en et par lui, qui prend conscience d'elle-même par

41 Conte, Domenico, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Naples, Il Mulino, 2005, p. 77.

42 « L'esprit serait bien capable de revivre, pour ainsi dire, sa propre histoire, même s'il ne disposait pas de ces données externes que l'on nomme narrations et documents ; mais ces derniers sont des instruments qu'il se façonne, des actes préparatoires qu'il accomplit, pour mieux effectuer cette évocation intérieure vitale pour lui » (Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie, op. cit.*, p. 21).

43 Conte, Domenico, *Storia universale e patologia dello spirito, op. cit.*, p. 78.

son intermédiaire.

Croce applique cette conception à la question spécifique de la périodisation. Pour lui, il n'y a évidemment pas d'époques « objectives ». Elles sont par définition construites par la pensée, mais sans pour autant être arbitraires :

> si l'on *pense* l'histoire, on la *périodise* (…) mais ces pauses sont idéales ; on ne peut les dissocier de la pensée ; elles ne font qu'un avec elle, (…) elles s'identifient à elle et se modifient avec elle. Les penseurs chrétiens divisaient l'histoire en deux périodes, avant et après la Rédemption : cette périodisation n'est pas un appendice à la pensée chrétienne, elle est la pensée chrétienne elle-même. Nous autres Européens modernes la divisions en Antiquité, Moyen-Âge et époque moderne. [Cette périodisation] restera en vigueur tant que notre conscience se maintiendra dans la phase où elle se trouve actuellement. (...) Quand l'Antiquité n'aura plus l'efficace qu'elle a encore pour nous, qui ressentons toujours le besoin d'apprendre le grec et le latin, la philosophie grecque et le droit romain ; lorsque le Moyen-Âge sera tout à fait oublié (et ce n'est pas du tout le cas) ; quand de nouvelles formes de sociétés auront tout à fait supplanté la nôtre, qui est née sur les ruines du Moyen-Âge : alors le problème aura changé, et avec lui la perspective historique et peut-être l'antiquité, le Moyen-Âge et l'époque moderne se fondront-ils en une époque unique, et l'on répartira différemment les pauses. (...) On a parfois observé que toute périodisation a une valeur « relative » ; mais il faut tout de suite ajouter : "valeur relative et absolue en même temps", à l'instar de n'importe quelle pensée.[44]

Le relativisme est dépassé lorsque l'historien parvient, en sa finitude et sa particularité, à se faire le porteur de l'infinité et de l'universalité de l'Esprit[45]. Il faut qu'il parvienne à adopter le point de vue du tout, de Dieu c'est-à-dire de l'Esprit : telle est au fond la seule manière de résoudre la tension que nous avons relevée.

Mais cette solution paraît doublement limitée. D'une part, elle repose sur une conception de l'historien, du philosophe et plus généralement de l'intellectuel, que l'on peut soupçonner d'être mystificatrice, en ce qu'elle considère comme universels ses intérêts particuliers. Ce sera l'une des principales critiques de Gramsci contre les néo-idéalistes, que nous examinerons plus loin[46]. La théorie crocienne semble reposer sur un court-circuit entre l'universel et l'individuel, qui ne prend pas sérieusement en compte la possibilité d'intérêts et de consciences de groupes, particuliers par rapport à l'universel mais généraux par rapport à l'individuel. Gramsci s'intéresse à des élaborations intellectuelles non universelles, mais qui ne relèvent pas pour autant du pur arbitraire. C'est la raison pour laquelle il faut d'après lui « faire une distinction entre les idéologies historiquement organiques, qui sont nécessaires à une structure donnée, et des idéologies arbitraires, rationalistes, "voulues" »[47] : les premières correspondent à un point de vue qui, bien que particulier, est propre à un groupe social dans son ensemble ; les secondes à des points de

44 Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie, op. cit.*, p. 75.

45 Cela n'implique évidemment pas que chaque historien ne traite que de sujets généraux, et cherche à embrasser l'histoire dans sa globalité : au contraire, Croce condamne les tentatives d'« histoire universelle » en ce qu'elles suivent le modèle de la chronique, et appliquent un modèle naturaliste appréhendant son objet non comme une totalité processuelle unifiée mais comme une énumération d'événements pensés en extériorité. En accord avec la théorie de l'individualisation de l'Esprit, ce n'est que dans la pensée d'un objet spécifique que l'universel peut s'éprouver.

46 Voir en particulier chapitre 2) II) 2) et chapitre 5) II) 2) b).

47 C7, §19, p. 185 [novembre-décembre 1930 – février 1931].

vue individuels et abstraits.

D'autre part, indépendamment de son ancrage et de sa signification socio-politique, la solution crocienne paraît philosophiquement insuffisante. On peut en effet penser qu'elle ne fait rien d'autre que renommer le problème du rapport entre infini et fini et entre universel et particulier, dans la mesure où elle ne conçoit pas véritablement de médiations entre les termes de ces couples. En tant que telle, elle risque de reconduire un dualisme inavoué.

5) La menace du dualisme

Le refus de toute philosophie de l'histoire de la part de Croce s'inscrit dans son projet général consistant, pour le dire avec Gramsci, à « expurger de sa philosophie toute trace et tout résidu de transcendance et de théologie et donc de métaphysique, entendue dans le sens traditionnel »[48]. Mais pour le penseur marxiste « la philosophie de Croce reste une philosophie "spéculative" et cela n'est pas seulement une trace de transcendance et de théologie mais c'est toute la transcendance et la théologie, à peine débarrassée de la plus grossière carapace mythologique »[49]. Il nous semble que si Croce reste « spéculatif », c'est d'abord parce qu'il retombe dans les « dualismes » qu'il condamne, en ce qu'il redouble le cours empirique des événements historique d'un schéma *a priori*, purement rationnel, et qu'il est difficile de rendre compte d'une manière intelligible du rapport entre le niveau de l'Esprit universel infini et celui des actions particulières finies.

Dans la *Philosophie de la pratique* par exemple, Croce distingue deux manières de lire les actions historiques : d'un côté comme ce qui se produit effectivement et est par conséquent justifié comme rationnel, en tant que produit de l'Esprit ; de l'autre ce qui relève des volontés et entreprises individuelles, dont le passage à la réalité n'est pas assuré, ce qui peut donc être condamné par le « jugement du monde ». Le jugement historique est ainsi soumis à la dichotomie entre jugement historico-individuel d'un côté, et jugement historico-cosmique de l'autre[50]. Et les deux ne peuvent pas coïncider.

> Qu'est-ce que l'action et qu'est-ce que la réussite[51] (*accadimento*) ? L'action est l'œuvre de l'individu, la réussite est l'œuvre du Tout : la volonté[52] est le fait de l'homme, la réussite est le fait de Dieu. Ou

48 C10 I §8, p. 32 [mi-avril – mi-mai 1932], texte A en C8, §224, p. 390 [avril 1932].

49 *Idem*.

50 Voir Bonetti, Paolo, *Introduzione a Croce,* Paolo, Bari, Laterza, 1984, pp. 39-41. Ces deux jugements sont néanmoins supposés être au fond de même nature : ce sont tous deux des jugements historiques, forme de jugement qui est en définitive la seule à exprimer adéquatement la réalité, qui est toujours singulière, comme on l'a vu plus haut.

51 Ce terme est utilisé par Henri Buriot et Samuel Jankélévitch, les traducteurs français de la *Philosophie de la pratique*, pour rendre « *accadimento* », qui signifie plus précisément ce qui arrive effectivement, par opposition à des actions n'ayant pas réalisé leur objectif.

52 Croce a montré auparavant que volonté et action coïncident à un niveau individuel : il emploie par conséquent

> bien, pour mettre cette proposition sous une forme moins imagée, la volition de l'individu est comme la contribution qu'il apporte aux volitions de tous les autres êtres de l'univers ; et la réussite est l'ensemble de toutes les volitions et la réponse à toutes les propositions.[53]

Or entre les deux pôles (l'infini-Tout et le fini-individuel) les médiations sont insuffisantes. Croce semble d'ailleurs tenter d'escamoter cette difficulté en déployant son talent rhétorique et son élégance littéraire : « toute l'histoire est comme un impétueux torrent d'œuvres individuelles qui se jette dans une mer où il se transforme soudain en une sereine tranquillité. L'impétuosité des actions et de leurs vicissitudes de victoires et de déroutes, de sagesse et de folie, de vie et de mort, se transforme en la paix solennelle de l'"événement historique" »[54]. Mais il est bien évident que cela n'éclaire pas la dialectique concrète par laquelle l'infini peut être retrouvé dans le fini. Voici pourquoi le dualisme refoulé est condamné à resurgir : « ce qui pour l'individu est la mort, est la vie pour le Tout »[55].

Pour fonder la rationalité du cours historique global malgré l'irrationalité des actions individuelles, il faut présupposer une conception transcendante, téléologique et finalement théologique, qui est précisément celle reprochée aux philosophes de l'histoire et notamment à Hegel (avec en particulier l'idée de ruse de la Raison) : « Serviteurs, nous le sommes de la Réalité qui nous engendre et en sait plus que nous, de cette Réalité que les religions ont entrevue et qu'elles ont appelée Dieu, père et sagesse infinie »[56]. Dans cette perspective, les individus seront en définitive réduits à de simples « manifestations et instruments »[57] de l'Esprit universel. La confiance de Croce en l'unité et l'harmonie du Réel semble en ce sens relever plus de la foi que de la démonstration.

Même si Croce n'a pas repris explicitement sa théorie de l'*accadimento* après sa *Philosophie de la pratique*, il est permis de penser que la difficulté structurelle liée à ce terme ne sera jamais véritablement résolue. Pour Gennaro Sasso, l'un des plus fins connaisseurs de l'œuvre du philosophe napolitain, il y a ainsi une « duplication du Tout » chez Croce, entre Esprit et histoire, entre idéalisme et historicisme[58] ; entre le Tout et l'ensemble des événements finis pourrait-on ajouter. Son « historicisme absolu » risque perpétuellement de se détacher de l'histoire concrète : « à suivre jusqu'à ses dernières conséquences la route étroite du concept pur et de l'identité de l'esprit et de l'histoire, cette dernière finirait par être réduite à l'être, la nouveauté de ce qui survient à la répétition de ce qui est déjà arrivé ». C'est à partir de là que l'on peut comprendre « la tentative que, sans interruption, il [Croce] a répétée au cours des ans, de résister à la prééminence

---

les deux termes de manière presque interchangeable.

53 Croce, Benedetto, *Philosophie de la pratique*, *op. cit*., p. 48.

54 *Ibid.*, p. 59.

55 *Ibid.,* p. 60.

56 *Ibid.,* p. 148.

57 *Ibid.,* p. 158.

58 Sasso, Gennaro, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Naples, Morano, 1975, p. 508, pp. 680-2 et pp. 709 *et sq*.

de l'identique, et de restituer sa tension dynamique concrète au réel, de le remettre en mouvement à l'aide de l'opposition et du contraste »[59].

L'une des manières de dépasser le clivage entre l'éternité de l'Esprit et la dialecticité mobile de l'histoire a été l'élaboration d'une théorie de la dialectique interne de l'Esprit. Sasso considère que cette solution est insuffisante : « l'Esprit que la philosophie considère *sub specie aeternitatis*, est histoire idéale éternelle, extra-temporelle : c'est la série des formes de cette naissance et de cette mort qui, elle, comme le disait Hegel, ne naît et ne meurt jamais »[60] . Ainsi, « la dimension phénoménologique du devenir étant annulée, le devenir s'identifie à l'être »[61]. Gramsci considère également que cette construction théorique ne parvient pas à éviter à l'historicisme crocien de retomber dans la « métaphysique », en tant que « formulation systématique qui se pose comme [vérité] extra-historique, comme un universel abstrait hors du temps et de l'espace »[62]. Examinons cette conception afin de préciser les raisons de ces critiques.

6) La théorie des distincts et l'histoire idéale universelle

L'Esprit est perpétuel devenir parce qu'il est intrinsèquement différencié et prend des formes distinctes. Il est fondamentalement constitué de quatre moments distincts qui, irréductibles et autonomes, n'en sont pas moins co-impliqués, et destinés à passer nécessairement l'un en l'autre. Ces quatre moments dérivent du croisement de deux critères : la nature pratique ou théorique de l'activité humaine (ou de la pensée, les deux termes étant interchangeables) ; son caractère particulier ou universel. On aura donc une sphère d'activité théorique et particulière, l'Esthétique, dont la catégorie fondamentale est le Beau ; une sphère théorique universelle, la Logique, construite autour du Vrai ; une sphère pratique et particulière, qui constituera l'Économie (ou économico-politique, dont fait d'ailleurs partie le droit[63]), avec la catégorie de l'Utile ; et enfin une sphère d'activité pratique universelle, l'Éthique, qui concerne le Bien. L'Esprit s'objective sous ces quatre catégories, qui permettent de subsumer la totalité de l'empirique, mais ne s'annulent pas les unes dans les autres ni dans une synthèse supérieure[64]. Dès 1900, Croce écrit que

> le système des activités humaines est donc constitué de quatre activités, disposées de telle façon que les théorétiques sont aux pratiques ce que la première théorétique est à la seconde théorétique, et ce que la première pratique est à la seconde pratique[65] . Ces quatre valeurs s'impliquent de

59 *Ibid.*, pp. 1006-7.
60 *Ibia.*, p. 207.
61 *Ibid.*, p. 217.
62 C11, §14, p. 201 [juillet-août 1932].
63 Ce que Croce expose dès 1907 dans un mémoire académique intitulé *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, Naples, Ricciardi, 1926.
64 Buissière, Évelyne, *Gramsci, lecteur de Machiavel, op. cit.*, p. 7.
65 En ce sens, les formes et catégories fondamentales de l'activité spirituelle et de la pensée sont structurées sur le

> manière régressive eu égard à leur concrétude : le *vrai* ne peut être sans le *beau*, l'*utile* sans les deux, et le *bon* sans les trois autres. Si seul le fait esthétique est indépendant, et si les autres sont plus ou moins dépendants, le *moins* revient à la pensée logique, et le *plus* à la volonté morale.[66]

Les quatre types d'activités sont disposés comme autant de « degrés » de l'Esprit ou de la réalité : imagination-expression, pensée logique, volonté économique, volonté morale.

Mais pourquoi ne s'arrête-on pas au moment esthétique, et pourquoi l'autosuffisance de ce moment ne marque-t-elle pas l'arrêt de l'activité spirituelle à ce niveau ? Parce que l'Esprit est non seulement différencié mais aussi uni, et qu'il est tout entier présent en chacune de ses formes spécifiques. Par conséquent, « l'Esprit ne s'arrête pas, ou plutôt n'est jamais tout entier dans aucune de ses particularisations, et pour cela son véritable être est son propre mouvement circulaire qui dans son tour perpétuel produit l'enrichissement perpétuel de soi sur soi-même, l'histoire toujours nouvelle »[67]. En ce sens, chaque forme est mue par une contradiction interne : « la contradiction de l'art est d'être art, pur art, et le fait pour l'art de se poser pose en même temps quelque chose de distinct de lui, la pure pensée. De même, le fait pour la pensée de se poser pose en même temps un nouveau distinct, qui est la *prax*is, l'action pratique »[68]. Il faut concevoir l'unité-distinction de l'Esprit comme un cercle ou un nœud formé par les distincts, complexe mais d'une complexité qui ne vient que de lui-même, qui n'admet rien d'extérieur : « l'esprit universel passe de *a* à *b*, et de *b* à *a*, de par une nécessité qui n'est autre que celle de sa nature éternelle, qui est d'être à la fois art et philosophie, théorie et pratique, etc. »[69].

C'est à partir de cette unité-distinction que l'on peut comprendre l'essence de l'activité productrice de l'Esprit. Si l'on se concentre sur la distinction entre théorique et pratique, entre la connaissance de la situation à l'action transformatrice, on peut ainsi affirmer que « le vouloir ne surgit pas du néant et l'action a un antécédent : c'est (...) la situation de fait, dans son changement et son devenir continuel. Connaître cette situation et la transformer, voilà le rythme de la vie ; mais l'activité qui opère le changement est créatrice en ce sens qu'elle donnera le jour à une nouvelle situation de fait, dont l'existence ne pouvait être semblable à la situation qui a précédé la réalisation suivante »[70]. Si « un acte constitue en lui-même une situation entièrement nouvelle, qui

---

mode de l'analogie, au sens technique du terme : l'identité de rapports.

66 Croce, Benedetto, *Thèses fondamentales pour une esthétique comme science de l'expression et linguistique générale* [1900], Nîmes, Champ social, 2006, p. 54.
Pour le dire d'une manière plus précise, cela implique par exemple que « la moralité a pour présupposé toutes les autres formes de l'activité, et il est bien connu qu'il est impossible de juger de la moralité d'un acte si l'on ne connaît pas tout ce que l'individu agissant a vu et pensé. La moralité – dit-on – réside dans l'intention seule, c'est-à-dire dans la volonté. Mais l'intention bonne est un résultat de l'activité morale qui opère sur des bases théorétiques données. Car si l'intention était indépendante du donné théorétique, elle pourrait être dirigée, à la manière jésuite » (*ibid.*, pp. 54-5).

67 Croce, Benedetto, « Il concetto di divenire e l'hegelismo », *art. cit.*, p. 163.

68 *Idem*.

69 Croce, Benedetto, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la Philosophie de Hegel* [1907], Paris, Giard et Brière, 1910, p. 77.

70 Merlotti, Éric, *L'intention spéculative de Benedetto Croce*, Neufchâtel, La Baconnière, 1970, p. 116.

démontre la créativité de l'Esprit », il surgit néanmoins « d'une situation de fait déjà réalisée »[71]. L'activité de l'Esprit est donc bien, en un sens, conditionnée : c'est l'une des différences de fond avec l'actualisme de Gentile, pour qui l'Acte doit être considéré comme pur et absolu[72]. Mais cela n'implique pas, pour Croce, de dualisme entre cette activité et des conditions qui lui seraient extérieures. L'Esprit n'est, en dernière analyse, conditionné et limité que par lui-même : par son activité passée ou, pour le dire plus rigoureusement, puisque le temps n'a pas de réalité objective, par sa complexité interne. Une telle conception de la concrétude et du caractère situé de l'action, dans la mesure où elle n'est pensée que comme un type de rapport de l'Esprit avec lui-même, reste évidemment spéculative. Comme nous le verrons, celle qu'élabore Gramsci en lien avec sa philosophie de la *prax*is est bien différente[73].

Pour Croce, il faut prendre garde à ne pas confondre le rapport qu'entretiennent les distincts, et le rapport entre des opposés. Dans le premier, on a une connexion, une co-implication, qui correspond à l'unité-distinction de l'Esprit et à sa différenciation interne. Dans le second, on a une véritable dialectique de la contradiction, dans laquelle les deux termes se dépassent nécessairement vers un troisième, plus concret. Croce explicite ainsi la différence entre ces deux synthèses[74]:

> Le vrai n'est pas au *faux* dans le même rapport qu'au *bien* ; le *beau* n'est pas au *laid* dans le même rapport qu'à la *vérité philosophique*. Vie sans mort et mort sans vie sont deux faussetés opposées, dont la vérité est la vie, laquelle est connexion de vie et de mort, d'elle-même et de son contraire. Mais vérité sans bonté et bonté sans vérité ne sont pas deux faussetés qui s'annulent dans un troisième terme : ce sont de fausses conceptions, qui se résolvent en une connexion de degrés, dans laquelle vérité et bonté sont à la la fois distinctes et unies : bonté sans vérité est impossible, car il est impossible de vouloir le bien sans le penser ; vérité sans bonté est possible, mais seulement dans le sens qui coïncide avec la thèse philosophique d'après laquelle l'esprit théorique passe avant l'esprit pratique, ou avec les théories de l'autonomie de l'art et de l'autonomie de la science.[75]

On ne peut donc laisser une place à la notion de contradiction que de deux manières. La première est l'opposition polaire constitutive de chacune des catégories, de type vrai-faux, bien-mal, progrès-décadence, etc., où chacun des deux termes ne peut être dissocié de l'autre, sauf à détruire l'unité dialectique du réel. La seconde est la « contradiction interne » qui meut chaque

71 *Ibid.*, p. 121.
72 Voir *infra*, II) 2).
73 Voir chapitre 2) I) 2).
74 Gramsci, dans sa critique de Croce, parle de « dialectique des distincts », mais il est plus rigoureux d'utiliser les termes de « connexion » (*nesso*) ou de « synthèse ». En effet, Croce ne reprend pas à son compte l'expression de « dialectique des distincts ». Il ne l'emploie qu'à propos de la pensée hégélienne, qui est précisément caractérisée par une confusion entre les deux types de synthèse. Sur ce point, voir Finocchiaro, Maurice A., *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 176-9. L'auteur rend compte assez justement de la logique crocienne des distincts, malgré certaines imprécisions : l'affirmation selon laquelle Croce n'emploie jamais le terme de « dialectique des distincts » ; ou encore celle selon laquelle théorie et pratique se présupposent l'une l'autre, alors que Croce affirme précisément que c'est la pratique qui présuppose la théorie, tout comme la philosophie présuppose l'art et la morale l'utilité, même si toutes ces catégories forment un cercle et sont donc co-impliquées.
75 Croce, Benedetto, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la Philosophie de Hegel, op. cit.*, p. 75.

catégorie d'activité, en ce qu'elle recèle la totalité de l'Esprit sous une forme partielle et particulière, ce qui conduit au passage vers un autre moment de l'Esprit. Pour Croce, « penser autrement la contradiction impliquerait de retomber dans le "progressus ad infinitum" »[76]. Concevoir autrement la notion de contradiction impliquerait en effet de soumettre le développement des événements à une logique qui n'est pas celle de l'Esprit et du jeu a-temporel de ses différentes sphères activités, mais à celle de l'opposition entre deux termes et de leur nécessaire dépassement historique dans un troisième[77]. La dialectique des opposés ne permet donc ni de concevoir le rapport entre les distincts (comme une contradiction vouée à se dépasser) ni le cours des événements historiques, sauf à le penser comme objectif, ce que l'immanentisme idéaliste de Croce exclut. Cela laisse penser que, si l'on part à l'inverse de l'exigence d'analyser le cours historique comme un processus doté d'une certaine consistance (sans nier pour autant son ouverture à l'action humaine), et cela à partir d'un point de vue qui, bien qui situé socio-historiquement, garantisse la meilleure objectivité de jugement, il peut être pertinent de revaloriser la notion de contradiction : nous tâcherons de montrer que l'on peut précisément observer un tel geste théorique dans les *Cahiers de prison*[78].

Pour Croce, donc, la constitution interne de l'Esprit correspond à son « histoire idéale éternelle », c'est-à-dire au passage a-temporel de ses différentes formes les unes dans les autres. Mais étudier un tel passage n'a évidemment aucun rapport avec une étude historique, et met simplement en évidence une logique a-priori. Croce parle certes à propos de l'Esprit d'histoire, d'activité productrice, ou de relation (« les formes de l'esprit sont les termes de cette relation qui est l'Esprit »[79]). Mais ces termes ne font que camoufler un redoublement de l'analyse concrète du cours historique, des rapports sociaux et de la *prax*is, redoublement qui peut conduire à escamoter cette dernière.

C'est cette mise au second plan de l'histoire, des relations et des actions *réelles*, que vise Gramsci lorsqu'il critique l'historicisme crocien. Le caractère *spéculatif* et théologique de ce dernier découle de la conception a-prioriste, abstraite et formaliste qu'il donne de l'histoire. Pour Gramsci, « de principes scientifiques qu'elles étaient, les "distinctions" dont Croce se vante d'avoir introduit le principe "méthodique" dans la tradition "dialectique", deviennent, dans leur application formaliste, la cause de l'"abstraction" et de l'"anti-historicisme" »[80]. Et c'est parce qu'il reste spéculatif que le philosophe napolitain ne parvient pas à éliminer le dualisme, et que la

76 Croce, Benedetto, « Il concetto di divenire e l'hegelismo », *art. cit.,* p. 167.

77 Comme l'écrit Domenico Losurdo, puisqu'il n'y a pas de place chez Croce pour la contradiction, « la négativité se configure comme distinction ou comme simple privation » (Losurdo, Domenico, *Gramsci. Du libéralisme au « communisme critique »* [1997], Paris, Syllepse, 2006, p. 225, note 37).

78 Voir chapitre 2) II).

79 Croce, Benedetto, « Il concetto di divenire e l'hegelismo », *art. cit.*, p. 168.

80 C11, §44, p. 259 [août-décembre 1932].

transcendance réapparaît sous une nouvelle forme, comme nous l'avons vu plus haut : « la "spéculation" (au sens idéaliste) n'a-t-elle pas introduit une transcendance d'un nouveau type dans la réforme philosophique caractérisée par les conceptions immanentistes ? Il semble que seule la philosophie de la *praxis* soit avec conséquence sur une position "immanentiste". À revoir et à critiquer spécialement : toutes les théories historicistes de caractère spéculatif »[81]. Croce pensait échapper aux conceptions « mythologiques » de l'Histoire – notamment de celle de Hegel – et s'interdisait d'écrire un nouveau « roman cosmologique »[82]. Son « historicisme absolu » était censé libérer l'histoire de tout carcan : début ou terme fixé dans un temps objectif, cause première ou fin ultime, schéma ou logique régissant la succession des événements, etc. Mais il était condamné à échouer, puisque toute sa conception reposait sur la notion d'Esprit, dont les formes sont a-temporelles, et qui, en étant identifié à l'humanité, présuppose son unité donnée[83]. Comme l'écrit Domenico Conte à propos de sa critique des histoires universelles, « malgré l'insistance crocienne sur l'élément de la particularité, le refus de l'histoire universelle en tant que philosophie de l'histoire est fondé sur un aspect très marqué de philosophie de l'histoire (en effet, la doctrine de l'Esprit comme "cercle" et donc comme histoire idéale éternelle est-elle autre chose qu'une philosophie de l'histoire ?) »[84].

L'importance que prennent chez Croce (tout comme chez Gentile) des notions comme celles de processus, de relation ou d'activité témoignent cependant du fait qu'il a aperçu un certain nombre des problèmes philosophiques fondamentaux de l'époque. Mais, aux yeux de Gramsci, il les a résolus d'une manière mystifiée, c'est pour cela qu'il faut renverser cette philosophie, la remettre sur ses pieds, comme Marx l'avait fait avec Hegel. Cela est facilité par le fait que la philosophie de Croce constitue elle-même une re-traduction en « langage spéculatif » de l'historicisme réaliste de la philosophie de la *praxis*, qui était issue de « la traduction de l'hégélianisme en langage historiciste »[85]. C'est pour cela que « l'on peut retrouver dans la philosophie de Croce plus d'un élément de la philosophie de la *praxis* », et que elle peut par conséquent être « la prémisse d'une reprise de la philosophie de la *praxis* », ce dont Gramsci avait déjà l'intuition lorsqu'il rédigeait le numéro unique de *La Città futura* en février 1917[86]. Il faut donc

81 C11, §51, pp. 272-3 [août-décembre 1932]. Le texte A, C8, §235, p. 396 [avril 1932], était moins développé. La suite immédiate de ce passage montre à quel point la question de la « spéculation » est centrale dans la critique gramscienne de Croce : « On pourrait écrire de ce point de vue un nouvel *Anti-Dühring*, qui pourrait être un "Anti-Croce", en reprenant non seulement la polémique contre la philosophie spéculative mais aussi contre le positivisme et le mécanisme et contre les formes inférieures de la philosophie de la *praxis* ».

82 CROCE, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie*, *op. cit.*, p. 44. Croce désigne par ce termes toutes les conceptions qui appliquent un schéma pré-établi à l'immanence du processus historique et à la libre activité de l'Esprit : il peut donc renvoyer à la fois aux histoires universelles et aux philosophies de l'histoire.

83 Sur l'idée que chez Gramsci, contrairement aux théoriciens idéalistes, le « sujet » n'est pas présupposé, voir la conclusion de ce chapitre.

84 CONTE, Domenico, *Storia universale e patologia dello spirito, op. cit.*, pp. 107-8.

85 C10 I §11, p. 39 [mi-avril – mi-mai 1932].

86 C'est du moins ce qu'il affirme dans cette note du Cahier 10. L'article de jeunesse auquel il fait référence est

« opérer pour la conception philosophique de Croce la même réduction[87] que celle que les premiers théoriciens de la philosophie de la *praxis* ont opérée pour la conception hégélienne ». L'important est qu'une telle opération théorique n'a pas un simple but polémique consistant à réfuter un adversaire idéaliste et bourgeois. C'est aussi, et surtout, une manière d'affronter et de résoudre des problèmes théoriques et pratiques propres au marxisme et à la lutte politique communiste :

> c'est là la seule manière historiquement féconde de provoquer une reprise adéquate de la philosophie de la *praxis*, d'élever cette conception, qui s'est "vulgarisée" à cause des nécessités de la vie pratique immédiate, au niveau qu'elle doit atteindre pour résoudre les tâches plus complexes que propose l'évolution actuelle de la lutte. C'est dire que pour nous, Italiens, être les héritiers de la philosophie classique allemande, signifie être les héritiers de la philosophie crocienne qui représente à l'heure actuelle le moment mondial de la philosophie classique allemande. (...) On ne peut toutefois étudier la philosophie de Croce indépendamment de celle de Gentile. Un *Anti-Croce* doit aussi être un *Anti-Gentile* : l'actualisme de Gentile donnera au tableau des effets de clair-obscur qui en renforceront le relief.[88]

Avant d'en venir à la conception de l'histoire de ce dernier, récapitulons les limites de l'historicisme crocien et les raisons pour lesquelles il nous semble échouer à apporter une réponse satisfaisante à la question de la périodisation.

7) Les limites de l'historicisme crocien et le problème de la périodisation

Il nous semble que l'on peut relever quatre difficultés principales dans la conception crocienne de l'histoire, qui ont incité Gramsci à chercher à la re-traduire. Tout d'abord, la thèse de l'identité pure du rationnel et du réel interdit de porter sur les événements un autre jugement que celui du « tribunal de l'histoire » : elle est évidemment problématique en ce qu'elle risque d'aboutir à une sanctification de l'état de choses existant. Cette thèse, avancée au nom d'une profession de foi immanentiste, reconduit en réalité un dualisme inavoué, entre l'Esprit comme totalité unifiée et les actions historiques limitées et conditionnées. Et ce gouffre entre l'infini et le fini se retrouve au niveau de l'activité intellectuelle elle-même, notamment celle du philosophe et de l'historien. La manière dont, pour échapper au danger d'arbitraire et de subjectivisme, ces derniers se laissent pénétrer par les exigences du Tout reste mystérieuse. La médiation qui manque entre l'humanité

beaucoup moins explicite, même s'il présente Croce comme « le plus grand penseur d'Europe de l'époque ». Il s'agit de « Due inviti alla meditazione », texte de présentation de deux extraits, l'un de Croce et l'autre d'Armondo Carlini, publiés le 11 février 1917 dans le numéro unique de la revue *La Città Futura*, créée et dirigée par Gramsci (Gramsci, Antonio, *La Cité future*, Paris, Éditions Critiques, 2017, pp. 72-3).

87 Gramsci ne dit jamais en toutes lettres qu'il faut re-traduire la conception crocienne d'une manière réaliste et véritablement historiciste. Il affirme, comme ici, qu'il faut la « réduire ». Mais dans la mesure où il emploie le terme de « réduction » également pour l'opération de Marx par rapport à Hegel, et où dans ce cas il parle bien de « traduction », il n'est probablement pas abusif d'affirmer que la (re)traduction du crocisme (voire du néo-idéalisme italien en général) fait partie intégrante de son projet philosophique. Comme nous le verrons, cette traduction, qui prend différentes formes, concerne au premier chef la conception de l'histoire et les questions de périodisation.

88 C10 I §11, p. 39 [mi-avril – mi-mai 1932].

dans son ensemble et les individus est celle des rapports et groupes sociaux, insuffisamment pris en compte.

Ensuite, le fait de penser l'histoire comme l'activité perpétuelle de l'Esprit, et en ce sens comme un processus continu et un progrès homogène, rend difficile une appréhension différenciée de ce processus, et sa scansion en périodes distinctes : « l'on n'entendra jamais rien au processus véritable de la pensée historique si l'on ne part du principe que lui-même est histoire, qu'en tout instant il crée l'histoire, et qu'il résulte lui-même de toute l'histoire antérieure, de sorte que l'Esprit porte en lui toute l'histoire, qui à son tour coïncide avec lui. Oublier un aspect de l'histoire, en rappeler un autre, c'est le rythme même de la vie de l'esprit. Celui-ci agit en se déterminant et en s'individualisant, et constamment, il rend indéterminées et privées d'individualité les déterminations et les individualisations précédentes pour en créer d'autres, de plus riches »[89]. L'idée d'unité de l'esprit et de l'histoire sape toute possibilité de donner un rôle théorique véritable à la notion d'époque, car cela menacerait de rompre la continuité immanente du cours historique[90]. Le passé semble être une masse de souvenirs en reconfiguration perpétuelle, en fonction des intérêts (pratiques et théoriques) de l'activité présente. Comme nous l'avons vu au point 4), la seule conception de la périodisation possible à partir de ces postulats, est « subjective » et radicalement constructiviste, et reconduit le paradoxe historiciste sans parvenir à le résoudre. Le rejet radical du dualisme interdit de distinguer entre des éléments historiques significatifs en eux-mêmes, et d'autres qui pourraient être négligés car non historiques. L'histoire écrite n'a pas à correspondre à la logique propre des événements eux-mêmes, mais à ce que, de la totalité des faits à laquelle il s'identifie, l'Esprit, incarné dans tel ou tel historien et à tel ou tel moment, choisit de réactualiser.

En troisième lieu, l'impossibilité d'une dialectique des opposés reposant sur les notions de contradiction et d'*Aufhebung*, exclut un autre outil qui pourrait être mobilisé avec profit pour

89 Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie, op. cit.*, p. 21.

90 C'est ce dont s'était rendu coupable Leopold von Ranke pour qui, comme nous l'avons vu, « chaque époque est en rapport direct avec Dieu ». Cette conception partage avec Croce la thèse de la positivité de l'histoire, selon laquelle aucune époque ne peut être comprise à partir de l'idée de manque, d'une manière négative : chacune exprime à sa manière le divin. Et elle justifie de s'attacher à l'étude de chaque époque dans sa singularité et sa rationalité propre. Mais précisément, elle laisse de côté la continuité du processus historique, et retombe dans une conception transcendante où ce qui fait l'unité de l'histoire est un élément qui lui est extérieur, Dieu, et non pas l'immanence de son cours (Croce, Benedetto, « Sur une exigence philosophico-historique », in *Théorie et histoire de l'historiographie*, *op. cit.*, pp. 203-4).
Il est intéressant de noter que Lukács fait une critique similaire de la thèse de Ranke, bien que pour des raisons différentes, puisqu'il la considère comme l'un des paradigmes que la pensée bourgeoise peut mobiliser pour justifier l'ordre établi : « elle [la pensée bourgeoise] doit éliminer du processus de l'histoire tout ce qui a un sens, qui vise un but ; elle doit s'en tenir à la pure "individualité" des époques historiques et de leurs agents humains ou sociaux ; la science historique doit prétendre, avec Ranke, que chaque époque historique "est également proche de Dieu", c'est-à-dire a atteint le même degré de perfection (…) qu'il n'y a pas d'évolution historique » (*Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste* [1923], Paris, Minuit, 1960, p. 70). Comme nous le verrons, une critique similaire pourrait également être émise contre l'historicisme absolu de Croce – et il nous semble que c'est précisément ce que fait Gramsci. Voir *infra*, I) 7).

penser le fil de l'histoire à la fois dans sa continuité (conservation) et ses ruptures (dépassement).

Enfin, la thèse de la positivité de l'histoire empêche l'usage heuristique de catégories qui, bien que normatives, permettent néanmoins une première approximation de certains phénomènes, comme les phases de « prospérité », de « décadence » ou de « crises ». Le progrès étant redéfini, comme on l'a vu au point 2), comme éternel et n'étant au fond qu'un autre nom de l'Esprit lui-même, parler d'alternance entre ces différentes phases semble impropre.

Dans la seconde partie de son œuvre[91], notamment dans son *Histoire de l'âge baroque en Italie*[92], Croce tente de dépasser les limites de sa conception de l'histoire, notamment à propos de la périodisation, et de l'existence de la « crise » ou de la « décadence ». De telles époques, comme l'âge baroque, apparaissent lorsque manque « l'enthousiasme moral » ; ce sont des « âges de dépression spirituelle et d'aridité créative»[93]. Dans ces situations, l'Esprit se restreint aux sphères d'activité politique et immédiatement pratique : il se détourne de la création intellectuelle et de l'activité morale. L'âge baroque, qui correspond aux événements de la Contre-Réforme, s'avère ainsi être une période d'intenses luttes politiques, mais qui ne produit pas d'œuvres artistiques de renom : l'Esprit, qui n'est animé par aucun idéal moral, n'arrive pas à dépasser un certain niveau d'activité. Croce reprend synthétiquement ses nouvelles conceptions dans « Il concetto di decadenza »[94] : les époques de décadence y sont présentées comme des phases de fatigue et de

91 On peut diviser l'œuvre de Croce en trois périodes. La première commence en 1895 et correspond à l'élaboration de la conception de l'Esprit et des distincts : ce sont les conceptions de cette première phase que nous avons exposées jusqu'à maintenant, car elles constituent le fondement relativement stable de son historicisme, même s'il a pu être amendé sur certains points par la suite. La seconde débute vers 1909-1912 et se clôt vers 1938 : Croce modifie ce qu'il faut bien appeler son « système », même s'il se refusait à en élaborer un, en faisant notamment intervenir le concept d'« histoire éthico-politique ». Il pense alors les événements historiques à partir de différents courants spirituels aux dimensions à la fois politiques et morales (christianisme, libéralisme, etc.) : il est donc conduit à déplacer les frontières antérieures des distincts (la politique pouvant à la fois relever de l'économique et de l'éthique), et introduit une certaine asymétrie entre eux (l'économico-politique devant être subordonné à l'éthico-politique). Le plus abouti de ces idéaux éthico-politiques, la « religion de la liberté » (développée dans l'*Histoire de l'Europe au XIXe siècle* [1932]), est à la fois une vérité philosophique et un mobile d'action, et relativise donc également la distinction théorique-politique. Nous analyserons ces élaborations plus loin, en lien avec les réflexions de Gramsci sur l'histoire intégrale, le bloc historique et l'hégémonie, qui mobilisent la notion d'éthico-politique, et sur l'idéologie, qui reprend la définition crocienne de la « religion » (voir en particulier chapitre 5) IV) 1)). La troisième phase s'étend jusqu'à la fin de la vie du philosophie napolitain. Elle est centrée autour de la notion de « vitalité » : ce terme correspond à la place autrefois occupée par le moment pratique-particulier (l'économique ou l'utile). Mais il ne s'agit plus d'un simple moment de l'activité de l'Esprit, voué à être dépassé sans heurts par la morale, ou même par l'éthico-politique. En effet, la « vitalité » est la force brute de l'histoire, qui donne certes des impulsions au développement, mais peut aussi provoquer des ruptures traumatiques : en tant que telle, elle implique la menace perpétuelle de la barbarie. La thèse de la positivité de l'histoire, déjà nuancée dans la deuxième période, devient éminemment problématique lors de la troisième. Nous n'examinerons pas plus longuement cette dernière, puisque, pour des raisons chronologiques, elle n'a évidemment pas pu influencer la pensée gramscienne.
Sur cette tripartition de l'œuvre de Croce, voir SASSO, Gennaro, *La ricerca della dialettica*, *op. cit.* Sasso établit des parallèles entre les évolutions de la pensée de Croce et les événements dont il est contemporain : les relativisations successives de l'optimisme historique crocien s'expliqueraient notamment par sa stupeur devant les horreurs des deux guerres mondiales et des fascismes.

92 Cette œuvre a été écrite en 1924 et 1925. Elle a été publiée dans la revue de Croce, « La Critica », entre 1924 et 1928, puis en volume en 1929.

93 CROCE, Benedetto, *Storia della età barocca in Italia*, Bari, Laterza, 1929, p. 43, et p. 496.

94 CROCE, Benedetto, « Il concetto di decadenza », in *La Critica*, vol. 32, 1934, pp. 157-8.

repos, où l'idéal de la liberté (qui est la source vive de l'enthousiasme moral) a été ébranlé. Elles sont caractérisées par « la redescente (…) des hautes sphères morales, religieuses, spéculatives et artistiques à la sphère simplement vitale, utilitaire, économique, hédoniste »[95]. Il y a donc des phases simplement vitales (comme le Moyen-Âge), et d'autres plus que vitales, véritablement humaines (comme les siècles d'Auguste, de Laurent le Magnifique ou de Louis XIV[96]). Croce tente de concilier ces considérations avec sa théorie de la positivité de l'histoire en affirmant que les phases de fatigue ne sont que la conséquence de phases de prospérité et de créativité spirituelle antérieures, ainsi que la préparation de phases de ce type à venir. La décadence devient le contre-coup et le moyen du progrès : elle est le repos qui vise à restaurer la base vitale. Et il est parfaitement nécessaire que l'on se relève de cet abaissement spirituel, puisque la liberté répond à un besoin fondamental de l'homme. En d'autres termes, afin de défendre sa thèse de la positivité de l'histoire, Croce s'attache à sauver les périodes de décadence en les comprenant à partir d'époques en elles-mêmes positives. Un tel raisonnement est bien sûr problématique du point de vue de son historicisme absolu, puisqu'il abandonne en réalité l'idée de valeur propre et de rationalité intrinsèque de toutes les époques historiques.

Malgré les précautions rhétoriques qu'il prend, il semble bien que Croce ne parvienne à scander le processus historique en différentes périodes qu'en insérant des manques, des moments négatifs, entre les époques de manifestation des idéaux moraux, en premier lieu la liberté. Et même lorsqu'il différencie et spécifie sa conception de « l'idéal moral », on retrouve ce même dualisme entre l'éternel (qui se manifeste ou non dans le cours de l'histoire, ou s'y manifeste avec plus ou moins d'intensité) et le temporel. Ainsi la Contre-Réforme est définie en opposition à deux autres périodes, qui sont pour leur part véritablement créatrices, positives, et qui sont donc en tant que telles de véritables « époques de l'histoire spirituelle »[97] : la Renaissance et la Renaissance. Mais Croce précise bien qu'il ne faut pas entendre en premier lieu ces époques en un sens chronologique. Au contraire, elles représentent des idéaux spirituels éternels, et doivent par conséquent être conçues comme des moments indissociables de l'Esprit : la Renaissance et la Réforme renvoient respectivement aux termes « de terre et de ciel, d'homme et de Dieu, d'individu et d'univers, d'esprit profane et d'esprit religieux »[98]. Ce sont des « termes idéaux et fondamentaux », et non des termes « historiques et contingents ». Le paradoxe est donc que l'on ne peut parler d'« époque » au sens propre que pour les « moments » éternels, extra-temporels, de

95 *Ibia*., p. 158.

96 Ces exemples viennent de Croce, Benedetto, « La storia contre le illusioni », in *La Critica*, vol. 4, n° 10, 1948, p. 40.

97 Croce, Benedetto, Storia *della età barocca in Italia, op. cit.*, p. 20.

98 *Ibid.*, p. 5. La réconciliation de ces « termes idéaux » est précisément ce qui définit l'époque moderne. Nous reviendrons sur cette interprétation de la Réforme et de la Renaissance, et sur la critique que fait Gramsci de cette dernière au chapitre 6) II) 3) et 4).

l'Esprit, et pour ce qui constitue une dimension morale essentielle de l'humanité. Une séquence historique délimitée selon des critères empiriques, comme dans le cas de la Contre-Réforme et du baroque[99], est renvoyée au domaine du transitoire et du négligeable[100]. N'est-ce pas là un cas flagrant où l'on impose au cours des événements historiques un cadre d'intelligibilité qui lui est extérieur ?

En définitive, il nous semble qu'afin d'éviter que le constructivisme et le subjectivisme ne le conduisent à un relativisme pur, Croce est contraint de postuler la possibilité pour l'historien de se placer du point de vue de l'Esprit, ce qui garantirait l'objectivité d'une élaboration intellectuelle, au risque d'enfreindre la clause d'immanence et d'historicisme[101]. Car on présuppose que l'histoire ne se fonde pas sur elle-même, mais sur les « forces spirituelles éternelles » qui « régissent l'histoire »[102], ou en d'autres termes sur les catégories (les distincts) qui sont donc « littéralement les *colonnes* de l'histoire, la structurent et en soutiennent l'architecture »[103]. Autrement dit, « sur le plan de l'histoire qui "court dans le temps" (…) chaque nouvel élément historique s'insère intimement dans le cours de l'histoire, qui est comme un unique organique à comprendre dans son processus continu de formation et d'éducation historique »[104] ; mais la croissance de cet organisme ne peut se faire que dans les limites permises par la structure ontologique de l'Esprit, par son « histoire éternelle » intangible. Cet Esprit qui est le producteur du changement, reste sous un autre aspect identique à lui-même ; il est le sujet de l'histoire, mais au sens d'*hypokeimenon*, de substrat non changeant du changement.

***

Gentile rejette radicalement toute dimension substantielle de l'Esprit de Croce, en insistant au contraire sur sa nature purement active et processuelle, et il refuse la fixation de l'Esprit en ses catégories éternelles. Ses critiques présentent parfois des similarités avec celles de Gramsci[105], qui affirme comme nous l'avons vu la nécessité de se confronter à son œuvre en

99 Style artistique que l'on est contraint, d'après Croce, de caractériser d'une manière négative.

100 Sur cette question, voir VALENTINI, Francesco, *La controriforma della dialettica*, *op. cit.*, p. 62 ; et CONTE, Domenico, *Storia universale e patologia dello spirito*, *op. cit.*, pp. 103-105.

101 Nous étudierons les méthodes de périodisation mises en œuvre par Croce dans ses deux *Histoires*, de l'Italie et de l'Europe, qui donnent un primat à « l'histoire éthico-politique », à partir de la critique que Gramsci en fait (chapitre 5) IV) 1)). Mais nous pouvons d'ores et déjà affirmer que les paradoxes de la périodisation crocienne que nous venons de signaler, et qui sont liés au caractère spéculatif de sa philosophie, n'y seront pas dépassés, même s'ils prendront peut-être une nouvelle forme.

102 CROCE, Benedetto, « Problemi particolari e ordini di problemi », in *Il carattere della filosofia moderna*, [1941]. Bari, Laterza, 1963, p. 202.

103 CONTE, Domenico, *Storia universale e patologia dello spirito*, *op. cit.*, p. 29.

104 *Ibid.*, p. 98.

105 Les deux lectures « actualistes » de Gramsci les plus célèbres sont celle d'Augusto Del Noce (*Il suicido della rivoluzione*, Milan, Garzanti, 1978, traduit en français sous le titre *Gramsci ou le « suicide de la révolution »*, Paris, Cerf, 2010) et celle de Biagio de Giovanni (« Sulle vie di Marx filosofo in Italia », in *Il Centauro*, n° 9, Naples, Guida, 1983). Le premier est un philosophe catholique et le rapprochement de Gramsci avec Gentile constitue le prélude à un rejet total de leurs philosophies immanentistes et nihilistes. Le second est un philosophe communiste lié au PCI, et déduit au contraire de l'actualisme gramscien une caractéristique positive, sa profonde modernité, notamment en ce qu'il parvient à penser d'une manière unitaire l'ensemble social, dépassant des

même temps qu'à celle du philosophe napolitain. Lorsqu'il critique la « dialectique des distincts », Gramsci affirme ainsi qu'il convient d'étudier « les objections non verbalistes que les gentiliens ont adressées à cette théorie crocienne »[106]. Il poursuit immédiatement en soutenant qu'il faudra finalement « remonter à Hegel », et donc rejeter Gentile lui-même. Mais avant cela, nous pouvons suivre son conseil et examiner les thèses défendues par le philosophe actualiste en rapport avec la question de l'histoire, afin de voir ce qu'il peut objecter à Croce, et d'évaluer les solutions qu'il peut donner aux problèmes que nous venons de soulever.

II) L'actualisme de Gentile et la question de l'histoire

1) Le néo-idéalisme de Gentile

Gentile partage avec Croce un postulat immanentiste et moniste affirmant l'identité de la pensée et de l'être. Pour lui, cette identité doit être conçue comme rapport entre le sujet pensant et l'objet pensé. L'être n'est rien d'autre que le « pensé » (*il pensato*), ce qui est produit par la pensée (ou par « le penser » : *il pensiero*). Le sujet n'est au fond rien d'autre que son activité de pensée, il s'épuise totalement en elle et l'objet n'est que le corrélat passif de cette dernière. Mais il serait évidemment absurde de parler de pensée sans contenu, c'est-à-dire si rien de déterminé n'était pensé, ou encore si la pensée avait pas d'objet. Par conséquent, le sujet doit être compris comme un mouvement d'aliénation, comme une activité produisant son autre, son objet. Elle est objectivation. Tout d'abord, le sujet se pose lui-même, dans son identité à soi. Mais cette identité ne peut pas être comprise d'une manière inerte : elle est une activité d'identification. Le sujet doit donc passer par son autre, et par conséquent poser ce dernier. Il sort de lui-même, s'aliène dans son objet, s'oppose à lui-même. Continuant à agir, il va se retrouver dans cet Autre : il le subjective, le dématérialise, le spiritualise[107]. C'est en ce troisième moment, la synthèse, l'identification à soi dans son autre que consiste l'acte véritable. Ni la thèse (identité à soi), ni l'anti-thèse (opposition d'un autre à soi) ne peuvent subsister unilatéralement car ce ne sont que

---

dichotomies comme celle entre politique et économie. Sur ces lectures, voir Tosel, André, *Marx en italiques*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1991, p. 112.
Nous exposons brièvement les positions de Del Noce en introduction du chapitre 7, et proposons plusieurs contre-arguments à sa lecture au cours de ce chapitre. D'autres arguments s'opposant à une lecture gentilienne de Gramsci sont donné au chapitre 2) I) 2).

106 C10 II §41 x, p. 117 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §56, p. 504 [novembre 1930]. Le terme de « verbalisme » revient très fréquemment dans les attaquées que Gramsci porte contre les actualistes (par exemple C10 I §7 [mi-avril – mi-mai 1932], p. 28 ; C10 II §7, p. 51 [seconde moitié de mai 1932] ; C15, §13, p. 125 [avril 1933]) : le fait qu'il prenne la peine de préciser que les objections contre les distincts ne soient pas « verbalistes » témoigne de l'attention qu'il leur portait. Mais cela indique également que si Gentile peut jouer le rôle utile de « contrepoint » à Croce, sa philosophie est en grande partie constituée de formules rhétoriques vides de contenu.

107 Sur ces trois moments, voir Valentini, Francesco, *La controriforma della dialettica*, *op. cit.*, p. 108.

des moments abstraits. « Ce n'est pas la thèse qui rend possible la synthèse, mais c'est au contraire la synthèse qui rend possible la thèse, en la créant avec son antithèse, c'est-à-dire en se créant elle-même. C'est pourquoi l'acte pur est autoctise[108] »[109].

Ces trois moments ne sont distincts qu'idéalement, et seule leur unité, celle qu'ils trouvent dans la synthèse, est concrète. C'est pour cette raison également que l'identification finale du troisième moment ne succède pas temporellement aux autres, et ne peut constituer un point d'arrêt. Elle est nécessairement position hors de soi d'un nouvel objet, et cela à l'infini. Il s'agit d'une activité de dépassement perpétuel de soi par soi, qui ne peut connaître de trêve ni de satisfaction. De ce point de vue, l'Être n'est concevable que comme devenir : « tout acte de pensée est négation d'un acte de pensée : c'est un présent dans lequel meurt le passé, et donc l'unité de ces deux moments. Enlevez le présent, et vous aurez le passé aveugle (la nature abstraite) ; enlevez le passé, et vous aurez le présent vide (la pensée abstraite, c'est-à-dire une autre nature). La vérité n'est pas de l'être qui est, mais de l'être qui s'annule, et en s'annulant, est réellement ». Ici réside le « principe de la dialectique ou de la pensée comme activité qui se pose en se niant »[110].

Le Sujet pensant dont il est question, est aussi désigné par le terme de Moi. Il ne s'agit pas d'un Moi empirique, fini, opposé à une objectivité extérieure – un tel rapport d'opposition n'est qu'un moment du rythme éternel de la vie de la Pensée – mais d'un Moi transcendantal, la Pensée en tant que condition de possibilité de tout étant (c'est-à-dire de tout contenu de pensée, ou pensée particulière). Le Moi, en sa vérité, est infini, n'est autre que sa propre activité perpétuelle de position de limites, et de dépassement de ces dernières. Il est la réalité même comprise dans son unité productrice, l'Esprit appréhendé comme activité pure. De ce point de vue, ce Moi, qui réside au plus profond de tout être pensant et constitue ce qu'il y a de plus réel en lui, est un Nous[111]. Il est immédiatement universel[112], et désigne en dernière analyse l'Humanité elle-même, comprise en son unité spirituelle.

Sur de telles bases, Gentile propose une critique de la théorie crocienne des distincts, pour au moins deux raisons : l'unité irréductible de l'Esprit, et son caractère purement actif. Examinons-les.

---

108 Le terme *autoctisi* vient du grec *ktisis*, et désigne chez les auteurs chrétiens la création *ex nihilo*. Il désigne chez Gentile la position de soi du sujet par lui-même, indépendamment de toute présupposition. Cette notion renvoie donc à l'absoluité de l'acte pur, qui n'est conditionné et limité que par lui-même.

109 GENTILE, Giovanni, *L'atto del pensare come atto puro* [1911], Florence, Sansoni, 1937, p. 33.

110 *Ibid.*, p. 19.

111 « Le Nous sujet de notre pensée n'est pas un Moi qui a en face de lui le non-Moi (l'Autre) ou d'autres Mois (les autres) ; et par conséquent il n'est pas le Moi empirique, qui apparaît à l'observation psychologique (…) mais le Moi absolu, l'Un comme Moi » (*ibid.*, p. 24).

112 L'acte de pensée « est universel dans le sens où, en tant que nécessaire, il se pose comme pensée, non d'un être pensant particulier, duquel pourraient diverger les autres êtres pensants également eux aussi particuliers, mais bien comme pensée qui pense pour tous » (*ibid.*, p. 22).

2) L'Acte pur contre les distincts

Du Sujet découle toute réalité. Étant donné qu'il ne doit pas être compris dans son opposition à l'objet, mais comme la source originaire à partir de laquelle peuvent se déployer tant le subjectif que l'objectif appréhendés unilatéralement, il est plus adéquat de le désigner comme *Acte*. Celui-ci peut être qualifié de pur (il ne s'oppose à rien d'extérieur), d'absolu (il n'est conditionné que par lui-même), d'infini (il se donne ses propres limites), d'unique (c'est à partir de lui que toute multiplicité se déploie), éternel (il en va de même pour la multiplicité temporelle[113]) et spontané (il tire son contenu de lui-même). Parce que l'Acte ainsi conçu est le concept fondamental de son ontologie, Gentile emploie les termes d'« actualisme » ou d'« idéalisme actuel » pour désigner sa propre pensée.

La théorie crocienne des distincts laisse à ses yeux subsister trop d'« impureté » dans l'Esprit[114]. Pour Gentile, il est illégitime d'objectiver les catégories comme le fait Croce, et de chercher à en déterminer le nombre : conserver des catégories fixes revient à laisser subsister un reste de transcendance dans une philosophie censée être immanentiste. Bien comprise, une catégorie n'est à ses yeux qu'une modalité de la Pensée. Elle peut donc être appréhendée soit comme subjectivité productrice, et se confond dans ce cas avec l'Acte unique lui-même, soit comme production singulière de tel ou tel étant, c'est-à-dire comme pensée de telle ou telle pensée, et dans ce cas les catégories sont infinies. Il est donc arbitraire de s'en tenir à quatre catégories distinctes, sinon pour réfléchir d'une manière rudimentaire sur certaines opérations de l'Esprit.

Cette critique repose sur sa volonté d'éliminer toute passivité au sein de l'Esprit. Absolument libre, ce dernier ne peut être pensé adéquatement comme contraint par les formes éternelles des distincts. Il n'est pas régi par l'« histoire idéale éternelle » de Croce, conception, qui comme nous l'avons vu, pose différents problèmes à son historicisme absolu. La philosophie de Gentile cherche en ce sens à supprimer le dédoublement du cours historique, et à libérer l'Esprit de la fonction d'*hypokeimenon* du devenir historique qu'il remplissait malgré lui chez Croce, tout se résorbant dans ce processus qu'est l'Acte. Mais, comme nous le verrons au point suivant, l'actualisme est loin d'échapper à ce que Gramsci qualifie de « spéculation ».

Non seulement les distincts menacent la pureté de l'Acte, mais ils attentent à son unité absolue. Gentile partage avec le philosophe napolitain la foi en l'unité intime de la réalité, mais il considère que ce dernier n'a pas été cohérent avec cette intuition fondamentale. Croce aurait ainsi

113 Comme chez Croce, le temps ne doit pas être compris comme objectif, mais comme idéal : l'acte de position du multiple n'est pas soumis au temps, mais l'engendre. Si le devenir est une structure ontologique suprême, ce n'est pas en tant que temporel, mais comme le rythme de la vie éternelle de l'Esprit.

114 Raison pour laquelle, dans la polémique entre les deux philosophes néo-idéalistes qui s'est déroulée en 1913 dans les pages de la revue *La Voce*, Gentile dénonce la rémanence d'un certain « naturalisme » chez Croce.

sombré dans un « kantisme » inavoué, en scindant l'activité théorique et l'activité pratique de l'Esprit. Bien qu'il ait cherché à concevoir la connaissance comme une activité, il la distinguait ainsi du domaine de l'action proprement dite, et elle conservait chez lui une dimension passive et réceptive. Gentile affirme pour sa part l'unité parfaite de l'Esprit[115], et en déduit la thèse du primat du pratique sur le théorique. La connaissance au sens courant du terme, conçue comme l'appréhension adéquate d'un objet par un sujet, présuppose la séparation initiale des deux termes, et repose en tant que telle sur ce qui n'est qu'un moment abstrait du processus d'ensemble de la vie spirituelle – le second de ses moments, celui de l'aliénation ou de l'opposition. Comme le remarque Valentini, Gentile considère que l'Acte libre source de toute réalité est aussi un « acte de connaissance » ; mais il « distingue entre la connaissance pure et la connaissance abstraite. La connaissance pure ne présuppose rien, parce qu'elle pose, et même crée son objet »[116]. L'Esprit ne se définit pas par un rapport à l'être ou à un quelconque objet qu'il s'agirait de connaître, mais par son propre dépassement perpétuel vers un devoir-être qu'il détermine lui-même.

3) Apories persistantes et solutions intéressées

Les apories de l'histoire idéale éternelle et les tensions constitutives de la conception crocienne de l'histoire disparaissent-elles avec les distincts ? L'oscillation entre « totalisme » et « perspectivisme », entre une conception du processus historique comme organisme en croissance perpétuelle et l'idée que l'histoire est contemporaine et sa saisie rétrospective, n'a semble-t-il plus lieu d'être. Pour le philosophe sicilien, tout trouve sa source dans l'actualité et l'éternité de l'Esprit, et « l'histoire, l'histoire qui est précisément dans le temps n'est donc concrète que dans l'acte qui la conçoit comme éternelle »[117]. Seul le regard porté sur l'histoire lui donne une existence concrète, en ce qu'il réactualise ce qu'elle est toujours déjà en elle-même, le produit de l'Acte spirituel et éternel lui-même ; ce regard ne fait lui-même que reproduire cet Acte, se confondant avec lui. Pour Gentile, « le problème de l'histoire et de l'historicisme reçoit une solution profondément différente de celle de Hegel et même de Croce (…). La rationalité n'est pas la rationalité diachronique du cours des choses, plus précisément d'une certaine interprétation du cours des choses, mais est la rationalité de la conscience en acte. Et l'*historia rerum* est actuelle, en tant qu'elle est présente à cette conscience en acte, et en ce qui concerne cette partie qui lui est présente. Mais c'est notre attitude présente qui rappelle et ravive le passé »[118]. Gentile radicalise

115 À l'accusation de naturalisme ou de kantisme latent dont ils étaient victimes de la part des gentiliens, les crociens répondaient en renvoyant l'actualisme à un simple mysticisme, le particulier n'ayant d'autre horizon que de se fondre dans l'Acte unique.

116 Valentini, Francesco, *La controriforma della dialettica*, *op.cit.*, p. 106.

117 Gentile, Giovanni, *L'esprit, acte pur* [*Teoria generale dello spirito come atto puro*, 1916], Paris, Alcan, 1925, p. 193.

118 Valentini, Francesco, *La controriforma della dialettica*, *op. cit.*, pp. 111-112.

donc la thèse de la contemporanéité et de l'actualité de l'histoire, et la libère ainsi de ses équivocités : l'existence du processus historique ne se comprend que comme présence à la conscience du Sujet[119]. Pour ces raisons, et parce qu'il pense que la philosophie est, en tant qu'auto-conscience adéquate de l'Esprit, l'activité spirituelle la plus concrète et la plus haute, Gentile est conduit à modifier le sens de l'identité entre philosophie et histoire. Carlo Ginzburg écrit ainsi que « Croce, en interprétant la philosophie comme "méthodologie de l'histoire", semblait dissoudre la première dans la seconde. Gentile prit la direction opposée »[120] – même s'il nous semble plus précis d'affirmer que la pensée de Croce présente une hésitation quant au sens de l'identité.

Une autre identité doit par ailleurs être affirmée, entre la philosophie et la politique. Dans la mesure où il est impossible de scinder l'acte et la connaissance, et où le sujet de l'acte (avec lequel il se confond) n'est pas un individu mais un sujet trans-individuel, la pensée s'identifie à l'acte collectif, c'est-à-dire à la politique. En d'autres termes, la philosophie est l'auto-conscience de la politique, sachant que, dans la mesure où il s'agit d'un acte de pensée, la conscience de l'acte et l'acte lui-même sont indiscernables. On retrouve d'ailleurs l'équivalence entre histoire et philosophie puisque l'histoire, perpétuellement produite et reproduite par l'Esprit, trouve sa source ailleurs dans la politique. Le problème posé par cette conception réside bien sûr dans la détermination de l'entité politique pertinente : en toute rigueur, elle devrait se situer au niveau le plus universel, se confondre avec l'Humanité dans son ensemble ; or, chez Gentile, dès ses écrits politiques lors de la première guerre mondiale[121] et d'autant plus après son adhésion au fascisme[122], elle se restreint généralement à l'État national[123].

Tout cela ne résout pas un problème fondamental, déjà relevé chez Croce : la mystérieuse résorption de l'écart entre le niveau empirique et particulier de l'historien (ou de n'importe quel autre individu) et le niveau transcendantal et universel de l'Esprit. L'histoire reste dupliquée entre le cours temporel des événements et l'Acte créateur éternel (« "l'acte pur est autoctise", et en tant

119 Ce « conscientialisme » (*coscienzialismo*) constitue pour Valentini le propre de la « contre-réforme de la dialectique hégélienne » effectuée par les néo-idéalistes italien. Gentile accomplit ce que Croce avait commencé : l'élimination de toute objectivité historique.

120 Ginzburg, Carlo, « Tactiques et pratiques de l'historien. Le problème du témoignage : preuve, vérité, histoire », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 7, 2004/3, p. 99.

121 La conception de l'État comme réalité spirituelle apparaît chez Gentile dès la fin de 1914. Voir Pozzo, Gianni M., *La filosofia della storia di Giovanni Gentile*, Sottomarina, Charis, 1985, p. 50.

122 Son adhésion officielle au Parti National Fasciste date de 1923.

123 « Pour Gentile le véritable sujet n'est pas l'individu empirique mais l'acte pur. C'est ce qui explique que du point de vue politique il s'oppose à toute conception individualiste. L'individu doit se dépasser vers l'universel, le sujet empirique doit se faire sujet transcendantal. Comme Gentile refuse à titre de résidu de transcendance l'Esprit absolu hégélien, il est conduit à identifier Esprit absolu et Esprit objectif, c'est-à-dire État. La société transcendantale n'est qu'un autre terme pour désigner le sujet transcendantal. Gentile identifie individu et État. Car ce n'est que par la conscience de cette identité que l'individu devient réellement sujet » (Buissière, Évelyne, « Gramsci et Hegel », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet-septembre 1993, p. 313). Sur ce sujet, voir Gentile, Giovanni, « Individuo e Stato », *Giornale Critico della Filosofia italiana*, 1932, fasc. III, pp. 313-315.

qu'autoposition il est histoire »[124]). Certes, pour Gentile, l'éternel n'est que de se temporaliser et l'Un de se faire multiple[125]. Mais dans ce cas pourquoi spéculer sur la nature de l'Esprit ? Pourquoi ne pas se contenter d'affirmer l'historicité pure des êtres humains et de leurs sociétés ?[126] Quel est l'intérêt de soutenir l'origine du Multiple dans l'Un (quitte à affirmer l'inéluctabilité de la dispersion de l'Un) ? Pour Gramsci, les thèses actualistes – comme les thèses crociennes – ont principalement un enjeu de défense de l'état de choses existant, par le biais d'une profession de foi en l'unité de la réalité et dans le déploiement harmonieux de l'universalité. Faire de l'Esprit la source de tout fait historique semble une opération vide et tautologique, et n'a comme autre effet que de redoubler le donné pour le sanctifier. C'est pour cela que l'actualisme radical risque de reconduire vers l'empirisme, auquel il était censé s'opposer. Gramsci porte à deux reprises dans les *Cahiers de prison* une telle accusation d'empirisme honteux à l'encontre de Gentile. Après avoir souligné l'importance de ne rechercher la solution d'un problème actuel qu'à partir des conditions actuelles et de s'interdire de plaquer des solutions passées, il précise que « ce critère n'est pas absolu et ne doit pas être poussé jusqu'à l'absurde : sinon on tomberait dans l'empirisme : à maximum d'actualisme maximum d'empirisme »[127]. Affirmer que n'importe quel événement ponctuel est une production purement originale de l'Esprit revient à abstraire cet événement du cours de l'histoire et de sa relation à d'autres événements, et contraint à le penser comme absolument singulier : il ne nous reste plus alors qu'à accepter passivement ce donné. Certes, pour l'historiciste absolu qu'est Gramsci, comme nous le verrons, seule la connaissance du singulier peut être concrète, et on ne peut parler de vérité qu'au présent[128]. Mais pour lui l'événement singulier s'inscrit dans un ensemble qu'il forme avec les autres singuliers qui sont en relation avec lui. Autrement dit, le présent pertinent pour la pensée historique[129] n'est pas un présent brut que l'on suppose communiquer immédiatement avec l'Acte créateur, mais un présent complexe et médiatisé, doté d'une consistance propre, c'est-à-dire une époque, qui se distingue de celles qui l'ont précédée et de celles qui suivront : « il faut savoir établir les grandes *phases de l'histoire* qui, prises dans leur ensemble, ont posé des problèmes déterminés, et dès leur première apparition en

124 Cavallera, Hervé A., *Giovanni Gentile. L'essere e il divenire*, Rome, Seam, 2000, p. 36.

125 Gentile pense d'ailleurs avoir résolu ainsi ce qu'il appelle l'antinomie historique qu'il comprend ainsi : « Nous pouvons appeler *antinomie historique* celle qui dérive du concept de l'esprit pur, considéré dans ses relations essentielles avec le concept de l'histoire, et nous pouvons formuler la *thèse* suivante : "l'Esprit est histoire parce qu'il est développement dialectique", et son *antithèse* : "L'esprit n'est pas histoire parce qu'il est acte éternel" »(Gentile, Giovanni, *L'esprit, acte pur*, *op. cit.*, p. 192. Pour l'antinomie et sa résolution, voir plus généralement le chapitre 13, « L'antinomie historique et l'histoire éternelle », pp. 181-197).

126 Pour faire suite à la note précédente, on pourrait s'interroger sur l'intérêt de s'efforcer de résoudre une antinomie qui n'aurait pas lieu d'être sans la postulation d'un Esprit éternel.

127 C6, §85, p. 78 [mars 1931].

128 Voir notamment chapitre 3) I) 1).

129 Par « pertinent » nous entendons à la fois le présent sur lequel la pensée historique s'exerce (le présent qui fixe les problèmes « actuels » à résoudre) et celui dans lequel elle s'ancre, tire son existence et sa vérité est indexée.

ont esquissé les éléments de solution »[130]. Même si nous développerons plus loin cette idée[131], ces affirmations suggèrent déjà que l'historicisme de Gramsci implique une théorie de la périodisation.

L'autre passage où l'actualisme gentilien est accusé d'empirisme est le suivant : « la "formule" gentilienne n'est, en réalité, que le déguisement sophistique de la "philosophie" politique mieux connue sous le nom d'"opportunisme" et d'empirisme »[132]. La formule de Gentile en question porte sur le type de philosophie, en lien avec sa prise de parti politique : « une philosophie que l'on ne pense pas (!?), mais que l'on fait, et que par conséquent on énonce et on affirme non avec des formules, mais par l'action »[133]. Pour Gramsci, cette version fasciste de la onzième des *Thèses sur Feuerbach* est grotesque. L'opposition entre l'action et la pensée n'a pas sa place dans l'idéalisme gentilien, qui identifie au contraire d'une manière (trop) immédiate l'Acte et la Pensée, si bien que parler d'une philosophie que l'on ne pense pas est particulièrement absurde pour un tenant de l'actualisme. Mais cette absurdité apparente exprime la vérité de l'actualisme : pour Gentile, chaque « action » porte en elle sa propre justification puisqu'elle se confond elle-même avec la Pensée. S'il est sans contenu, le redoublement tautologique du réel n'est pas sans effet, dans la mesure où il justifie tout existant. La théorie de l'Acte pur est ainsi pure idéologie, plus encore que la philosophie crocienne : « l'idéalisme actuel fait coïncider en paroles l'idéologie et la philosophie (ce qui en dernière analyse n'est encore qu'un des aspects de l'unité superficielle qu'il postule entre le réel et l'idéal, la théorie et la pratique, etc.) et cela constitue une dégradation de la philosophie traditionnelle par rapport au niveau auquel Croce l'avait portée avec ce qu'il appelle la dialectique des "distincts" »[134]. La philosophie de Gentile n'est là que pour servir des intérêts politiques immédiats, ceux du régime fasciste en l'occurrence. Tel est, aux yeux de Gramsci, le sens prosaïque de la thèse gentilienne de l'identité de la philosophie et de la politique. Lorsqu'il la reprendra à son compte, il s'efforcera d'en transformer la signification, et d'en faire une vérité émancipatrice[135].

Le traitement que Gentile réserve à la dialectique, ainsi que son rejet de la notion de contradiction, illustrent et expliquent le caractère apologétique et idéologique de sa philosophie.

130 C6, §85, p. 78 [mars 1931]. Nous soulignons.

131 Ce sera notamment l'objet du chapitre 3.

132 C13, §40, p. 447 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q1, §87, p. 88 [février-mars 1930]. Gramsci conclut ce passage sur une note humoristique, tournant en dérision l'« activisme » et le « révolutionnarisme » uniquement verbal de Gentile : « Si Bouvard et Pécuchet avaient connu Gentile, ils auraient trouvé dans sa philosophie la juste interprétation de de l'activité rénovatrice et révolutionnaire (au pur sens du terme, comme on dit) ».

133 Gramsci a lu cette citation dans « The Philosophy of the moden State », *The Spectator* (Londres), 3 novembre 1928, pp. 36-7.

134 C10 II §59 iv, p. 153 [février 1933].

135 Voir notamment chapitre 2) I) 2) et II) 3) ; et chapitre 3) I) 1).

4) Dialectique et contradictions

Bien que Gentile remette au premier plan la dialectique, ce terme ne désigne chez lui que la structure de la vie spirituelle, entre l'Un et le Multiple, et ne porte pas sur le déploiement concret des événements[136]. Il s'agit d'une dialectique purement formelle entre les moments de la Pensée, qui se dépasse perpétuellement en se niant elle-même. Il n'y aura de dialectique et de contradiction qu'entre le sujet et l'objet ou, si l'on veut, à l'intérieur du sujet : entre le « penser » et les pensées. La dialectique n'est que le nom du libre jeu de l'Absolu avec lui-même, et Gentile rejette toute idée de contradiction objective[137], ce qu'il déduit de l'inéluctabilité du Devenir : « l'être, pour se contredire, devrait subsister. Et il subsiste comme devenir ; c'est-à-dire qu'il ne subsiste pas. Chercher la contradiction, c'est fixer l'être, c'est-à-dire le falsifier (sortir de l'actualité logique mentale) »[138]. Loin d'être une pensée des contradictions et de leurs résolutions, l'actualisme les supprime d'emblée. Domenico Losurdo va même plus loin, et affirme que « la *Logique* du philosophe italien finit par dissoudre non seulement la catégorie de contradiction, mais même celle d'opposition »[139]. Tout le potentiel que la notion de contradiction peut avoir pour une conception de l'histoire, et que Hegel avait développé, est par conséquent « réformé » : l'histoire se résorbe dans la conscience du Sujet. Pour cette raison, la dialectique de Gentile ne peut être mobilisée pour l'élaboration d'une périodisation adéquate du processus historique.

5) La question de la philosophie de l'histoire

Gentile développe extensivement le thème de l'unité de l'histoire et de la philosophie dans la *Riforma della dialettica hegeliana* en 1913 et dans la *Teoria generale dello spirito come atto puro* en 1916. Mais l'intuition en était déjà présente dès ses premières œuvres : *Rosmini e Gioberti* en 1897, et surtout *La filosofia di Marx* en 1899[140]. De même, c'est dès la première phase de leurs carrières philosophiques, alors que leurs constructions théoriques n'étaient pas abouties, que Croce et Gentile polémiquaient autour de la question de la philosophie de l'histoire. Pour le premier[141],

136 « Il y a deux façons de concevoir l'histoire. La première est celle des relativistes, des empiristes de l'histoire et des sceptiques, qui ne voient rien en dehors du fait historique dans sa multiplicité (…). L'autre est la nôtre, rendue possible par la conception de la spatialisation de l'Unité que j'ai exposée et qui pose le fait comme un acte et, se posant dans le temps, ne laisse effectivement jamais rien derrière soi. L'histoire des empiristes est l'histoire hypostasiée et privée de sa dialectique, car la dialecticité consiste précisément dans l'actualité de la multiplicité comme unité, et ce n'est qu'en tant qu'unité qu'elle se transcende en transcendant l'actualité » (Gentile, Giovanni, *L'esprit, acte pur*, *op. cit.*, p. 186).

137 En un sens, on peut dire qu'une contradiction est précisément une multiplicité qui refuse de se convertir dans l'unité, ce qui constituerait une difficulté que la conception gentilienne de l'Absolu ne pourrait résoudre.

138 Gentile, Giovanni, *La riforma della dialettica hegeliana* [1913], Florence, Sansoni, 1975, p. 39.

139 Losurdo, Domenico, *Gramsci. Du libéralisme au « communisme critique »*, *op. cit.*, p. 87.

140 Pozzo, Gianni M., *La filosofia della storia di Giovanni Gentile*, *op. cit.,* p. 7.

141 Croce, Benedetto, *Il concetto della Storia nelle sue relazioni col concetto dell'Arte. Ricerche e discussioni* [1893], Rome, Loescher, 1896.

l'histoire (écrite) porte sur des situations toujours originales et particulières. En ce sens, elle relève du même concept que l'art, et est opposée aux disciplines portant sur le général, comme les sciences exactes. Il en conclut que la philosophie de l'histoire est impossible, thèse qu'il n'abandonnera jamais même s'il en donnera des justifications plus complexes. Gentile défendait pour sa part la philosophie de l'histoire, avec des arguments qui annonçaient certaines thèses de l'idéalisme actuel de sa maturité. Il considère ainsi dans « I primi scritti di B. Croce sul concetto della storia »[142] (1897) qu'existe une identité dialectique entre histoire et historiographie, ainsi qu'entre histoire et philosophie de l'histoire. Il n'y a de faits pour nous que dans la mesure où ils sont représentés dans l'esprit ; or, s'il en est ainsi, on peut philosopher à leur propos – élaborer une philosophie de l'histoire – car ils sont déjà appréhendés et élaborés par l'esprit lui-même. L'activité du philosophe et celle de l'historien sont en ce sens indissociables[143]. Il mobilise un argument différent dans « Il problema della filosofia della storia »[144] (1903). Il considère qu'il est légitime de ne pas s'en tenir à la connaissance *a posteriori* des faits historiques, et qu'il faut s'efforcer d'appréhender le processus historique *sub specie aeternitatis*. Bien qu'il ne se révèle à notre regard qu'*a posteriori* (point de vue gnoséologique), celui-ci existe bel et bien en soi (d'un point de vue métaphysique) : il est donc envisageable de le considérer tel qu'en lui-même, avec les yeux du philosophe de l'histoire et non plus de l'historien[145]. En ce sens, il peut affirmer que « tout fait est contingent dans son individualité abstraite, et nécessaire dans l'entremêlement organique de tous les faits », et que « la conscience de la nécessité, l'idée de la logicité du fait historique, est la philosophie de l'histoire. Elle suppose l'histoire, mais en est l'intégration »[146].

Gentile reviendra sur cette question à la fin de sa vie[147]. Il précise alors que la « nouvelle philosophie de l'histoire »[148] qu'il prône ne revient pas à redécouvrir par une déduction *a priori* les événements passés, ni à à prédire ceux à venir. Elle s'accompagne au contraire d'un refus de séparer le rationnel et l'empirique, le philosophique et l'historique, et consiste surtout à concevoir les faits historiques dans leur totalité et leur unité, en tant que produits par la même source

142 Gentile, Giovanni, « I primi scritti di B. Croce sul concetto della storia » [1897], in *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, Florence, Le Lettere, 1992, pp. 121-140.

143 Croce se rapprochera de cette position lorsqu'il développera la thèse de l'identité de la philosophie et de l'histoire, la première étant conçue comme la méthodologie de la seconde. Mais il n'admettra jamais que ce lien entre philosophie et histoire implique la légitimité de la philosophie de l'histoire.

144 Gentile, Giovanni, « Il problema della filosofia della storia » [1903], in *Frammenti di estetica e di teoria della storia, op. cit.*, pp. 141-6.

145 Cet argument n'est pas un argument réaliste, car le processus historique existant en soi n'est pas pour autant indépendant de l'Esprit éternel : il semble juste indépendant du regard temporel que l'on porte sur lui.

146 Gentile, Giovanni, « Il problema della filosofia della storia », *art. cit.*, p. 146.

147 Gianni Pozzo remarque que Gentile n'a fourni des élaborations sur la question de la philosophie de l'histoire qu'au début (1897-1899, même si pourrions aller jusqu'à 1903) et à la fin de son œuvre (1937-1947). Mais dans la mesure où l'intuition fondamentale ne semble pas disparaître, cet absence de textes explicites sur la question n'est pas le symptôme d'une rupture théorique (Pozzo, Gianni M., *La filosofia della storia di Giovanni Gentile*, *op. cit.,* p. 7).

148 Gentile, Giovanni, « Introduzione a una nuova filosofia della storia », *Giornale critico della filosofia italiana*, XVIII, seconde série, vol. V, 1937, pp. 81-93 et 225-233.

éternelle. L'historiographie bien comprise s'identifie à la philosophie de l'histoire, en ce que tout événement prend sens dans la totalité multiple dont il fait partie, comme une touche de peinture dans le tableau de l'histoire, œuvre de l'Acte pur. Pour Gentile, donc, comme l'écrit Gianni Pozzo, « l'histoire ne se présente pas à nous comme une simple succession de faits chronologiquement ordonnés, mais comme un gigantesque effort et engagement de la volonté humaine, qui se déploie et se réalise dans le cours des siècles et à travers la série ininterrompue des générations : défile devant nous toute la vie de l'humanité – peuples, nations, races – comme un présent qui ne suit pas un passé et ne précède pas le futur, mais embrasse en lui chaque temps et les vicissitudes de la naissance et de la mort de toutes les choses »[149]. Mais il est clair qu'une telle conception de l'histoire ne nous apprend rien sur la logique effective du déroulement temporel des événements, ni en particulier sur la manière dont on pourrait le périodiser. Il ne s'agit que d'une nouvelle manière pour l'actualisme de donner son onction philosophique à la factualité.

Quelles que soient les stratégies argumentatives choisies au cours de son parcours philosophique par Gentile, il est clair que sa prise de parti pour la philosophie de l'histoire est liée à son penchant pour la spéculation et la systématisation. C'est ce qui le pousse à prôner franchement une perspective totalisante sur l'histoire, alors que Croce s'efforce également de faire droit au particulier et au grain de l'expérience. En ce sens, Gentile assume tout ce que Gramsci dénonce chez Croce : la construction d'une théorie spéculative, le caractère métaphysique de son œuvre et l'élaboration d'une philosophie de l'histoire. Pour cette raison, il nous semble très étrange de considérer Gramsci comme un disciple (inavoué) de Gentile, et de défendre cette interprétation en se fondant sur leur commune opposition à Croce, comme le fait Del Noce[150].

6) Philosophie de l'histoire et marxisme

Le débat entre les deux philosophes néo-idéalistes italien autour de la philosophie de l'histoire a brièvement porté sur le marxisme. Dans les dernières pages de son premier essai marxiste, Antonio Labriola déclarait que le matérialisme historique était « la nouvelle et définitive philosophie de l'histoire »[151] . D'après lui, il s'agissait de la prise de conscience adéquate de l'histoire – par la médiation de sa force vive, le mouvement ouvrier – par elle-même, sous la forme d'une théorie rejetant toute spéculation et tout idéalisme. À cela, Croce répondait qu'il n'en était rien, et que l'apport principal du marxisme consistait à indiquer une nouvelle direction pour les recherches historiques concrètes : l'étude de la dimension matérielle et économique. En tant

149 Pozzo, Gianni M., *La filosofia della storia di Giovanni Gentile*, *op.cit.,* p. 16.

150 Del Noce, Augusto, *Gramsci ou « Le suicide de la révolution »*, *op. cit.* Voir note 105 de ce chapitre, et l'introduction du chapitre 7.

151 Labriola, Antonio, « En mémoire du *Manifeste des communistes* » [1895], in Labriola, Antonio, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Vrin, 2011, p. 125.

que tel, il constituait uniquement un « canon d'interprétation historique »[152], un guide pour la recherche empirique et non une théorie achevée et autonome, encore moins une philosophie de l'histoire permettant de la comprendre, voire de prévoir son cours. Notons que Gramsci critique à plusieurs reprises dans les *Cahiers de prison* cette vision réductrice et révisionniste du marxisme. Gentile opposa pour sa part à Croce, dans sa *Filosofia di Marx*[153], une conception bien plus négative du marxisme, mais tout en lui reconnaissant le statut de philosophie de l'histoire en bonne et due forme. Comme il l'écrit, « pour Hegel, ce qu'il y a d'essentiel dans le fait historique est l'Idée qui se développe dialectiquement ; pour Marx, c'est la matière, qui se développe de même ; si Hegel pouvait avec son Idée faire une philosophie de l'histoire, Marx doit pouvoir en faire autant ; et on doit lui concéder que c'est bien sa science, non l'élan de la foi qui lui fait prévoir ce que va devenir un jour ou l'autre la société présente »[154]. Le cœur de la philosophie marxienne doit être cherché dans les *Thèses sur Feuerbach*[155], dont Gentile propose à cette occasion sa propre traduction. Elle repose sur la notion de « *praxis* », activité vouée à s'objectiver, à se perdre dans cette objectivation puis à s'y retrouver (*rovesciamento della prassi,* renversement de la *praxis).* Ce mouvement essentiel, rythme propre à l'activité humaine, se retrouve dans la société et dans l'histoire, et constitue en ce sens la base d'une philosophie de l'histoire :

> si cette *praxis* a pour effet la société et le développement de l'histoire, ce dernier est tout aussi nécessaire que le fait même de la société ; et l'étude de la *praxis,* à la condition d'être possible *a priori* (et elle semble l'être une fois que l'on a déterminé en elle un rythme dialectique), peut servir de base à une détermination *a priori* du développement de l'histoire. Mais il y a plus. Cette *praxis* est essentiellement finaliste ; non pas parce qu'elle aurait une fin régulatrice extérieure, mais bien parce qu'elle en a une intérieure, constitutive, c'est-à-dire qui découle de sa nature essentielle. La *praxis* est relation nécessaire sujet-objet. Or, il est évident que cette *praxis* ne peut pas ne pas être orientée vers la production de l'objet. C'est même en cette production qu'elle consiste. Et celle-ci est précisément sa *fin*. Et si cette *praxis* se détermine dans la société et l'histoire, il y a dans la société et l'histoire une finalité immanente de développement.[156]

L'erreur de Marx ne consiste pas dans son ambition d'élaborer une philosophie de l'histoire[157], ni même dans le caractère révolutionnaire de cette dernière, mais plutôt dans la confusion avec

152 Croce, Benedetto, *Matérialisme historique et économie marxiste : essais critiques* [1900], Paris, Giard et Brière, 1901, p. 128. Dans sa correspondance avec Gentile, Croce ira même jusqu'à déclarer que la philosophie n'est pour Marx qu'un « condiment de sa pensée, et pas un bon condiment », lettre du 9 avril 1897, in Gentile, Giovanni, *La philosophie de Marx* [1899]*,* Mauvezin, Trans-Europ-Repress., 1995, bilingue, p. 253.

153 Gentile, Giovanni, *La philosophie de Marx* [1899]*, op. cit.*

154 *Ibid.*, p. 41.

155 Comme nous le verrons, ce vif intérêt pour ce texte se retrouvera chez Gramsci.

156 Gentile, Giovanni, *La philosophie de Marx*, *op. cit.*, p. 91.

157 Gentile caractérise ainsi les philosophie de l'histoire de Hegel et de Marx : « ils sont tous deux [les systèmes de Hegel et de Marx] nettement optimistes. En effet, ce qui est doit être ; la réalité est rationnelle. Seulement, chez Hegel, cette réalité en tant qu'histoire représente le chemin idéal de l'Esprit du monde vers la liberté de tous ; et chez Marx elle représente l'ascension de l'homme "depuis l'immédiateté de la vie (animale) jusqu'à la liberté parfaite (qui est le communisme)" [Labriola, Antonio, Lettre à Sorel du 28 mai 1897, in *La conception matérialiste de l'histoire, op. cit.*, p. 276]. Il y a donc une finalité dans l'histoire, puisque tout n'est pas accompli et se dirige vers un but ; et cette finalité est essentiellement optimale. Et puisque cette finalité est immanente au procès historique dès son premier commencement, l'intuition marxiste, tout comme l'intuition hégélienne, est en fait optimiste : elle a pour objet de contemplation une histoire en marche vers une fin, laquelle est le bien de tous, le bien absolu » (Gentile, Giovanni, *La philosophie de Marx, op. cit.*, p. 155).

laquelle il met en œuvre cette entreprise. Car Marx, « idéaliste né »[158], reprend l'intuition hégélienne lorsqu'il élabore la notion de *praxis* et conçoit son mouvement essentiel, mais renie malheureusement son ascendance philosophique, et cherche à donner un ancrage matériel et factuel à cette dialectique, qu'il comprend alors comme économique : « assurément, il la détermina *a posteriori* ; mais que pouvait-il faire d'autre, dès lors que cette substance dont il prétendit découvrir la dialectique était le fait économique, lequel, comme n'importe quel fait, possède sa propre histoire ? En revanche, il la conçut *a priori*, c'est là ce qui importe[159]. Et c'est bien dans ce mélange d'*a priori* et d'*a posteriori*, comme je crois l'avoir déjà démontré, que réside le vice radical de sa conception de l'histoire »[160]. C'est ce même vice que l'on retrouve dans la conception de la « révolution », point d'orgue de la philosophie marxiste de l'histoire. Gentile ne voit pas d'objection à ce terme, tant qu'il est mobilisé pour désigner le devenir et le changement perpétuel, et exprime ainsi l'activité fondamentale qui est à la source du réel. L'erreur est précisément de ne pas considérer la « révolution » comme une structure ontologique mais au contraire d'en faire un événement, de la dater et de la situer spatio-temporellement, que ce soit au passé ou au futur. En définitive, pour le jeune philosophe idéaliste, parler de « matérialisme historique » est un oxymore : soit on met l'accent sur les déterminations matérielles, l'inerte, le relatif ; soit on s'intéresse à l'historique, à l'activité, à l'absolu qui n'est tel que de se faire relatif, c'est-à-dire à l'Idée hégélienne bien comprise. Car, au fond, « la matière du matérialisme, loin d'être extérieure et opposée à l'Idée hégélienne, s'y trouve comprise ; elle s'y identifie même, puisque (et c'est là la conséquence que l'hégélianisme a tirée de la synthèse *a priori* kantienne !) le même élément relatif (c'est-à-dire cette matière dont on parle) non seulement n'est pas en dehors de l'absolu, mais encore ne fait qu'un avec lui, en raison de cette unité du multiple et de l'un que, depuis longtemps, Giordano Bruno avait su montrer »[161]. Nous pouvons remarquer que la critique idéaliste de Marx et l'interprétation de Hegel développées dans ce texte de jeunesse expriment déjà un certain nombre d'intuitions qui, développées et systématisées, constitueront la base de l'actualisme.

Gramsci semble proche de Gentile lorsqu'il souligne la tension conceptuelle inhérente à la notion de matérialisme historique : « l'on a oublié, dans cette expression fort commune [matérialisme historique], qu'il convenait de mettre l'accent sur le second terme : "historique", et non sur le premier, qui est lui d'origine métaphysique »[162]. Mais pour lui, comme nous le verrons

158 *Ibid.*, p. 164.

159 Gentile précise ensuite : « il la conçut *a priori* ; c'est-à-dire qu'il crut découvrir au sein de la réalité contingente la réalité absolue, laquelle, par sa constitution propre, possède un rythme réel et rationnel de développement, qui démarque la dialectique de l'Idée hégélienne » (*ibia.*, p. 103).

160 *Idem.*

161 *Ibia.*, pp. 54-5.

162 C11, §27, pp. 234-5 [juillet-août 1932].

au chapitre suivant[163], l'« historique » ne sera pas synonyme d'activité pure, mais de *praxis* conditionnées, prises dans des rapports sociaux complexes, et parfois contradictoires. Bien que la matière, comprise d'une manière physique ou métaphysique, ne l'intéresse pas au premier chef, il peut néanmoins être dit « matérialiste » ou plutôt, pour utiliser ses propres termes « réaliste » par opposition à « spéculatif », dans la mesure où il prend pour point de départ la complexité des situations singulières et non des abstractions hypostasiées[164]. Comme nous l'avons dit, il est également en désaccord avec Croce puisque, contrairement à ce dernier, il ne considère pas que le primat du singulier dans l'étude de l'histoire implique de faire du marxisme un simple « canon d'interprétation », incapable de fournir une théorie plus générale, de proposer de reconstructions totalisantes ou de forger des hypothèses vraisemblables quant aux évolutions à venir. Dans le débat sur le marxisme du tournant du siècle, c'est dans le sillage de Labriola que Gramsci choisit de se placer. Il lui emprunte en particulier l'idée qu'il faut faire du marxisme, ou de la philosophie de la *praxis,* une conception du monde et de l'histoire « autonome », qui se suffit à elle-même. C'est ainsi que Gramsci repense la notion d'« orthodoxie », à la fois contre des idéalistes (comme Croce et Gentile, mais aussi Bergson ou le pragmatisme) qui se réapproprient des éléments du marxisme en les dénaturant, et contre des tenants du matérialisme historique qui le considèrent pourtant comme incomplet, et cherchent à l'adosser sur d'autres théories (sur le matérialisme mécaniste dans le cas des « prétendus orthodoxes » à la Kautsky ou Plekhanov, ou sur le kantisme pour Max Adler, Alfredo Poggi et Adelchi Baratono). Pour Gramsci, « Labriola se distingue des uns et des autres par son affirmation (…) que la philosophie de la *praxis* est une philosophie indépendante et originale, qui a en soi les éléments d'un développement ultérieur, capable de faire d'elle, c'est-à-dire d'une interprétation de l'histoire, une philosophie générale. C'est justement en ce sens qu'il faut travailler, en développant la position de Labriola »[165]. Cette théorie globale à construire est appelée par des processus d'unification réels, qu'il s'agit d'achever, dont le plus fondamental concerne évidemment la construction de l'hégémonie des classes subalternes. C'est uniquement en adoptant leur point de vue, dans le cadre de cette lutte pour l'hégémonie, que le marxisme peut trouver sa vérité.

III) Le « réalisme » de Hegel

Pour Gramsci, la philosophie de Croce fait partie des idéologies « "formellement" dialectiques » qui « développent une dialectique spéculative et conceptuelle sans voir la dialectique

163 Voir chapitre 2) I) 2).

164 Comme nous le verrons au chapitre 2) II) 2), Gramsci s'oppose au réalisme métaphysique, qui postule la réalité objective du monde extérieur, c'est-à-dire la possibilité d'accéder au réel indépendamment de tout rapport aux sujets humains (pensée, action, etc.).

165 C16, §9, p. 205 [juin-juillet 1932 – deuxième moitié de 1934].

dans le devenir historique lui-même » et de ce fait « tendent à cacher la réalité, c'est-à-dire la lutte et la contradiction »[166]. Il convient au contraire d'instaurer une unité entre dialectique de la pensée et dialectique réelle, ce qui suppose de revaloriser la dialectique des contraires[167] :

> le point de la philosophie crocienne, sur lequel il convient d'insister, semble justement être la dialectique des distincts. La distinction entre contraires et distincts répond à une exigence réelle mais il y aussi une contradiction dans les termes car il n'est de dialectique que la dialectique des contraires. Voir les objections non verbalistes que les gentiliens ont adressées à cette théorie crocienne et remonter à Hegel ?[168]

Mais sa critique porte indissociablement sur la philosophie de Gentile :

> Il faut voir si le mouvement de Hegel à Croce-Gentile n'a pas été un pas en arrière, une réforme "réactionnaire". N'ont-ils pas rendu Hegel plus abstrait ? *N'en ont-ils pas supprimé la partie la plus réaliste, la plus historiciste ?* Et n'est-ce pas justement de cette partie que la seule philosophie de la *praxis* constitue, dans certaines limites, une réforme et un dépassement ? Et n'est-ce pas justement l'ensemble de la philosophie de la *praxis* qui a fait dévier Croce et Gentile dans ce sens, bien qu'ils aient utilisé cette philosophie pour des doctrines particulières ? (autrement dit, pour des raisons implicitement politiques?).[169]

Autrement dit, Gramsci considère qu'il faut s'efforcer de retrouver, sous ce que l'on peut appeler, en reprenant l'expression de Valentini, les deux « contre-réformes de la dialectique », les apports les plus précieux de la philosophie de Hegel[170]. Et c'est d'abord la centralité chez lui de la notion de contradiction qui justifie l'intérêt que les marxistes révolutionnaires doivent lui porter. Hegel

> représente, dans l'histoire de la pensée philosophique, quelque chose d'à part, puisque dans son système, d'une façon ou d'une autre, fût-ce dans la forme du "roman philosophique", on réussit à comprendre ce qu'est la réalité, c'est-à-dire on a, dans un seul système et chez un seul philosophe, cette conscience des contradictions qui résultait auparavant de l'ensemble des systèmes, de l'ensemble des philosophes en polémique entre eux, en contradiction entre eux. En un certain sens par conséquent la philosophie de la *praxis* est une réforme et un développement de l'hégélianisme.[171]

Bien qu'il le fasse, comme on le sait depuis Marx, sous une forme mystifiée (Gramsci utilise l'expression de « roman philosophique » en détournant l'expression crocienne de « roman cosmologique »[172]), Hegel parvient à exprimer les contradictions et les conflits qui déchirent et constituent la réalité socio-historique. Certes, une théorie des contradictions ne sera adéquate que si elle est élaborée à partir du point de vue du terme progressiste de la contradiction – de celui qui cherche à la résoudre puisqu'il en pâtit[173] –, c'est-à-dire si elle en exprime et en intensifie la

166 C10 II §41 xii, p. 120 [août-décembre 1932].

167 Même si la notion de « distinction » peut rester féconde afin de concevoir la complexité interne à un bloc historique. Voir chapitre 5) II) 1).

168 C10 II §41 x, pp. 116-7 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §56, pp. 503-4 [novembre 1930].

169 C10 II §41 x, p. 117 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §56, p. 504 [novembre 1930]. Nous soulignons.

170 VALENTINI, Francesco, *La controriforma della dialettica*, *op. cit.* Rappelons que Croce et et Gentile ont tous deux formulé explicitement le projet de réformer la philosophie de Hegel : le premier en 1907 dans Ce *qui est vivant et ce qui est mort de la Philosophie de Hegel* et le second en 1913 dans *La riforma della dialettica hegeliana.*

171 C11, §62, p. 283 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §45, p. 471 [octobre-novembre 1930].

172 Voir CROCE, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie, op. cit.*, p. 44. Voir *supra*, note 82.

173 Ce qu'André Tosel appelle « les termes potentiellement résolutoires de ces contradictions » (TOSEL, André, *Étudier Gramsci*, Paris, Kimé, 2016, p. 277), et dont le paradigme est bien évidemment le prolétariat dans la contradiction qui définit le système capitaliste.

pratique[174]. C'est le cas de la philosophie de la *praxis,* qui représente en ce sens une réforme nécessaire de la philosophie hégélienne.

Toujours est-il que cette dernière permet une appréhension de l'histoire bien plus « réaliste » – au sens donc de l'attention à la concrétude de la réalité historique et non de l'acceptation de l'existant – et moins « spéculative » que les constructions abstraites des néo-idéalistes italiens. Même si ce point n'est pas développé explicitement dans les *Cahiers de prison*, nous pouvons proposer plusieurs hypothèses. Tout d'abord, comme nous le verrons dans le cas de Gramsci lui-même, la notion de contradiction (objective) permet de donner une certaine consistance au processus historique : il est en effet possible de distinguer différentes époques en le caractérisant par leurs contradictions spécifiques[175]. Cela permet de faire droit à la fois à la continuité et à la discontinuité du processus historique. Comme l'écrit Bernard Bourgeois, « une époque se prépare dans la continuité d'une multitude de signes avant-coureurs dont la dispersion occulte le vrai sens, qu'ils ne peuvent recevoir que dans l'unité encore absente qui, seule, peut en faire les moments d'un tout nouveau, les éléments d'une nouvelle époque. Cette unité surgit, comme telle d'un coup (on parlera plus tard d'un renversement de la quantité en qualité) »[176]. Ces époques seront douées d'une stabilité relative, dans la mesure où le développement puis le dépassement d'une contradiction opèrent avec la « lenteur »[177] propre au travail de l'Esprit sur lui-même, voire à sa lutte avec lui-même[178]. Précisons à ce propos que l'on peut présenter les contradictions en question de différentes manières. Il peut tout d'abord s'agir de la contradiction qui définit le principe logique d'une époque : par exemple, la réalisation de la liberté de l'Esprit chez un seul individu qui caractérise la première époque de l'histoire mondiale, celle des empires orientaux, ou uniquement chez quelques uns aux époques grecque et romaine[179]. Une contradiction peut également être relevée entre le principe et l'inertie des mœurs du peuple qui en est le porteur, la durée de l'époque devant alors être comprise comme celle de l'effectuation du principe[180]. Comme l'écrit Bernard Bourgeois, « la réalisation d'un nouveau principe est ralentie

174 Voir chapitre 2) II) 2).

175 Voir chapitre 2) II) 1).

176 Bourgeois, Bernard, « La notion d'époque historique dans l'idéalisme allemand », in Losurdo D. et Tosel A. (dir.), *Die Idee der historischen Epoche ; L'idée d'époque historique*, Francfort, Peter Lang, 2004, p. 141.
Pour l'application par Gramsci du schéma du passage de la quantité en qualité à la question de la continuité et de la discontinuité historique, voir chapitre 3) II) 7).

177 Renault, Emmanuel, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015, p. 220.

178 « L'Esprit s'oppose à lui-même en soi. Il constitue pour lui-même le véritable obstacle hostile qu'il doit surmonter. L'évolution, en tant que telle est [dans la nature] une calme éclosion car elle est à la fois une extériorisation et une conservation de l'égalité et de l'identité avec soi-même. Pour l'Esprit, elle constitue une lutte dure, infinie, contre lui-même » (Hegel, G.W.F., *La raison dans l'histoire*, Paris, UGE, 1965, p. 180).

179 *Ibid.*, p. 83.

180 « Par exemple, l'adoption du christianisme n'a pas entraîné immédiatement l'abolition de l'esclavage ; la liberté n'a pas aussitôt régné dans les États ; les gouvernements et les constitutions n'ont pas été d'emblée rationnellement organisés ou même fondés sur le principe de liberté. C'est cette application du principe aux affaires du monde, sa pénétration et les transformations qu'il y apporte, qui constituent le long processus de l'histoire » (*ibid.*, p. 84). On retrouvera chez Gramsci l'idée que le christianisme produit ses effets historiques sur

par l'écart entre la jeunesse naturelle du peuple exigé et la concrétude culturelle du principe auquel il doit s'identifier »[181]. Plus généralement, un nouveau principe est en contradiction avec le vieux monde[182], au sein duquel il n'existe d'abord qu'à titre de *tendance*[183]. C'est l'actualisation de tels principes qui appelle et justifie l'action des grands hommes :

> Ce sont (…) les grands hommes historiques qui saisissent cet universel supérieur et font de lui leur but ; ce sont eux qui réalisent ce but qui correspond au concept supérieur de 1'Esprit. C'est pourquoi on doit les nommer des héros. Ils n'ont pas puisé leurs fins et leur vocation dans le cours des choses consacré par le système paisible et ordonné du régime. Leur justification n'est pas dans 1'ordre existant, mais il la tirent d'une autre source. C'est l'Esprit caché, encore souterrain, qui n'est pas encore parvenu à une existence actuelle, mais qui frappe contre le monde actuel parce qu'il le tient par une écorce qui ne convient pas au noyau qu'elle porte.[184]

Les grands hommes sont précisément ceux qui comprennent (bien que d'une manière intuitive, passionnelle) que leur temps est caractérisé par la crise, c'est-à-dire écartelé entre un « l'Esprit caché » et « l'ordre existant », ou si l'on veut entre l'Esprit actuel et ce qu'il a été, et qui s'attachent à résoudre cette contradiction. Ajoutons, notamment parce qu'il s'agit d'un texte connu de Gramsci, par l'intermédiaire de Labriola, et auquel il fait référence dans les *Cahiers de prison*[185], que Hegel pense la Révolution française comme une telle manifestation événementielle d'un principe spirituel, qui *renverse* le monde au sein duquel il surgit :

> Ce qui s'est fait valoir, c'est l'idée, le concept de droit, contre lequel le vieil échafaudage d'injustice ne pouvait offrir aucune résistance. Une constitution a donc été dirigée maintenant dans la pensée du droit ; tout devait être fondé sur cette base. Depuis que le soleil se trouve au firmament et que les planètes l'encerclent, on n'avait pas vu cela : que l'homme se mette sur la tête, c'est-à-dire sur la pensée, et qu'il édifie la réalité effective selon la pensée. Anaxagore avait dit en premier que celle-ci régit le monde, mais c'est seulement maintenant que l'homme en est venu à reconnaître que la pensée doit régir l'effectivité spirituelle. Ce fut là un magnifique lever de soleil. Une émotion sublime a régné en ce temps : un enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde, comme si l'on en était alors enfin venu à une réconciliation effective du divin avec le monde.[186]

La philosophie de Hegel implique donc de penser les époques historiques comme traversées par différentes tensions. Son « réalisme » – c'est-à-dire son attention à la réalité socio-historique concrète et les ressources inhérentes à sa pensée permettant de se prémunir de la spéculation pure – se retrouve également en ce qu'elle permet de penser les décalages que les différentes époques présentent. Il parvient à les penser dans leurs complexités propres : « entre les divers

---

la longue durée. Voir chapitre 7) II) 4).

181 Bourgeois, Bernard, « La notion d'époque historique dans l'idéalisme allemand », *art. cit.*, p. 141.

182 « Le monde historique ne se définit ni seulement par la cohérence, produite par l'histoire, de l'esprit des peuples – une seconde nature ou un produit de l'histoire transformé en nature –, ni seulement par les principes par l'intermédiaire desquels l'esprit, en chaque époque, en vient à s'opposer à sa propre nature. Ce qui caractérise le monde historique est bien plutôt la contradiction sans cesse renaissante entre ces deux éléments. Le progrès se joue dans cette contradiction qui au sein du présent oppose esprit du peuple et esprit du temps ; au sein de l'esprit du peuple elle oppose ce qui est mort et ce qui est vivant, et au sein de l'esprit du temps, ce qui relève de la liberté comme devoir-être abstrait et des modalités d'effectuation de ce devoir être » (Renault, Emmanuel, *Connaître ce qui est, op. cit.*, p. 204).

183 Sur l'importance de cette notion chez Gramsci, voir chapitre 3) I) 4).

184 Hegel, G.W.F., *La raison dans l'histoire, op. cit.*, pp. 120-1.

185 C10 II §60, p. 155 [février 1933], texte A en Q1, §155, p. 137 [mai 1930].

186 Hegel, G.W.F., *La philosophie de l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française, 2009, pp. 561-2.

aspects d'une même époque historique : géographique, technique, socio-économique, politique, culturel, religieux et philosophique, il y a des variations du rythme de développement, des oppositions comme celle qui fait de l'expression philosophique d'une politique le début de sa ruine, et, dans chacun de ces domaines, les éléments de progrès combattent, pour s'y fortifier d'ailleurs, des survivances fixées à elles-mêmes par la consécration passée de leur contenu »[187]. C'est en particulier le cas pour l'époque contemporaine : on ne peut se contenter de la comprendre comme régie d'une manière uniforme par les principes modernes (celui du droit, et de la liberté subjective universelle en particulier), même s'ils se manifestent avec une une force renouvelée à partir de la Révolution française. De nombreux obstacles s'opposent à la réalisation de ces principes, et le présent reste marqué – nécessairement plus que les époques antérieures dans la mesure où il n'est pas achevé – par d'importants décalages et de fortes tensions. Comme l'écrit Emmanuel Renault, « loin de présupposer l'homogénéité forcée de différentes dynamiques historiques, il [le présent] est marqué par la non-contemporanéité de lignes de développement historique dotées de principes et de rythmes distincts (d'où les désajustements entre les grandes scansions de l'histoire de l'art, de la religion et de la philosophie, d'où le retard allemand, etc.) »[188]. Ce n'est donc pas parce qu'il correspondrait sans reste à la fin de l'histoire que le présent constitue le point de vue à partir duquel Hegel peut élaborer sa philosophie de l'histoire : si le « présent prime », c'est « parce qu'en lui coexistent ce qui doit être conservé et ce qui doit encore être rendu effectif, mais aussi parce qu'en lui se décide la manière dont ce qui doit être rendu effectif pourra l'être »[189]. Que cela s'explique ou non par sa lecture de Hegel, il nous semble que Gramsci partage, comme nous tâcherons de le monter, un certain nombre d'intuitions proches, en ce qui concerne l'importance de la notion de contradiction pour penser l'histoire d'une manière processuelle sans escamoter ses discontinuités (chapitre 3), la complexité et l'hétérogénéité qui marquent chaque époque (chapitre 4), l'effectuation échelonnée et inachevée des principes de la modernité (chapitre 7), et enfin les tensions et conflits qui traversent d'une manière spécifique la contemporanéité (chapitre 8).

CONCLUSION

Notre bref parcours des schémas théoriques de Croce et de Gentile nous ont donc permis de mettre en évidence différentes difficultés, qui ont vraisemblablement constitué l'arrière-plan des critiques de Gramsci, même s'il ne les a pas toujours développées extensivement. Croce a certes essayé d'éviter d'homogénéiser l'histoire en introduisant des « distinctions » censées

187 Bourgeois, Bernard, « La notion d'époque historique dans l'idéalisme allemand », *art. cit.*, p. 142.
188 Renault, Emmanuel, *Connaître ce qui est, op. cit.*, p. 265.
189 *Ibid.,* p. 206.

lui permettraient d'appréhender d'une manière plus concrète les événements et le caractère situé de l'action humaine. Gentile a mis l'accent sur l'activité dans toute sa radicalité, afin notamment d'échapper aux survivances « substantialistes » présentes chez son aîné. Mais les deux philosophes nous semblent avoir échoué à atteindre leurs objectifs, notamment parce qu'ils continuent à présupposer un sujet ultime et unifié, l'Esprit. Il nous est apparu que leurs philosophies ne constituaient pas des cadres adéquats pour penser les différenciations entre époques. Plus généralement, dans la mesure où elles s'en tiennent à des abstractions et se rendent aveugles à la concrétude de la réalité historique, elles sont spéculatives et non « réalistes », pour employer le terme de Gramsci.

Ce dernier considère que, outre la tradition marxiste bien entendu, c'est chez en-deçà des réformes de l'hégélianisme, chez Hegel lui-même donc, qu'il est possible de trouver des ressources précieuses pour élaborer une pensée de l'histoire et un historicisme véritablement « réaliste ». C'est en particulier le cas grâce à la centralité de la notion de contradiction chez le philosophe allemand qui permet de comprendre les discontinuités historiques, et de prendre en compte les tiraillements qui caractérisent chaque moment historique. Nous verrons dans la deuxième partie du chapitre suivant comment Gramsci s'approprie et mobilise cette notion.

Par ailleurs, un autre élément décisif pour échapper aux apories néo-idéalistes et développer un historicisme réaliste consiste à remettre en cause l'absolutisation du sujet qu'est l'Esprit. Loin de nier l'importance de l'activité humaine, Gramsci la pluralise, et la pense toujours en situation : la *praxis* n'est pensable qu'au sein d'un ensemble d'autres *praxis*, et prise dans une intrication complexe de rapports sociaux par lesquels elle est définie et qu'elle redéfinit sans cesse. Nous tâcherons de montrer dans la première partie du chapitre suivant que cette conception correspond à un renversement de perspective ontologique par rapport aux présupposés néo-idéalistes, dans la mesure où la catégorie ontologique fondamentale n'est plus celle de sujet-processus unifié (l'Esprit), mais le processus complexe de reconfiguration perpétuel des rapports entre de multiples *praxis*. Comme nous le verrons, ce changement de perspective ontologique est indissociablement une redéfinition radicale de la nature même de l'histoire.

CHAPITRE 2. L'HISTORICISME ABSOLU RÉALISTE DE GRAMSCI : SENSIBILITÉ AU MULTIPLE ET DÉPASSEMENT DES CONTRADICTIONS

On peut définir l'ontologie sociale comme la réflexion sur les catégories fondamentales d'analyse du monde socio-historique qu'une théorie adéquate doit mobiliser. En ce sens, Emmanuel Renault[1] a proposé une typologie des ontologies sociales, selon trois idéaux-types : ontologies substantielles, relationnelles et processuelles. Les premières se fondent sur la notion de substance, de réalité reposant sur elle-même, précédant et conditionnant à la fois les rapports (qu'ils lui soient internes, ou qu'elle les entretienne avec une autre réalité) et le devenir (qui est devenir d'une substance[2]). Pour les secondes, à l'inverse, les rapports précèdent les termes, ou ont plus de réalité qu'eux. Lorsque l'on parle de « loi » en un sens rigoureux, par exemple, on met en œuvre une ontologie relationnelle, dans la mesure où l'on établit un ensemble de rapports formels constants entre des variables, qui sont déterminées par ces rapports[3]. Mais les ontologies de ce type persistent à secondariser le devenir, et conservent en ce sens une perspective platonicienne. La dimension du devenir est au contraire mise au premier plan par les ontologies processuelles[4]. Dans la perspective de ces dernières, on admet que les termes réagissent sur les rapports, et par conséquent les transforment, tout en se transformant eux-même de ce fait. Le dualisme entre les termes d'un côté et les rapports de l'autre est aboli, au profit d'une dynamique perpétuelle qui intériorise ces deux moments. On peut émettre l'hypothèse, après Renault, selon laquelle chaque type d'ontologies incline à faire usage de concepts déterminés pour concevoir les discontinuités et la nouveauté en histoire. Par exemple, si l'on postule le primat de la substance, on aura tendance à mobiliser des concepts renvoyant au manque ou à la perte de réalité (effondrement, crise,

1 Voir RENAULT, Emmanuel, « Critical Theory and Processual Social Ontology », *Journal of Social Ontology*, vol. 2, n° 1, 2015, pp. 17-32.

2 L'auteur paradigmatique de ce premier type d'ontologie est évidemment Aristote. Et, parmi les théoriciens sociaux qui l'ont mobilisée dans leur champ d'étude, on peut citer Tarde (chez qui les substances sont individuelles) et Durkheim (qui conçoit des substances collectives).

3 Cette ontologie trouve donc ses représentants les plus illustres parmi les fondateurs des sciences modernes (Galilée, Newton), puis avec Kant, qui a retraduit à un niveau proprement philosophique les avancées décisives de ces derniers. Les conceptions de Lévi-Strauss et de Bourdieu mettent en jeu une ontologie sociale de ce type.

4 Pour Renault, Leibniz, Hegel, Bergson ou encore Dewey élaborent une ontologie ainsi conçue. Il s'agit pour lui de l'armature théorique requise pour l'élaboration d'une théorie critique. Le marxisme bien compris postulerait implicitement une ontologie sociale processuelle.

pathologie, etc.) ; ou à l'idée de changement illusoire cachant une identité fondamentale. Si l'on part de la notion de rapports, une rupture sera vraisemblablement pensée comme l'émergence soudaine de nouveaux rapports, d'une logique inédite, sur fond de l'ancien ordre, mais non réductible à ce dernier : en un mot, comme un « événement ». Enfin, si l'on veut concevoir le changement d'une entité sociale définie en termes processuels, on pourra parler de « moments » d'un processus, ou de « phases » d'une transformation, tout en conservant bien sûr la possibilité de faire usage des concepts liés aux autres types d'ontologies.

Ne serait-ce que du fait de ce lien entre l'ontologie sociale adoptée et les concepts fondamentaux dont on pourra faire usage pour appréhender le devenir historique, déterminer le mode d'être des réalités socio-historiques a des enjeux importants quant à la manière de penser l'histoire. En ce sens, les difficultés des philosophies de Croce et Gentile étudiées au chapitre précédent peuvent être comprises comme les conséquences d'une ontologie inadéquate. Et il nous semble que la « traduction » de leurs pensées spéculatives en termes réalistes[5] dans les *Cahiers de prison* peut être lue comme un renversement de perspective ontologique que l'on peut comprendre à partir de la typologie que nous venons d'esquisser.

L'historicisme absolu crocien et l'actualisme gentilien, notamment tels qu'ils apparaissent à la lumière des critiques de Gramsci, semblent mettre en jeu une ontologie que l'on peut considérer comme mixte voire paradoxale, dans la mesure où elle relève à la fois des catégories de la substance et du processus. Malgré les prétentions de Gentile de purifier l'Acte de tout résidu substantialiste, l'Esprit peut, chez les deux auteurs, être vu la fois comme le producteur et le support de l'histoire. Tous deux présupposent donc un *sujet* à la base de toute réalité (historique), même s'il s'agit d'un sujet dont l'essence intime soit d'être un processus. Chez eux, les relations sont toujours dérivées, internes au sujet-processus, et subordonnées à son unité : relations des distincts entre eux au sein de l'Esprit, ou relations entre éléments du Multiple posés par l'Acte unique.

Dans la mesure où Croce[6] conçoit la réalité comme un devenir éternel en perpétuelle croissance sur lui-même, il semble revendiquer une ontologie processuelle. Mais sous cette dernière transparaît clairement une ontologie substantialiste, par exemple lorsqu'il cherche à rendre compte des discontinuités historiques. Il ne peut en effet les penser que comme des périodes de « crise », de perte de réalité, par exemple dans le cas de la qualification de l'âge baroque comme « dépression spirituelle »[7]. Les concepts entretenant une certain affinité avec les

5 Sur cette opération voir chapitre 1) I) 6). Pour un examen plus général de la notion de traduction chez Gramsci, voir chapitre 5) IV) 3). Précisons que le « réalisme historique » de Gramsci s'oppose à tout réalisme métaphysique : voir *infra*, II) 2).

6 Nous laisserons de côté Gentile sur ce point, car nous n'avons pas examiné ses analyses de périodes historiques, qui sont beaucoup plus rares que celles de Croce.

7 Voir chapitre 1) I) 7).

ontologies relationnelles, comme ceux de « rupture », d'« événement », de « révolution », etc., qui indiqueraient un bouleversement dans l'agencement d'ensemble des rapports sociaux, voire l'émergence d'un ordre radicalement nouveau, ne trouvent pas de place dans son cadre théorique. Cela s'explique au moins par une raison évidente : puisque les relations internes par lesquelles il lui arrive de définir l'Esprit – et donc l'histoire –, à savoir les rapports entre les quatre moments distincts, sont déterminées *a priori* et fixés éternellement, il n'y a pas lieu d'envisager leur modification.

La résorption de la processualité dans une subjectivité immuable qui caractérise les néo-idéalismes italiens nous semble donc avoir pour corrélat une oblitération des rapports concrets dont est tissée la trame de la réalité historique. La spécificité de Gramsci est au contraire d'élaborer une conception de l'histoire et une théorie sociale ancrées dans une ontologie à la fois processuelle et relationnelle. Cela implique notamment de penser les acteurs socio-historiques et leurs *praxis* à partir des rapports (rapports sociaux, et en particulier rapports de forces[8]) dans lesquels ils sont pris (I).

Si l'historicisme de Gramsci parvient à être « réaliste » et non « spéculatif », c'est-à-dire à respecter la réalité historique concrète et à échapper aux apories qui découlent des abstractions néo-idéalistes, c'est parce que sa conception du processus historique ne se fonde pas sur l'unité d'un sujet donné. Roberto Finelli écrit à ce propos que « la philosophie gramscienne de la politique est (…) dans son originalité la plus radicale, négation de toute philosophie de l'histoire : dans le sens où pour elle le sujet, capable de donner lieu à l'initiative historique, n'est jamais *présupposé* mais toujours *posé*, c'est-à-dire toujours institué par l'action politique en tant que telle »[9]. Cette thèse nous semble irréfutable, et nous nous attacherons à la défendre et à la développer. Précisons toutefois que le rejet de toute « philosophie de l'histoire » dont parle Finelli ne signifie pas le rejet de toute conception ou théorie de l'histoire. Il ne s'agit pas de dissoudre les scansions et les totalités relatives du cours historique dans l'indétermination et la contingence des conflits et articulations politiques. Nous tâcherons de réfuter une telle lecture, qui a notamment été soutenue par Ernesto Laclau et Chantal Mouffe. Précisément parce que les sujets ne sont pas donnés mais émergent de conditions historiques déterminées, il est indispensable de distinguer rigoureusement les époques pour cerner la spécificité de ces conditions. Par ailleurs, si les sujets sont situés socio-historiquement, aucun point de vue universel n'est donné, et l'on ne peut plus se contenter d'affirmer, à la manière de Croce par exemple, que le bon historien ou philosophe est celui qui laisserait s'exprimer en lui les exigences de l'Esprit. La vérité d'une pensée est liée à son

8 Nous reviendrons plus longuement sur la centralité de cette notion chez Gramsci dans le chapitre 4) IV) 1) .

9 FINELLI, Roberto, «Universale concreto e universale astratto nel pensiero di Antonio Gramsci » in BARATTA G. et CATONE A. (dir.), *Modern Times. Gramsci e la critica dell'americanismo : atti del convegno internazionale organizzato dal Centro di Iniziativa Politica Culturale di Roma*, Milan, Diffusioni'84, 1989, pp. 211-12.

époque, ainsi qu'à certains groupes sociaux : penser les différenciations historiques, à la fois diachroniques (entre périodes) et synchroniques (entre parties du tout social), s'avère être une nécessité épistémologique. Or, la notion de contradiction – qui s'inscrit également dans une ontologie processuelle – joue un rôle décisif pour penser les configurations des ensembles socio-historiques et la succession des époques, et seule une résolution des contradictions clivant la totalité sociale semble à même de rendre possible une connaissance véritablement universelle et donc objective (II).

Nous avancerons finalement la thèse – qu'il s'agira d'éprouver dans les chapitres suivant – selon laquelle la tension entre, d'une part, le postulat de la multiplicité ouverte des rapports et des acteurs sociaux hétérogènes et, d'autre part, une vision du processus historique comme déchiré par des contradictions qu'il s'agirait en définitive de résoudre en une totalité unifiée, ne rend pas la pensée de Gramsci incohérente, mais est au contraire la source de sa richesse. Parce qu'elles nous semblent manifester une telle pensée de l'unité non homogénéisante, et constituer en ce sens un cas de mise au travail fructueuse de cette tension, nous terminerons ce chapitre par une étude des réflexions des *Cahiers de prison* consacrées à la question de la langue (III).

I) Rapports, *praxis* et processus

1) La dimension relationnelle de l'ontologie sociale des *Cahiers de prison*

Utiliser le concept d'« ontologie » pour un auteur qui, comme Gramsci, refuse toute spéculation métaphysique, peut paraître suspect. Plusieurs commentateurs, comme Carlos Nelson Coutinho[10] et André Tosel[11], ont cependant parlé d'« ontologie sociale » à son propos. Si l'on considère que son œuvre, sans être un système, est douée d'une certaine unité, notamment dans la manière de traiter les problèmes auxquels elle se confronte, on peut chercher à mettre en lumière les présupposés ontologiques généraux qui constituent le cadre de ses réflexions, qui portent le plus souvent sur des situations ou des acteurs socio-historiques déterminés. Pour cela, nous nous appuierons d'une part sur les quelques passages où ces présupposés sont thématisés explicitement, et nous nous efforcerons d'autre part de déceler leur mise en œuvre dans des analyses concrètes. Dans le cadre de l'historicisme absolu de Gramsci, toute réalité doit être

10 « Je pense que c'est dans la sphère de la théorie politique – ou, plus généralement, dans la création d'une ontologie marxiste de la *praxis* politique – que la contribution essentielle de Gramsci réside » (Coutinho, Carlos N., *Gramsci's Political Thought*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. xv).

11 « Gramsci donne des éléments d'une ontologie sociale dialectique de la modernité en élaborant une théorie des rapports de forces qui articule nécessité et volonté, causalité structurelle et téléologie finie et relationnelle, être et devoir être » (Tosel, André, *Étudier Gramsci*, Paris, Kimé, 2016, p. 154). Bien que nous partagions cette thèse, nous cherchons à montrer dans ce chapitre qu'il est possible de dégager des *Cahiers* de prison une ontologie sociale plus générale encore, qui ne se limite pas à la modernité.

conçue comme historique[12]. Comme nous le verrons, la nature elle-même ne peut être séparée de l'histoire. Dans la mesure où l'histoire en question est nécessairement celle de groupes humains, nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle l'ontologie en général s'identifie au fond à l'ontologie sociale (dans la mesure où l'on ne peut parler d'être qu'en rapport à des êtres humains organisés en société et pris dans un devenir historique[13]), et celle-ci, comme nous tenterons de le montrer, est coextensive à une certaine manière de concevoir l'histoire. Quoi qu'il en soit, il s'agira pour nous d'expliciter le mode d'être des éléments qui, pour Gramsci, apparaissent sur la scène de l'histoire, y interviennent, et en définitive la constituent.

Étienne Balibar soutient que la pensée de Gramsci relève d'une « ontologie relationnelle » ou d'une « ontologie de la relation »[14], comme celle du Marx des *Thèses sur Feuerbach*[15], qu'il qualifie encore de « transindividuelle »[16]. Même si nous verrons plus loin qu'elle possède également (et indissociablement) une dimension processuelle[17], il nous semble que cette première caractérisation de l'ontologie sociale de Gramsci est juste. Cela nous semble attesté par le fait qu'il parvient à échapper aux deux écueils symétriques de l'« individualisme » et du « holisme » ou de l'« organicisme »[18].

D'un point de vue théorique, Gramsci est sans aucun doute anti-individualiste. Il rejette explicitement la caractérisation de l'homme comme « individu bien défini et limité »[19]. Cette conception est pour lui héritée du catholicisme (avec l'idée d'un lien direct de chacun avec son Créateur divin) et suppose d'abstraire l'individu de la série des rapports dans lesquels il est pris. Au contraire, « l'humanité qui se reflète dans chaque individualité se compose de divers éléments : 1) l'individu ; 2) les autres hommes ; 3) la nature »[20]. La réalité de l'individu n'est ni simple ni immédiate, mais son identité est médiatisée par une multiplicité de rapports.

Comme l'a montré Peter Thomas, la notion de « sujet » (auteur de ses actions, pensé en termes d'introspection, de conscience de soi, d'intentionnalité, etc.) est secondaire chez Gramsci ; s'y substitue celle de « personne »[21]. L'emploi de ce dernier concept renvoie à une longue

12 Pour Jacques Texier, l'historicisme peut être défini comme « la philosophie pour laquelle toute réalité est histoire », c'est-à-dire que « toute réalité – objet, acte ou pensée – est réalité historique » (Texier, Jacques, *Gramsci*, Paris, Seghers, 1966, p. 49).

13 Sur la critique gramscienne du réalisme métaphysique, voir *infra*, II) 2).

14 Balibar, Étienne, « Marx, Gramsci et le rapport social », in Tosel, André (dir.), *Modernité de Gramsci ? : actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 259-269.

15 Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014, p. 71.

16 *Idem*.

17 Voir *infra*, I) 4).

18 « Acceptant cette idée selon laquelle chaque être humain est défini par l'ensemble de ses relations sociales, Gramsci parvient à tracer une voie ontologique médiane entre l'"individualisme" et le "holisme", ces Charybde et Scylla des sciences sociales [Balibar, 1992] » (Hoare, George, et Sperber, Nathan, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, 2013, p. 70). Balibar lui-même emploie dans l'article cité le terme d'« organicisme », mais les deux termes sont équivalents et renvoient au primat du tout sur ses parties.

19 C10 II §54, p. 143 [février 1933].

20 *Idem*.

21 « Le concept de "sujet", compris dans le sens classique (…) apparaît dans les *Cahiers* uniquement quinze fois, sur

tradition, qui remonte au théâtre antique[22], et passe par Cicéron, Hobbes et Kant[23]. Elle s'est attachée à penser l'action individuelle comme insérée dans un réseau de relations sociales, et elle rend possible de prendre en considération la multiplicité inhérente à chaque être humain. Ainsi, pour Gramsci,

> quand la conception que l'on a du monde n'est ni critique ni cohérente, mais désagrégée et occasionnelle, on appartient simultanément à une multiplicité d'hommes-masses, la personnalité est composée de façon bizarre ; on y trouve des éléments de l'homme des cavernes et des principes de la science la plus moderne et la plus avancée, on y trouve les préjugés de toutes les phases historiques passées dans l'étroitesse de leur localisation, pêle-mêle avec des intuitions d'une philosophie à venir, qui sera la philosophie propre au genre humain unifié mondialement.[24]

On ne peut donc escamoter l'aspect en premier lieu hétéroclite des « personnes ». Il faut cependant préciser que l'objectif (politique, psychologique et pédagogique) est de rendre cette multiplicité cohérente, de faire advenir ce que l'italien désigne comme *una persona coerente*, c'est-à-dire une personne dont l'existence en ses différentes dimensions (pensées, croyances, paroles, engagements, actions, etc.) manifeste une certaine unité[25]. L'unité de la personne ne doit pas être présupposée, mais conquise ; et même une fois atteinte, il reste nécessaire d'exercer une tension[26] et un effort constants afin de la maintenir : il ne s'agit pas d'un état stable se perpétuant de lui-même. Il en va *a fortiori* de même pour les acteurs collectifs, comme nous aurons l'occasion de le voir à différentes reprises.

Les rapports dans lesquels sont pris les individus et qui les constituent comme différenciés peuvent être de différents types : soit « nécessaires », soit « volontaires »[27], selon qu'ils s'imposent à l'individu, ou qu'ils sont choisis par lui[28]. Les rapports entre êtres humains dont parle

---

plus de deux mille pages ; dans la majorité des cas, Gramsci le reprend comme partie d'une citation d'un autre auteur ou l'utilise en l'empruntant au vocabulaire de l'auteur qu'il examine ». Thomas reconnaît certes que « la simple absence du mot ne peut évidemment pas démontrer que le concept n'est pas présent, et il est certes possible d'en trouver des traces dans certains passages des *Cahiers* ». Mais l'absence du terme « indique cependant que Gramsci s'efforçait d'élaborer un vocabulaire philosophique alternatif qui lui permettrait de comprendre les conditions de l'action politique, au-delà des formes conceptuelles du discours politique moderne » (THOMAS, Peter D., « Gramsci e le temporalità plurali », in MORFINO V. (dir.), *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milan/Udine, Mimesis, 2013, p. 207). Sur l'analyse par Thomas de la notion de « personne », voir THOMAS, Peter D., *The Gramscian moment. Philosophy : Hegemony and Marxism*, Leiden/Boston, Brill, 2009, pp. 396-405.

Pour Frosini également, il est inadéquat de lire Gramsci à partir de la notion moderne et métaphysique de Sujet, ou même des dérivations affaiblies par lesquelles on a pu tenter de la remplacer, comme les catégories de sujets (pluriels), de subjectivité ou de subjectivation (processuelle). Voir FROSINI, Fabio, *La religione dell'uomo moderno : politica e verità nei « Quaderni del carcere » di Antonio Gramsci*, Rome, Carocci, 2010, pp. 28-29.

22 « *Persona* » désignait en latin le « masque » porté par les acteurs sur scène.

23 Sur le sens du terme « personne » chez ces deux auteurs, et les résonances qu'ils ont pu trouver dans les réflexions des *Cahiers*, voir GERRATANA, Valentino, « Contro la dissoluzione del soggetto », in GERRATANA, Valentino, *Gramsci : problemi di metodo*. Rome, Editori Riuniti, 1997, pp. 127-141, et en particulier pp. 133-138.

24 C11, §12, p. 176 [juin-juillet 1932].

25 THOMAS, Peter D., *The Gramscian momen*, *op. cit.*, pp. 370-2.

26 On trouve ce terme appliqué à la volonté à deux reprises dans les *Cahiers* : « si l'on maintient sa volonté dans un état de tension continu » (C9, §65, p. 445 [juin-juillet 1932]) ; « esprit d'initiative et tension extrême de volonté collective » (C10 II §28, p. 71 [juin 1932]).

27 C10 II §54, p. 143 [février 1933].

28 La famille, la nation, la classe, etc. sont des rapports « nécessaires » ; l'association culturelle, le parti, le syndicat des rapports « volontaires ». Il est évident qu'il s'agit moins d'une dichotomie pure, que d'un continuum dont le

Gramsci ne doivent pas non plus être pensés simplement comme des relations interpersonnelles, dans la mesure où ils sont médiatisés par des entités collectives (qui sont elles-mêmes constituées des ensemble de rapports). Gramsci écrit qu'elles n'ont lieu que dans le cadre de certaines configurations sociales[29] et sont donc conditionnées par une multitude de « sociétés »[30] : famille, usine, nation, etc. Ces rapports qui, pris dans leur ensemble, constituent un ordre social, sont par ailleurs dotés d'une certaine objectivité. Ainsi, « il n'est pas vrai que "détruise" quiconque veut détruire. Détruire est très difficile, aussi difficile justement que créer. Car il ne s'agit pas de détruire des choses matérielles, mais de détruire des "rapports" invisibles, impalpables, même s'ils se cachent dans les choses matérielles »[31].

On ne peut donc pas caractériser adéquatement les individus comme des entités substantielles dotées de qualités inhérentes. À propos de la question des intellectuels, Gramsci écrit par exemple que « l'erreur de méthode la plus répandue me semble celle d'avoir cherché ce critère de distinction dans ce qui appartient de façon intrinsèque aux activités intellectuelles et non, au contraire, dans l'ensemble du système de rapports dans lequel celles-ci (et par conséquent les groupes qui les personnifient) viennent à se trouver dans l'ensemble général des rapports sociaux »[32]. Certes, en lui-même, « tout homme est un philosophe »[33] : il parle, il pense, et il adhère, mobilise voire élabore une ou plusieurs conceptions du monde. C'est la raison pour laquelle Gramsci peut reprendre à son compte l'expression de Croce, qui affirmait pour sa part que tout homme est philosophe parce que l'Esprit s'incarne dans le singulier, et chaque individu est en retour capable de se hisser à l'universalité. Mais Gramsci reprend cette thèse en lui faisant subir un déplacement de sens décisif[34]. Affirmer que tout homme est un intellectuel ou un philosophe implique que l'on ne doit pas chercher à distinguer les individus par leurs caractéristiques propres, mais par leurs positions dans le système des rapports sociaux : ici, le fait

nécessaire et le volontaire constituent les deux pôles, entre lesquels sont placées les différentes réalités empiriques, en fonction du degré auquel l'individu consent et participe au rapport dans lequel il est pris.

29 « L'individu n'entre pas en rapport avec les autres hommes par simple juxtaposition, mais de manière organique dans la mesure où il fait partie d'organismes qui vont des plus simples aux plus complexes » (*idem*.).

30 « Les sociétés auxquelles un individu peut participer : elles sont très nombreuses, plus qu'il ne paraît » (*ibid.*, p. 144).

31 C6, §30, p. 32 [décembre 1930]. Gramsci poursuit en écrivant : « Est destructeur-créateur qui détruit le vieux pour mettre au jour et faire affleurer le nouveau qui est devenu "nécessaire" et pousse implacablement à limiter l'histoire. C'est pourquoi on peut dire que l'on détruit dans la mesure où l'on crée. Beaucoup des prétendus destructeurs ne sont rien d'autre que des "responsables d'avortements manqués", passibles du code pénal de l'histoire ». Il fait référence au fascisme, qui clame avoir détruit le vieux monde, mais qui n'a fait qu'empêcher l'émergence d'une véritable nouveauté, le socialisme, et a fondamentalement conservé les anciens rapports de classe (voir chapitre 8) II) 4)).

32 C12, §1, p. 312 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, pp. 475-6 [octobre-novembre 1930].

33 C8, §204, p. 373 [février-mars 1932] ; C11, §12, p. 175 [juin-juillet 1932].

34 Il s'agit de l'un des nombreux exemples de « subversion » que Gramsci fait subir aux termes ou expressions qu'il emprunte à d'autres auteurs ou traditions philosophico-politiques, qu'Anne Showstack Sassoon a étudiés dans SHOWSTACK SASSOON, Anne, « Gramsci's Subversion of the Language of Politics », in *Gramsci and Contemporary Politics. Beyond Pessimism of the Intellect*, Londres/New York, Routledge, 2000, pp. 42-50, voir p. 46 pour cet exemple. Puisque dans le cas de Croce ces « subversions » présentent une certaine systématicité, il nous semble que l'on peut considérer qu'elles font partie intégrante du projet gramscien de « re-traduction » du crocisme.

d'exercer ou non la fonction d'intellectuel. On passe donc d'une représentation « verticale », propre à une ontologie substantialiste, de la relation entre l'individu et ce qui le définit (c'est-à-dire entre le particulier et l'universel, ou la singularité concrète et l'Esprit), à une représentation « horizontale » (rapports multiples, médiatisés, complexes des individus entre eux, les déterminant de manières différentielles). C'est en ce sens que Gramsci re-traduit véritablement Croce (et le néo-idéalisme italien en général). Et c'est également ainsi que l'on peut comprendre pourquoi il considère mettre en œuvre une philosophie véritablement immanente, par contraste avec la persistance inavouée de la transcendance chez Croce.

Cette critique de l'individualisme théorique s'accompagne d'une critique de tout holisme. Son vocabulaire a parfois des résonances organicistes, qui ont pu paraître suspectes à certains de ses lecteurs[35]. Et il mobilise bien sûr de nombreux concepts collectifs : classe ou groupe social, État, nation, parti etc. Mais ces termes ne font pas référence à des entités hypostasiées et renvoient, explicitement ou implicitement, aux rapports (entre individus ou groupes sociaux) qui en constituent la réalité concrète. L'État est ainsi pensé comme « l'ensemble des activités pratiques et théoriques grâce auxquelles la classe dirigeante non seulement justifie et maintient sa domination, mais réussit à obtenir le consensus actif des gouvernés »[36]. Loin d'être une chose subsistant par elle-même, ou un Sujet autonome, il est plutôt un ensemble de rapports entre la

35 C'est notamment l'un des arguments qui permet à Franco Sbarberi d'étayer son interprétation de la pensée de Gramsci comme « harmonicisme » ou « organicisme » : voir SBARBERI, Franco, *Gramsci : un socialismo armonico*, Milan, F. Angeli, 1986 ; et « Conflit et intégration sociales dans la pensée de Gramsci et dans le marxisme entre XIXe et XXe siècles », in TOSEL, André (dir.), *Modernité de Gramsci ?, op. cit.*, pp. 237-258. Ce fut d'ailleurs en réaction à l'intervention de Sbarberi dont est issu ce texte qu'Étienne Balibar proposa sa propre lecture à partir de la notion de « rapports sociaux » (BALIBAR, Étienne, « Marx, Gramsci et le rapport social », *art. cit.*). Il remettait ainsi en cause l'interprétation de Sbarberi, en ce qu'elle reposait sur l'idée d'une dichotomie entre « théories du conflit » et « théories de l'intégration » (harmonicisme, organicisme). Pour Sbarberi, les analyses de Gramsci figurent au nombre des premières lorsqu'elles portent sur la société passée ou présente (les sociétés de classe), mais au nombre des secondes lorsqu'elles envisagent l'avenir socialiste à construire. Son objectif serait d'organiser toutes les sphères sociales en vue de l'organisation la plus rationnelle de la production, et de soumettre tant l'accomplissement individuel que le jeu des différences à une logique du tout social qui s'imposerait unilatéralement à ses parties.

Il est indéniable que l'on peut trouver chez Gramsci des déclarations laissant penser qu'il prend le parti de « l'organicisme ». Mais nous nous efforcerons de montrer que réduire les *Cahiers de prison* à ces formules signifierait manquer le cœur de la problématique gramscienne, et empêcherait de rendre compte de sa richesse et de son originalité.

Alors que pour Sbarberi « l'emploi de l'adjectif "organique" est un indice du paradigme intégrationniste de Gramsci » (SBARBERI, Franco, « Conflit et intégration sociales dans la pensée de Gramsci et dans le marxisme entre XIXe et XXe siècles », *art. cit.*, pp. 252-3), Gianguido Piazza souligne le caractère métaphorique du vocabulaire d'origine biologique, et met en œuvre une méthode de lecture plus subtile. Dans le cas des termes directement liés à l'organisme, il convient de prendre en compte différents éléments qui nous interdisent d'en conclure directement à l'organicisme : le fait que l'organisme est toujours pensé en interaction avec son autre, le milieu ; le fait que l'individu chez Gramsci n'est jamais conçu comme partie d'un seul organisme social, mais d'une multiplicité, ce qui remet en cause tout « holisme » unilatéral ; la nature processuelle et ouverte des « organismes » chez Gramsci, pour qui ce dernier terme a souvent un parfum bergsonien (qui vient notamment de l'influence de Sorel). Voir PIAZZA, Gianguido, « Metafore biologiche ed evoluzionistiche nel pensero di Gramsci », in BARATTA G. et CATONE A. (dir.), *Gramsci e « il Progresso intellettuale di massa »*, Milan, Unicopli, 1995, pp. 133-140.

36 C15, §10, p. 120 [mars 1933].

classe dominante et les autres classes[37]. Il en va de même pour la « Nation », qui ne désigne pas non plus une réalité donnée et simple : « la personnalité nationale (comme la personnalité individuelle) est une abstraction externe au lien international (et social). La personnalité nationale exprime une "différence" dans l'ensemble international et pourtant elle est liée aux rapports internationaux »[38]. Ce n'est donc qu'en la remplaçant dans l'ensemble des relations internationales, et cela à tous les niveaux (économique, politique, militaire, culturel, etc.) que l'on peut appréhender adéquatement une « nation » : non comme une essence (extra-temporelle) mais comme une « différence » dans un système de rapports (socio-historiques).

Citons enfin l'exemple du parti. Gramsci reprend la critique de la « vanité des nations »[39] de Vico. Pour ce dernier, chaque nation considère « qu'elle est la plus ancienne de toutes, qu'elle a conservé ses traditions depuis le commencement du monde »[40], et qu'elle « a trouvé avant toutes les autres les commodités de la vie humaine »[41]. Chaque peuple a tendance à projeter rétroactivement son identité et son état présent sur son passé, et à penser qu'il s'est toujours précédé lui-même, sa situation présente n'étant que l'expression d'une essence donnée de toute éternité. Or pour Gramsci, cette erreur ne concerne pas que les peuples, mais peut aussi toucher les partis politiques, notamment le sien. Elle peut être particulièrement nocive, en ce qu'elle passe sous silence les conditions toujours spécifiques de naissance et de croissance du parti, et peut impliquer de considérer ces dernières comme nécessaires et non problématiques (par exemple, le parti communiste étant supposé être par essence le parti de la classe ouvrière). L'hypostase d'un groupe humain quelconque (nation, parti, etc.) est le corrélat du refoulement de son histoire ; c'est donc cette dernière qu'il convient de retracer, dans toute sa concrétude. Et pour cela on ne peut pas s'arrêter à l'histoire des membres de ce groupe lui-même, mais il convient d'élargir l'enquête aux groupes avec lesquels il est en relation, avec les groupes d'échelle supérieure auxquels il appartient, etc. Écrire l'histoire d'un parti signifie donc écrire aussi l'histoire des « masses d'hommes »[42] qui le suivent, et l'histoire du « groupe social »[43] dans son ensemble (la classe) qui est représenté par le parti. Mais « ce groupe social n'est pas isolé dans la société ; il a des amis, des sympathisants, des adversaires et des ennemis »[44]. Par conséquent, « l'histoire d'un

37 On retrouve à ce niveau de généralité une conception de l'État proche de celle que Poulantzas élabore à la fin de son parcours intellectuel. D'après lui, l'État « ne doit pas être considéré comme une entité intrinsèque mais (…) comme un rapport, plus exactement comme la condensation matérielle d'un rapport de forces entre classes et fractions de classe, tel qu'il s'exprime, de façon spécifique toujours, au sein de l'État » (POULANTZAS, Nicos, *L'État, le pouvoir, le socialisme* [1978], Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013, p. 191).

38 C9, §99, p. 469 [mai-juin 1932].

39 C14, §70, pp. 87-90 [février 1933].

40 VICO, Giambattista, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations* [1744], Paris, Fayard, 2001, §53, pp. 52-3.

41 *Ibid.*, §125, pp. 85-6.

42 C13, §33, pp. 425-6 [juin-juillet 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §64, p. 444 [juin-juillet 1932].

43 *Idem.*

44 *Idem.*

parti donné ne pourra ressortir que d'un tableau complexe de tout l'ensemble social et on peut donc dire qu'écrire l'histoire d'un parti signifie écrire l'histoire générale d'un pays, d'un point de vue monographique afin d'en souligner un aspect caractéristique »[45]. En un mot, concevoir adéquatement l'histoire d'un parti implique de ressaisir toute la trame des rapports dans lesquels il s'inscrit.

Tous les concepts collectifs (famille, parti, classe, État, nation, société, genre humain, etc.), dans la mesure où ils ne correspondent pas à des entités transcendant le niveau individuel, doivent être compris comme des ensemble complexes et toujours spécifiques de rapports sociaux. Ceux qui ne le font pas risquent de succomber au « fétichisme ». Ainsi,

> la représentation des événements historiques dans les interprétations idéologiques de la formation italienne pourrait être appelée « histoire fétichiste » : grâce à elle, en effet, des « personnages » abstraits et mythologiques deviennent protagonistes de l'histoire. (…) Nous y trouvons la *Fédération*, l'*Unité,* la *Révolution,* l'*Italie*, etc. (…) Au lieu de rechercher les origines historiques d'un événement concret et circonstancié : la formation de l'État italien moderne au XIXe siècle, on cherche à voir cet État, comme Unité ou comme Nation ou comme Italie en général, dans toute l'histoire qui précède, de même que le poulet doit exister dans l'œuf fécondé.[46]

Pour Gramsci, outre l'illusion rétrospective[47], la source de cette conception « mythologique » réside précisément dans le fait de soustraire « l'événement à l'ensemble de l'histoire universelle, au système de rapports internationaux auquel le rattache au contraire un lien nécessaire »[48].

La notion de fétichisme permet également de caractériser l'image que les membres d'une organisation ou d'un groupe social s'en font[49] :

---

45 *Idem.*

46 C19, §5, pp. 33-4 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en C9, §106, p. 477 [juin-juillet 1932].

47 Cette illusion rétrospective provient, chez l'historien qu'il critique ici (Alfredo Oriani), d'un mauvais usage d'un principe crocien : « le critère de base selon lequel l'ensemble du développement historique constitue son propre document, le présent éclairant et justifiant le passé, est appliqué de façon mécanique, tout extérieur, et réduit à une loi déterministe de développement linéaire et rectiligne » (C19, §5, pp. 33-4 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en C9, §106, p. 477 [juin-juillet 1932]). Comme nous le verrons au chapitre 4) IV) 5), Gramsci ne rejette pas totalement ce principe, mais cherche à l'interpréter d'une manière adéquate.

48 C19, §5, p. 34 [juillet-août 1934 – février 1935].

49 L'usage du terme « fétichisme » dans la tradition marxiste trouve évidemment sa source chez Marx, chez qui il désigne l'abstraction et l'autonomisation apparente d'un rapport social (la marchandise, l'argent, le capital) à l'égard de l'activité sociale dont il tire sa réalité (pour le « fétichisme de la marchandise », voir MARX, Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier* [1867], Paris, PUF, 1993, pp. 81-95). Gramsci renvoie toutefois ici plus spécifiquement à la notion de « fétichisme organisationnel », « fétichisme d'organisation » ou « de l'organisation ». Ces expressions apparaissent fréquemment dans les polémiques internes au mouvement ouvrier international, pour dénoncer des phénomènes de bureaucratisation ou d'autoritarisme dans une organisation prolétarienne, qui risquent de les couper du mouvement des masses, et de faire oublier qu'elle n'est rien de plus qu'un outil d'émancipation au service de ces dernières. Si l'on suit Henri Weber (WEBER, Henri, *Marxisme et conscience de classe*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1975, pp. 226 et sq.), Rosa Luxemburg est à l'origine, sinon de l'expression exacte, du moins du concept. Elle l'utilise notamment dans le cadre de sa critique des dérives opportunistes du SPD. Elle évoque ainsi « la tendance à surestimer l'organisation qui, peu à peu, de moyen en vue d'une fin se change en une fin en elle-même, en un bien suprême auquel doivent être subordonnés tous les intérêts de la lutte » (*Grève de masse, parti et syndicats* [1906], Paris, Maspéro, 1964, p. 91). Trotsky emploie l'expression elle-même dans *Nos tâches politiques* en 1904, texte polémique écrit en réaction à *Que faire ?* (Paris, Belfond, 1970, pp. 112, 140, 176 et 204). Elle restera présente tout au long de son parcours politique et intellectuel. Par la suite, l'expression apparaît fréquemment dans les textes émanant de courants de gauche – notamment conseillistes – du mouvement communiste, à la fois contre les socio-démocrates et les bolcheviks. Le concept de fétichisme conserve chez Gramsci une charge directement politique. Mais chez lui, ce n'est pas le

> Comment peut-on décrire le fétichisme ? Un organisme collectif est constitué d'individus particuliers qui forment l'organisme dans la mesure où ils se sont donnés et acceptent activement une hiérarchie et une direction déterminée. Si chaque composant individuel pense l'organisme collectif comme une entité étrangère à lui-même, il est évident que cet organisme n'existe plus de fait, mais devient un fantasme de l'esprit, un fétiche.[50]

Gramsci formule sa thèse en insistant sur la nécessité d'un engagement actif, conscient et volontaire de la part de l'individu pour que l'organisation existe, car il a surtout en vue le rapport entre le parti et ses membres. Mais que l'organisation soit de type « volontaire » (comme les partis politique ou les syndicats) ou qu'elle soit de type « publique » ou étatique (État, Nation, Église), l'organisation collective ne tire son existence que des activités des individus eux-mêmes. Lorsque l'on oublie cela, « on en arrive à penser les rapports entre le particulier et l'organisme comme un dualisme »[51]. Le particulier, sans aucune prise sur le tout, ne peut qu'osciller entre la critique impuissante et l'admiration béate. Pour contrecarrer une telle autonomisation[52] des entités collectives, il faut restituer un rôle actif aux individus. Pour certains groupements humains, comme les organisations du mouvement ouvrier, c'est un impératif : ils visent l'émancipation sociale et ne peuvent donc pas atteindre leurs objectifs en appliquant des solutions par en haut qui ne solliciteraient pas l'activité consciente de leur base et la participation directe de leurs membres. Pour d'autres, comme l'Église catholique, l'illusion fétichiste est utile, en ce que « toute forme d'intervention venant du bas désagrégerait en effet l'Église (on le voit dans les Églises protestantes) »[53]. Mais, quand bien même serait-ils trompés et manipulés, il est évidemment nécessaire que les individus agissent, sous peine de faire s'effondrer l'entité en question.

Bien que l'idéalisme de Gentile et de ses disciples mette l'activité à la base de leurs constructions théoriques, il en donne une vision faussée. Ainsi, l'identification de l'individu et de l'État proposée par Ugo Spirito[54] n'est pas une véritable solution au problème du rapport entre

---

léninisme qui est visé, mais le bordiguisme et peut-être, dans les Cahiers de prison, le stalinisme (voir chapitre 8) III) 1)). C'est par exemple dans les Thèses de Lyon (texte officiellement intitulé « La situation italienne et les objectifs du PCI »), adoptées par le IIIe congrès du PCI qui a vu la victoire de la ligne de Gramsci sur celle de Bordiga, que l'on peut trouver l'expression de « fétichisme » à propos du front unique antifasciste que les communistes ont pour tâche de construire : « Il faut considérer la question sans privilégier de façon fétichiste une forme déterminée d'organisation, en se rappelant que notre objectif fondamental est de parvenir à une mobilisation et une unité organique de plus en plus vastes des forces » (*La costruzione del partito comunista (1923-6)*, Turin, Einaudi, 1971, p. 511).

50 C15, §13, p. 125 [avril 1933].

51 *Idem*.

52 « L'individu, voyant qu'il se passe quelque chose sans qu'il ait à intervenir, est amené à penser qu'au-dessus des individus il existe précisément une entité fantasmagorique, l'abstraction de l'organisme collectif, une espèce de divinité autonome, qui ne pense avec aucune tête concrète, mais qui pense pourtant, qui ne se déplace pas avec des jambes d'homme déterminées, mais pourtant se déplace, etc. » (*idem*).

53 *Idem.*

54 Ugo Spirito (1896-1979) était l'un des disciples les plus en vue de Gentile. Membre fervent du mouvement fasciste, il en représentait l'aile gauche. Il promouvait en effet une réorganisation globale de l'économie sur des bases corporatistes. Cette position politique avait un lien intrinsèque avec son actualisme : en soumettant la totalité de l'activité socio-économique du pays à l'État, il s'agissait de reconduire à leur unité essentielle les différentes parties de la nation, alors que le libéralisme scindait cette dernière en individus, et le marxisme en classes.

particulier et collectif, en ce qu'elle reste « parfaitement verbale et verbeuse »[55], reste abstraite et inintelligible. L'activité qu'ils thématisent est au fond celle de la société dans son ensemble, en tant qu'incarnée dans l'individu, puisque « l'individu n'est pas un "atome", mais l'individualisation historique de la société tout entière »[56]. Et puisque la société trouve sa vérité dans l'État, c'est ce dernier qui, en définitive, agit. Loin de dissoudre tout fétichisme dans l'immanence des activités individuelles – ce qui supposerait de les penser comme différenciées en fonction des rapports complexes qu'elles entretiennent entre elles – l'actualisme le reconduit en qualifiant simplement l'État d'« actif ». Le néo-idéalisme italien indique ici l'existence d'un problème théorique réel qu'il ne permet en rien de résoudre : raison pour laquelle il est nécessaire de le traduire dans une autre ontologie[57].

Échappant à l'individualisme comme au holisme, les réflexions des *Cahiers de prison* mettent donc en jeu « une "ontologie de la relation" dont le fondement n'est pas individuel mais transindividuel (ou inclut toujours déjà dans le concept de l'individu sa relation de dépendance envers d'autres individus) »[58]. Les *Thèses sur Feuerbach* pour lesquelles Balibar propose cette formule, ont exercé sur Gramsci une profonde inspiration[59], et en particulier la sixième d'entre elles : « l'essence humaine n'est pas quelque chose d'abstrait qui réside dans l'individu unique. Dans sa réalité effective, c'est l'ensemble des rapports sociaux »[60]. Plutôt que de distinguer abstraitement l'individu particulier et le Genre, pour ensuite caractériser cet individu comme « humain » dans la mesure où ce Genre lui serait inhérent, Gramsci affirme ainsi que « les sociétés auxquelles un individu peut participer (…) sont nombreuses » et que « c'est à travers ces "sociétés" que l'individu fait partie du genre humain »[61]. Tout en étant, en un sens, objectifs, les rapports en question sont en mouvement et se reconfigurent perpétuellement ; ils sont historiques : « la "nature humaine" est l'"ensemble des rapports sociaux" parce qu'elle inclut l'idée du devenir : l'homme devient, il se transforme continuellement avec la transformation des rapports sociaux et parce qu'il nie l'" homme en général" »[62]. Pour reprendre à nouveau les termes d'Étienne Balibar, « les rapports sociaux ici désignés ne sont rien d'autre qu'une incessante

55 *Idem.*

56 C6, §82, p. 75 [mars 1931].

57 Notons d'ailleurs que la manière dont Gramsci décrit, certes d'une manière métaphorique, la constitution des entités collectives, semble tout simplement inverser l'ordre d'explication actualiste, qui comme nous l'avons vu au chapitre précédent, va de l'un au multiple : « une conscience collective, et donc un organisme vivant, ne se forme qu'après que la multiplicité se soit unifiée à travers le frottement des individus ; on ne peut pas dire non plus que le "silence" ne soit pas une multiplicité. Un orchestre qui répète, chaque instrument pour son propre compte, donne l'impression de la plus horrible cacophonie ; et pourtant ces répétitions sont la condition pour que l'orchestre vive comme un seul "instrument" » (C15, §13, p. 125 [avril 1933], pp. 125-6).

58 Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, *op. cit.*, p. 236.

59 Qui les a d'ailleurs traduites lui-même en prison : Voir *Quaderni del carcere 1. Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007.

60 Macherey, Pierre, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 137.

61 C10 II §54, p. 144 [février 1933].

62 C7, §35, p. 201 [février-novembre 1931].

transformation »[63]. L'ontologie sociale relationnelle des *Cahiers* est, indissociablement, une ontologie processuelle.

On le comprend aisément, dans la mesure où pour Gramsci les individus ne subissent pas passivement les rapports. Ces derniers « ne sont pas mécaniques, mais actifs et conscients »[64]. Et l'individu doit être conçu comme le « centre de liaison »[65], le nœud, des rapports qui le définissent. Il peut agir sur eux – c'est-à-dire sur son *milieu* – et se transformer lui-même en les transformant. L'homme est une « série de rapports actifs (un processus) » ; il est « un processus, et plus précisément (…) le processus de ses actes »[66]. L'être humain n'est pas écrasé par des rapports mécaniques mais réagit aux rapports qui le déterminent, et contribue par là à les produire. C'est parce qu'une telle dialectique s'établit nécessairement entre le milieu et la *praxis* que Gramsci parle de processus. Il s'agit d'un processus objectif et contraignant, dans lequel l'homme est pris, mais où il joue indissociablement un rôle constitutif. Dans la mesure où les termes (les êtres humains, en définitive) agissent sur les rapports, ces derniers ne sont pas dotés d'un primat absolu, comme cela pourrait être le cas dans une théorie structuraliste[67].

C'est précisément à cette réciprocité entre l'activité humaine et ce qui la conditionne que renvoie le terme de « *praxis* » dans la troisième *Thèse contre Feuerbach*, où Marx écrit que « la coïncidence de la modification des circonstances et de l'activité humaine peut seulement être saisie et rationnellement comprise en tant que *praxis* révolutionnante »[68]. Au fond, les notions de « rapport » et de « *praxis* » appréhendent la même réalité – l'action historique humaine – sous deux perspectives différentes. C'est ce que Balibar défend lorsqu'il parle d'« une *ontologie sociale* ou

63 BALIBAR, Étienne, *La philosophie de Marx*, *op. cit.*, p. 72.

64 C10 II §54, p. 143 [février 1933].

65 *Idem*.

66 *Idem*.

67 RENAULT, Emmanuel, « Critical Ontology and Processual Social Ontology », *art. cit.*, p. 21.

68 MACHEREY, Pierre, *Marx 1845*, *op. cit.*, p. 82. « *Praxis* révolutionnante » est la manière dont Macherey traduit l'allemand « *umwälzende Praxis* », terme préféré par Engels au « *revolutionäre Praxis* » initialement choisi par Marx. Lorsqu'il traduit les *Thèses*, Gramsci suit Giovanni Gentile (*La philosophie de Marx*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1995, bilingue) et traduit la version d'Engels (la seule accessible à l'époque) par « *rovesciamento della prassi* », « renversement de la *praxis* ». Cette traduction pourrait laisser penser que pour Gramsci la coïncidence de la modification des circonstances et de l'activité humaine n'interviendrait qu'en des moments exceptionnels, ceux où la *praxis* se « renverse ». De ce point de vue, son interprétation serait l'inverse de celle qu'Engels semblait vouloir promouvoir (d'après Macherey notamment) en remplaçant « *revolutionäre* » par « *umwälzende* », et de la conception de la *praxis* que nous défendons ici. En réalité, la lecture de ce texte par Gramsci a été médiatisée par celle de Gentile. Ce dernier interprétait le « renversement » comme l'acte de négation par lequel le sujet dépasse l'objet qu'il vient de poser, afin de pouvoir à nouveau effectuer un acte de position : pour lui le renversement n'est pas un événement exceptionnel, mais une structure ontologique permanente de tout acte du sujet se rapportant à son objet. L'influence de Gentile semble donc autoriser une compréhension logique et non chronologique du moment du renversement. Mais il n'en va pas ainsi dans les notes des *Cahiers* : les trois occurrences où est utilisée l'expression « *rovesciamento della praxis* » (C8, §182, p. 362 [décembre 1931] ; C10 II §33, p. 83 [juin-août 1932] ; C11, §14, p. 201 [juin-août 1932]) sont toutes synonymes de révolution, ou au moins de « dépassement », ce qui est en accord avec la réintroduction du temps historique par Gramsci, contre les spéculations des néo-idéalistes italiens. Qu'en conclure quant à la « *praxis* révolutionnante » ? Vraisemblablement que les révolutions, ou les bouleversements qualitatifs de l'état de choses, sont des moments exceptionnels qui manifestent par excellence une caractéristique essentielle du cours historique dans son ensemble : sa dépendance à l'égard de la *praxis* humaine.

ontologie du social, dont les catégories fondamentales dérivent de l'équivalence première, axiomatiquement posée, entre le "rapport" ou la "relation" d'une part, la *praxis* ou la "transformation" de l'autre »[69], ajoutant que Gramsci soutient cette équivalence. Penchons-nous donc sur la notion de *praxis*, dont l'importance est telle pour Gramsci qu'il l'a utilisée pour renommer le matérialisme historique (comme philosophie de la *praxis*) alors qu'il était en train de le refonder.

2) La *praxis* et les « actes impurs »

Chez Gramsci, le terme de « *praxis* » nie toute pertinence à l'opposition spéculaire entre le Sujet et l'Objet : l'intervention subjective fait partie intégrante du processus de transformation des rapports sociaux, qui la limitent et la conditionnent. Il serait aussi erroné de vouloir réduire la réalité historique à l'un de ses aspects (objectif ou subjectif) que de les maintenir séparés, selon une conception dualiste. Pour rendre possible l'intelligibilité du processus historique, Gramsci doit donc élaborer un « monisme » non réductionniste[70] :

> Que signifiera dans ce cas le terme de « monisme » ? Non pas certes le monisme matérialiste, ni le monisme idéaliste, mais l'identité des contraires dans l'acte historique concret, c'est-à-dire l'activité humaine (histoire-esprit) dans le concret, indissolublement liée à une certaine « matière » organisée (historicisée), à la nature transformée par l'homme. Philosophie de l'acte (*praxis*, développement), mais non de l'acte « pur », mais bien justement de l'acte « impur »[71], réel dans le sens le plus profane et mondain du mot.[72]

---

69 Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, *op.cit.*, pp. 222-3.

70 Sur ce point, il a déjà été précédé par Antonio Labriola, même si rien ne permet de dire que les réflexions de ce dernier sur le « monisme » l'aient directement influencé. Le père du marxisme italien écrit : « il ne serait pas hors de propos de dire que la philosophie implicite du matérialisme historique est la tendance au monisme ; – et j'insiste sur le mot tendance » (Labriola, Antonio, « À propos de socialisme et de philosophie » [1897], in *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Vrin, 2011, p. 273). Pour Labriola, il convient de maintenir l'exigence d'une appréhension unitaire de la réalité : c'est en ce sens que l'on peut se revendiquer du « monisme ». Cependant, la réalité ne doit pas être conçue comme simple et inerte : elle est un processus complexe de différenciation et de spécification incessant. Le monisme ne pourra être que « tendanciel ». Malgré toutes les différences entre sa pensée et celle de Gramsci – notamment son assimilation de la *praxis* au travail, et son objectivisme nettement plus marqué – Labriola met également la *praxis* au cœur de son monisme tendanciel : « la raison principale de la prise de conscience critique, par laquelle le matérialisme historique corrige le monisme est la suivante : c'est qu'il part de la *praxis*, c'est-à-dire du développement de l'activité laborieuse, et comme il est la théorie de l'homme au travail, il considère également la science comme un travail. Il porte enfin à son accomplissement le sens implicite des sciences empiriques : à savoir qu'avec l'expérimentation nous nous rapprochons du "faire" des choses, et nous atteignons la certitude que les choses elles-mêmes sont un faire, autrement dit un "se produire" » (*idem*. Traduction modifié). En dernière analyse, la théorie, l'action et le mouvement des choses elles-mêmes relèvent toutes de la même catégorie fondamentale : celle de *praxis*, de travail ou, autrement dit, de la genèse et de la production. Tel est le point d'ancrage du monisme labriolien.
Sur la « tendance au monisme » chez Labriola, voir Tosel, André, *Marx en italiques*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1991, pp. 36-8 ; et « Introduction. Antonio Labriola ou le marxisme à "l'essai" », in Labriola, Antonio, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire, op. cit.*, pp. 54-5.

71 Cette expression est un jeu de mots difficile à traduire en français : l'italien « *atti impuri* » désigne en effet les actes sexuels (à visée non-reproductive), condamnés par exemple dans certaines formulations du 6e commandement (rendu en français par « tu ne feras pas d'impuretés »).

72 C11, §64, p. 287 [juin-juillet – décembre 1932], texte A en Q4, §37, p. 455 [septembre-octobre 1930].
Ces passages représentent les seules occurrences du terme de « monisme » chez Gramsci, qui est d'ailleurs repris à l'article de la *Civiltà Catholica* discuté ici. Il nous semble que cela n'enlève rien à l'importance de cette note, mais

Gramsci fait ici jouer la première des *Thèses* – où Marx affirmait que pour échapper à la fois au vieux matérialisme qui ne considère l'objet que comme inerte, et à l'idéalisme spéculatif qui ne comprend l'activité que comme celle d'un sujet connaissant, il faut appréhender l'objet comme activité sensible humaine et l'activité comme objective – contre l'actualisme de Gentile. Chez ce denier l'acte est « pur » parce qu'il n'y pas de véritable altérité ou extériorité, parce qu'il est inconditionné : « notre doctrine est donc la théorie de l'Esprit comme acte qui pose son objet dans une multiplicité d'objets et résout en même temps leur multiplicité et leur objectivité dans l'unité du même sujet »[73]. Pour Gramsci également, les actes s'avèrent être la condition de possibilité et d'intelligibilité de toute réalité historique[74] : la *praxis* ouvre le processus historique[75]. Mais les actes en question sont « impurs ». Malgré ce qu'une lecture littérale de la formulation (polémique) de Gramsci pourrait laisser penser, il serait impropre d'affirmer que cette « impureté » trouve sa source dans une substance extérieure (la matière) avec laquelle l'esprit serait mis en contact : cela présupposerait en effet le clivage dualiste qu'il s'agit précisément de dépasser[76]. Dans les *Cahiers de prison*, l'idée d'extériorité entre histoire et nature semble exclue. Gramsci soupçonnait d'ailleurs Lukács d'être tombé dans cette erreur en refusant de parler de dialectique de la nature[77] : la nature est toujours déjà transformée par l'activité humaine, et l'histoire repose sur des déterminations naturelles. En outre, la matière elle-même « n'est pas à considérer comme telle mais comme socialement et historiquement organisée pour la production »[78]. Il nous semble donc que dire que la *praxis* est matérielle ne signifie pas tant qu'elle est immergée dans une « matière » (considérée comme inerte et comprise au sens physique) mais qu'elle est située, et conditionnée par des rapports qu'elle ne maîtrise pas (du moins pas

indique la réticence de Gramsci à traiter de questions proprement métaphysiques.

73 Gentile, *Giovanni, L'esprit, acte pur* [1916], Paris, Alcan, 1925, p. 217.

74 On a ici, à ce niveau de généralité, une intuition proche de celle que Sartre développera pour son compte dans la *Critique de la raison dialectique* : l'exigence de rendre compte de l'intelligibilité du processus historique à partir de la *praxis*.

75 Comme l'écrit Alberto Burgio, « étant donné le statut constituant de la *praxis* (lieu de production du sujet et de l'objet), la reconstruction historique – description du déploiement concret de la *praxis* – consiste dans *l'auto-compréhension de la subjectivité* » (Burgio, Alberto, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Rome, DeriveApprodi, 2014, p. 144).

76 Le texte C (C11, §64) présente d'ailleurs une modification significative par rapport au A (Q4, §37, p. 455) : alors que la première version disait « ni "Matière" ni "Esprit" évidemment, mais "*matérialisme historique*" », la seconde parle de « l'identité des contraires dans l'acte historique concret ». Il nous semble que cette modification indique la volonté de Gramsci de mettre l'accent sur la concrétude de la pensée marxiste, plutôt que sur son matérialisme. C'est à nos yeux à cette concrétude que renvoie au fond le terme « impur ».

77 « Il semble que Lukacz [*sic*] affirme que l'on ne peut parler de dialectique que pour l'histoire des hommes et non de la nature. Il se peut qu'il ait tort, et il se peut qu'il ait raison. Si son affirmation présuppose un dualisme entre la nature et l'homme, il a tort, parce qu'il tombe dans une conception de la nature qui est propre à la religion et à la philosophie gréco-chrétienne, et propre également à l'idéalisme, conception qui ne réussit pas à unifier réellement et à mettre réellement en rapport l'homme et la nature, sinon verbalement. Mais si l'histoire humaine doit se concevoir aussi comme histoire de la nature (y compris à travers l'histoire de la science) comment la dialectique peut-elle être détachée de la nature ? » (C11, §34, p. 246 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §43, p. 469 [octobre-novembre 1930]). Remarquons que si Gramsci connaissait l'existence d'*Histoire et conscience de classe*, cette note laisse penser qu'il ne l'a vraisemblablement pas lu.

78 C11, §30, p. 240 [juillet-août 1932] texte A en Q4, §25, p. 443.

totalement). Contrairement à Gentile, Gramsci s'interdit de résorber la multiplicité concrète dans l'unité du sujet agissant. Il décrit ainsi l'imbrication processuelle de la *praxis* dans un ensemble de rapports – indissociablement sociaux et matériels :

> C'est un lieu commun que de dire que l'on ne peut concevoir l'homme que vivant en société, on n'en tire cependant pas toutes les conséquences nécessaires, même individuelles : c'est aussi un lieu commun que de dire qu'une société humaine déterminée présuppose une société des choses déterminées et qu'il ne peut y avoir de société humaine qu'autant qu'existe une société des choses déterminées. Il est vrai que jusqu'à présent on a donné à ces organismes qui dépassent l'individu une signification mécaniste et déterministe (aussi bien la *societas hominum* que la *societas rerum*) : d'où la réaction. Il faut élaborer une doctrine dans laquelle tous ces rapports sont actifs et en mouvement en précisant bien que le siège de cette activité est la conscience de l'homme en tant qu'individu qui connaît, qui veut, qui admire, qui crée dans la mesure où déjà il connaît, veut, admire, crée, etc., et où il ne se conçoit pas comme isolé, mais comme riche de possibilités que lui offrent les autres hommes et la société des choses, dont il ne peut manquer d'avoir une certaine connaissance. (De même que chaque homme est philosophe, chaque homme est savant, etc.).[79]

Il n'y a d'activité que parce que le milieu la rend possible, parce qu'il lui offre un champ de possibilités dont la *praxis* peut, ou non, se saisir, faire fructifier et actualiser. La plus pure activité humaine, qu'elle soit connaissance, volonté ou création, n'a donc de sens que parce qu'elle n'est pas isolée, parce qu'elle est conditionnée à la fois par les circonstances matérielles et par les autres activités humaines. Pour cette raison, nous nous permettrons à partir de maintenant d'utiliser le terme de *praxis* au pluriel, bien que Gramsci lui-même ne l'utilise qu'au singulier.

Malgré la différence radicale entre leurs pensées, un bref rapprochement avec la pensée de Hannah Arendt peut être suggéré sur cette question, avec toute la prudence requise, notamment du fait de l'équivocité des termes (notamment celui de *praxis*) que les deux auteurs emploient[80]. Chez Arendt, la « pluralité » est une dimension essentielle de la politique. Comme l'écrit Lelio La Porta, elle est d'une certaine manière le « sujet-objet de la politique »[81]. Elle est la source de la « fragilité » de l'action (de la *praxis*), en ce qu'elle rend impossible la maîtrise de ses conséquences et de son sens, l'action étant toujours ouverte à une reprise par les autres. Et d'après Arendt, le fait de concevoir l'histoire comme un processus (notion issue des sciences de la nature) comme le font les modernes, ce qui signifie notamment de présupposer son autonomie, conduit à noyer la singularité des événements dans le flot de l'histoire, et à en éliminer l'action proprement humaine[82], voire à éliminer les hommes eux-mêmes[83]. Or Gramsci refuse précisément un tel fétichisme de l'histoire, et s'efforce de faire droit à l'activité humaine, dans son

79 C10 II §54, p. 144

80 Pour une étude parallèle des pensées de ces deux auteurs, voir La Porta, Lelio, *Antonio Gramsci e Hannah Arendt. Per amore del mondo grande, terribile e complicato*, Rome, Aracne, 2010. Cet ouvrage ne s'arrête toutefois pas sur la question de l'histoire.

81 *Ibia*., p. 38.

82 Giuseppe Guida rapproche cette idée de Arendt de certaines réflexions anti-déterministes et anti-mécanistes de Gramsci (Guida, Giuseppe, « La "religione della storia". Aspetti della presenza di Bergson nel pensiero di Gramsci », in Giasi F. (dir.), *Gramsci nel suo tempo*, Rome, Carocci, 2008, tome 2, p. 690).

83 Arendt, Hannah, « Le concept d'histoire : antique et moderne » [1958], in *La crise de la culture* [1961], Paris, Gallimard, 2015, pp. 58-120.

impureté (et en particulier sa pluralité) intrinsèque. Pour cette raison, on peut envisager qu'il parvienne à élaborer une conception processuelle de l'histoire, sans en nier l'ouverture essentielle, ni exclure la contingence propre à la politique.

Avant de défendre cette lecture, tâchons de prendre la mesure de la différence entre sa conception et celle de Gentile en soulignant la différence entre les présupposés philosophiques des écrits carcéraux et ceux de la fin des années 1910, fortement influencés par le néo-idéalisme et en particulier par l'actualisme.

3) L'influence gentilienne sur le jeune Gramsci

Loin de révéler l'intuition fondamentale de la pensée de Gramsci dans son ensemble[84], les réflexions philosophiques que l'on trouve dans les articles du *Grido del Polo* et de l'*Avanti !* turinois permettent plutôt de mettre en évidence de radicales innovations dans son parcours intellectuel.

Les écrits de jeunesse accordent tout d'abord un primat à l'activité humaine qui, comme nous l'avons vu, ne sera pas tant rejeté que profondément modifié. Ils sont en outre marqués par un « vague héraclitéisme »[85], reposant sur l'identité implicite entre devenir, vie, histoire et révolution. L'activité humaine, par essence libre, doit être conçue comme la source vive de ce devenir historique incessant. Elle produit des résultats imprévisibles, et échappe à toutes les lois et à tous les déterminismes auxquels on cherche à la soumettre. Critiquant les « utopistes » qui veulent enfermer l'avenir dans un carcan, il écrit ainsi qu'

> ils ne conçoivent pas l'histoire comme un libre développement – fait d'énergies libres qui naissent et s'intègrent librement – différent de l'évolution naturelle, tout comme l'homme et les associations humaines sont différents des molécules et des agrégats de molécules. Ils n'ont pas appris que la liberté est la force immanente de l'histoire, qu'elle fait éclater tout schéma préétabli.[86]

C'est la leçon que l'on peut tirer de la révolution d'Octobre, comme l'affirme le célèbre article intitulé « La révolution contre *Le Capital* ». Elle s'est en effet accomplie dans des conditions et selon des modalités qui contredisaient toutes les prévisions censées être scientifiques, tout déterminisme économique. Elle montre donc que le plus grand facteur de l'histoire est

> l'homme, (...) les sociétés des hommes, ces hommes qui se rapprochent entre eux, se comprennent entre eux, développent à travers tous ces contacts (qui forment la civilisation), une volonté sociale, collective ; ces hommes qui comprennent les faits économiques, et les jugent, et les plient à leur volonté, jusqu'à ce que celle-ci se fasse l'élément moteur de l'économie, l'élément formateur de la réalité objective qui vit, et bouge, et devient une sorte de matière tellurique en incandescence qui peut être canalisée là où il plaît à la volonté, et comme il plaît à la volonté[87].

84 Sur les interprétations du Gramsci de la maturité comme gentilien, voir note 105 du chapitre 1.

85 Gerratana, Valentino, « Gramsci come pensatore rivoluzionario », in Ferri F. (dir.), *Politica e storia*, Rome, Editori Riuniti, 1977, tome 2, p. 77.

86 « Utopie », 26 juillet 1918, *Il Grido del Popolo*, in EP I, pp. 186-7.

87 « La révolution contre *Le Capital* », 5 janvier 1918, *Il Grido del Popolo*, in EP I, p. 136. Notons cependant que Gramsci insiste déjà sur le fait que la volonté collective du peuple russe n'était pas donnée, mais s'est forgée dans

L'idée d'un primat de l'activité humaine sur le monde objectif qui doit être transformé ou même créé par elle, s'accompagne donc d'un certain dualisme entre dimensions subjective (activité et pensée) et objective. L'économie représente cet élément passif et objectif au niveau de la société, alors que la politique a elle pour condition la volonté et la liberté subjective : « l'organisation économique est un facteur naturel, parce que l'on naît prolétaire, alors que le socialisme est un acte de volonté »[88]. En retour, la finalité d'une véritable action politique est de se libérer de l'objectivité, de la soumettre à un contrôle conscient et rationnel. Il est alors parfaitement cohérent de concevoir l'histoire humaine comme l'expansion progressive de la sphère de la subjectivité et de la liberté. C'est une telle image que Gramsci en donne dans l'article « Socialisme et culture », pour justifier l'importance que les socialistes doivent accorder à la culture dans la perspective de permettre au prolétariat d'accomplir sa mission historique :

> S'il est vrai que l'histoire universelle est la chaîne des efforts que l'homme a faits pour se libérer tant des privilèges que des préjugés et des idolâtries, on ne comprend pas pourquoi le prolétariat, qui veut ajouter un nouveau maillon à cette chaîne, ne devrait pas apprendre comment, pourquoi et par qui il a été précédé, et savoir tout le profit qu'il peut tirer de cette connaissance.[89]

L'activité (ou la pensée) humaine est en outre unifiée. Dans un article du 16 février 1918, Gramsci se déclare par exemple « persuadé que tout ce qui relève de l'activité historique de l'homme forme une unité, que la pensée est une unité », ce qui l'amène à voir « dans la résolution de chaque problème culturel la résolution potentielle de tous les autres»[90].

On retrouve donc plusieurs similarités frappantes avec des éléments fondamentaux de l'actualisme gentilien : primat de l'activité humaine ; unité de celle-ci ; dialectique sujet-objet ; conception subjectiviste de la politique. En définitive, nous pouvons reprendre l'affirmation d'André Tosel selon laquelle Gramsci « défend la thèse idéaliste de la constitution du réel historique par la volonté collective ; celle-ci s'objective en des rapports sociaux déterminés et les renverse pour une nouvelle objectivation selon la dialectique marxienne des *Thèses sur Feuerbach* telle que pour la première fois en Italie Gentile les a interprétées dans *La philosophie de Marx* (1899) »[91], et soutenir que toute sa conception de l'histoire et de la société repose donc sur le présupposé d'une « (inter)subjectivité collective »[92], qui partage elle-même de nombreux traits avec « l'intersubjectivité transcendantale fondatrice »[93] des néo-idéalistes.

---

les souffrances de la guerre, et a reçu une unité et une cohérence par la propagande socialiste.

88 « Risposta collettiva », 17 juin 1916, *L'Avanti* (édition de Turin), in GRAMSCI, Antonio, *Cronache torinesi. 1913-1917*, Turin, Einaudi, 1980, p. 382.

89 « Socialisme et culture », 29 juin 1916, *Il Grido del Popolo*, in EP I, p. 78.

90 « La lingua unica e l'Esperanto », in GRAMSCI, Antonio, *La Città futura*, Turin, Einaudi, 1982, p. 668.

91 TOSEL, André, *Étudier Gramsci*, *op. cit.*, p. 73.

92 *Ibid.*, p. 77.

93 *Idem.*

4) L'histoire comme processus complexe et ouvert

Dans les *Cahiers de prison*, Gramsci adopte, comme nous l'avons vu, une perspective, et une ontologie, qualitativement différentes. Sa pensée s'organise alors autour d'une « analytique de la complexité des rapports de pouvoir »[94], et plus généralement des rapports sociaux. Contre l'actualisme de Gentile comme l'historicisme spéculatif de Croce, cela lui permet d'élaborer un « historicisme réaliste ». Le singulier (qu'il s'agisse d'acteurs socio-historiques, d'événements, de situations, etc.) pourra être appréhendé comme un nœud formé par une multiplicité de rapports, ce qui constitue un cadre bien plus favorable à son étude que l'idée néo-hégélienne de singularisation de l'Esprit. L'histoire sera alors comprise comme le processus de reconfiguration perpétuel de ces rapports, comme l'« ensemble des rapports sociaux en train de se développer »[95]. Le changement historique pourra être compris comme la modification de certains de ces rapports ou de leur agencement d'ensemble, alors que les néo-idéalistes reconduisaient paradoxalement l'apparition du nouveau à l'activité (éternelle) de l'Esprit. Comme nous l'avons vu, ce processus de reconfiguration trouve sa source dans les *praxis* humaines entre lesquelles sont tissés les rapports en question ; en ce sens, ces derniers ne sont pas purement objectifs, mais sont soutenus par l'activité humaine. Les *praxis* qui jouent un rôle historique important sont bien entendu les *praxis* de groupes sociaux. L'unification et l'organisation de ces groupes sont des processus conditionnés par les circonstances (économiques, politiques, idéologiques) définissant un secteur social donné, et font intervenir l'activité du groupe lui-même et de ses membres, ainsi que celle d'autres forces socio-historiques. L'interaction des *praxis* (sur le mode de la lutte, de la combinaison, de la subordination, etc.), qui entretiennent entre elles des rapports complexes (rapports de force, mais aussi d'alliance ou d'hégémonie) joue un rôle constitutif dans la formation des subjectivités collectives.

Pour ces raisons, la philosophie de la *praxis*, qui est un historicisme absolu[96], rend possible une « immanence » non spéculative mais « historiciste ou réaliste »[97]. Comme l'écrit Leonardo Paggi, « Gramsci réintroduit un concept d'immanence désignant "l'ensemble des rapports sociaux dans desquels les hommes réels vivent et agissent"[98], seul à même de ramener sur terre la

94 *Ibid.*, p. 76.

95 « Si l'on dit que "l'histoire est la nature de l'homme", on dit que cette nature est l'"histoire", l'ensemble des rapports sociaux en train de se développer, ou encore l'ensemble de la nature et de l'histoire, des forces matérielles et spirituelles ou culturelles, etc. » (C10 I Sommaire, p. 17 [mi-avril – mi-mai 1932]).

96 Elle est l'« "historicisme" absolu, la mondanisation et la terrestrité absolue de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire » (C11, §27, p. 235 [juillet-août 1932]).

97 C10 I §9, p. [mi-avril – mi-mai 1932].

98 « La philosophie de la *praxis* dérive certainement de la conception immanentiste de la réalité, mais elle est épurée de tout parfum spéculatif, réduite à une histoire pure ou à une historicité ou à un pur humanisme. Certes, si l'on conçoit le concept de structure de manière "spéculative", il devient un "dieu caché" ; mais il ne faut justement pas le concevoir de manière spéculative, mais historiquement, comme l'ensemble des rapports sociaux dans lesquels les hommes réels vivent et agissent, comme un ensemble de conditions objectives qui peuvent et doivent être étudiées avec les méthodes de la "philologie" et non de la "spéculation". (…) La philosophie de la

subjectivité idéaliste, en tant que "subjectivité d'un groupe social" »[99]. La configuration des rapports comme l'identité des acteurs sont incessamment remises en jeu au sein du processus de l'histoire – qui n'est au fond rien d'autre que cette incessante remise en jeu. Il nous semble donc impossible de partager l'affirmation de Cesare Luporini selon laquelle « tout historicisme hypostasie (*entifica*) l'histoire, dit que l'histoire existe, finit par l'identifier à la totalité de la réalité c'est-à-dire crée un *ens rationis* »[100], et reconduit en tant que tel un primat du passé sur le présent, et un continuisme[101] inévitablement conservateur[102]. Ce diagnostic vaut pour les historicismes spéculatifs mais non pour l'historicisme réaliste de Gramsci[103] pour qui l'histoire n'est pas une entité mais un processus complexe caractérisé une multiplicité irréductible, s'identifiant sans reste, et d'une manière absolument *immanente*, à l'ensemble des agencements de forces et de rapports hétérogènes qui le constituent[104]. Dans cette perspective, le présent est vu comme « un champ de *forces opposées* »[105], et le « faire humain » n'est autre que « la rencontre de forces antagonistes dans une situation donnée qui, étant donné leur degré de cohésion et de conscience, *produit un résultat qui n'était au départ qu'objectivement possible* »[106]. L'histoire s'identifie en ce sens à la politique[107], ce que l'historicisme spéculatif de Croce ne peut reconnaître[108], et cela non parce qu'elle serait produite par l'Acte d'un sujet unifié[109] comme pour Gentile, mais au contraire parce que l'avenir sera tracé par l'issue de la lutte entre les multiples forces qu'elle a mises aux prises.

---

praxis est la conception historiciste de la réalité qui s'est libérée de tout résidu de transcendance et de théologie, y compris dans leur dernière incarnation spéculative ; l'historicisme idéaliste crocien reste encore dans la phase théologico-spéculative » (C10 I §8, pp. 32-3 [mi-avril – mi-mai 1932]). Pour une interprétation de la conception de la « structure » exposée dans ce passage, voir chapitre 5) II) 1).

99 Paggi, Leonardo, « Gramsci's General Theory of Marxism » [1973], in Mouffe C. (dir.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres/Boston/Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979, p. 123.

100 Luporini, Cesare, *Dialettica e materialismo*, Rome, Editori Riuniti, 1974, p. XXVI.

101 Sur la critique gramscienne du « continuisme », voir chapitre 3) I) 1).

102 *Ibid.*, p. XL.

103 Fabio Frosini s'est attaché à montrer l'originalité radicale de l'historicisme gramscien, en particulier contre le diagnostic de Luporini. Voir Frosini, Fabio, « Storicismo e storia nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci », *Bollettino filosofico*, vol. 27 (Università della Calabria), 2011-2012. En ligne : http://www.bdc.unina.it/index.php/bolfilos/article/viewFile/2614/2637, consulté le 27 février 2018.

104 Notons qu'une autre conséquence décisive de l'historicisme et de l'immanentisme réalistes de Gramsci est l'unité de la théorie et de la pratique : il s'agit de deux dimensions de la *praxis*, et des rapports que les hommes tissent entre eux. Gramsci écrit par exemple que « la philosophie de la *praxis* conçoit la réalité des rapports de connaissance humains comme un élément d'"hégémonie" politique » (C10 II §6, p. 51 [mi-avril – mi-mai 1932]), et donc comme un élément constitutif de l'agencement complexe des rapports de force. Voir chapitre 3) I) 1).

105 Paggi, Leonardo, « Gramsci's General Theory of Marxism », *art. cit.*, p. 125.

106 *Ibid.*, p. 126. L'auteur souligne.

107 « La critique du concept d'histoire chez Croce est essentielle : n'a-t-elle pas une origine purement livresque et érudite ? Il n'y a que l'*identification de l'histoire et de la politique qui puisse retirer à l'histoire cette caractéristique. Si le politique est un historien (non seulement dans le sens qu'il fait l'histoire, mais aussi en ce que, œuvrant dans le présent il interprète le passé), l'historien est un politique et dans ce sens (ce qui apparaît d'ailleurs aussi chez Croce) l'histoire est toujours histoire contemporaine et donc politique* : mais Croce ne peut pas arriver à cette conclusion inévitable, et c'est, précisément, parce qu'elle implique l'identification de l'histoire et de la politique et donc de l'idéologie et de la philosophie » (C10 II §2, p. 48 [première moitié d'avril 1932]). Nous soulignons.

108 « Ce qui distingue l'historicisme spéculatif et l'historicisme réaliste (…) c'est précisément le concept d'histoire ou, comme le dit Gramsci, la possibilité d'une identification entre histoire et politique » (Paggi, Leonardo, « Gramsci's General Theory of Marxism », *art. cit.*, p. 122).

109 Sur le sens de cette formule chez Gentile, voir chapitre 1) II) 3).

Dans la mesure où ces forces s'entre-définissent par leurs rapports, où leur nature et leur être sont déterminés par leurs interactions (alliances, antagonismes, etc.), on pourrait affirmer avec Ernesto Laclau que la politique « acquiert le statut d'une ontologie du social »[110]. Il semble également juste de dire que « ce que Gramsci appelle "historicisme absolu" est précisément le refus radical de tout essentialisme et de toute téléologie *a priori* »[111]. Pour Laclau et Mouffe, cela implique que l'histoire doit être vue, selon la conception qu'ils croient retrouver chez Gramsci, comme « une série discontinue de formations hégémoniques ou de bloc historiques »[112]. En effet, pour eux, chaque nouvelle configuration socio-historique singulière n'est déterminée que par une articulation politique (entre forces alliées sous l'égide d'une force hégémonique et contre des forces antagoniques), et cette dernière est absolument contingente : les identités des acteurs ne sont pas données d'avance, ni même héritées de la configuration précédente, mais intégralement définies par l'articulation elle-même[113]. Mais il est à nos yeux impossible d'admettre que, chez Gramsci, la cohérence et la continuité (relatives) du processus historique se dissolvent complètement dans la série syncopée des différentes configurations socio-historiques. Et il nous semble que la centralité de la notion de contradiction, sur laquelle nous allons maintenant nous pencher, s'oppose à une telle interprétation, pour au moins deux raisons. D'une part, considérer qu'une configuration socio-historique radicalement nouvelle apparaît lorsque sont résolues certaines contradictions de la configuration antérieure réintroduit une dimension de continuité. D'autre part, cela interdit de concevoir la nouvelle articulation politique comme absolument contingente, puisque les identités des acteurs et l'éventail de leurs alliances et affrontements possibles s'avèrent partiellement déterminés par les contradictions en question.

II) Contradictions et dépassements

1) La société comme ensemble contradictoire

Domenico Losurdo souligne que « la catégorie de contradiction objective joue un rôle assez important chez Gramsci, qui insiste souvent sur les "contradictions réelles de la vie historique"[114], sur les "contradictions intimes"[115] de la vie sociale, sur les "contradictions

110 Laclau, Ernesto, « Psychoanalysis and Marxism » [1987], in *New Reflexions on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso, 1990, p. 96.
111 Laclau, Ernesto, et Mouffe, Chantal, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale* [1985], Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009, p. 146.
112 *Ibid.*, p. 147.
113 Pour un aperçu général de la conception post-marxiste de Laclau et Mouffe, voir Introduction, II) 2).
114 C11, §62, p. 284 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §45, p. 471 [octobre-novembre 1930].
115 « Les contradictions intimes dont la société a été déchirée » (C11, §62, p. 282 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §45, p. 471 [octobre-novembre 1930]).

sociales"[116], sur les "contradictions irrémédiables" présentes dans toute "structure" et qui viennent à maturation et à explosion dans les crises révolutionnaires, malgré "les efforts incessants et persévérants"[117] de la classe dominante pour les étouffer ou les tenir sous contrôle »[118]. Il est clair que, pour Gramsci, dans les sociétés pré-socialistes, les rapports sociaux sont configurés d'une manière contradictoire[119]. Cela signifie notamment qu'ils s'expriment sous la forme de groupes sociaux opposés les uns aux autres d'une manière systématique, ce qui a pour effet inéluctable de générer une lutte entre eux : « les rapports sociaux sont exprimés par divers groupes d'hommes qui se présupposent, dont l'unité est dialectique et non formelle. L'homme est aristocratique dans la mesure où il est serf de la glèbe (*servo della gleba*), etc »[120]. Les différents groupes sociaux forment une unité en ce qu'ils sont interdépendants et s'entre-définissent, mais sous la forme de la domination et de l'exploitation, et par conséquent de la scission. Parce que des éléments sont à la fois unis (en une société) et opposés (par le conflit), on peut rigoureusement parler de contradiction, qui constitue donc une forme d'unité paradoxale des totalités sociales.

Nous avons vu que Croce et Gentile ont rejeté la notion de contradiction dans le but de concevoir correctement la dialectique. Certains marxistes italiens, Galvano Della Volpe[121] et son disciple le plus prometteur, Lucio Colletti, notamment en réaction à l'influence du gramscisme dans les années 1950 et 1960[122], ont fait un geste théorique similaire, bien qu'à partir de prémisses différentes. La version la plus limpide de l'argument est exposée par Colletti dans « Marxisme et dialectique »[123]. D'après lui, la notion de contradiction ne peut avoir cours que dans le langage, et non dans la réalité, qu'elle soit physique ou socio-politique. Il est en effet possible de se contredire lorsque l'on parle, si l'on affirme A et non-A en même temps. Mais une seule et même chose ne peut pas en revanche se voir appliquer deux prédicats contradictoires : toute entité existante obéit au principe de non-contradiction. La notion de contradiction objective ou réelle est littéralement contradictoire. Dans le domaine réel c'est la notion kantienne d'« opposition

116 C7, §35, p. 202 [février-novembre 1931] ; C11, §53, p. 277 [août-décembre 1932].

117 C13, §17, p. 377 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 455 [octobre 1930].

118 Losurdo, Domenico, *Gramsci. Du libéralisme au « communisme critique »* [1997], Paris, Syllepse, 2006, pp. 85-6.

119 « Posé que, *l'ensemble des rapports sociaux étant contradictoire*, la conscience des hommes ne peut pas ne pas être contradictoire elle aussi » (C16, §12, p. 224 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934]). Nous soulignons.

120 C7, §35, p. 201 [février-novembre 1931]. Traduction modifiée, la traduction Gallimard rendant « *servo della gleba* » par « esclave de la glèbe ».

121 Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que Galvano Della Volpe (1895-1968) était initialement un tenant de l'actualisme gentilien, avant de devenir marxiste après la Seconde Guerre mondiale.

122 Pour une défense de la notion de contradiction objective, voir Badaloni, Nicola, *Marxismo come storicismo*, Milan, Feltrinelli, 1962, pp. 200-209. Cette polémique s'inscrit dans celle, plus générale, entre historicistes (pro-gramsciens) et anti-historicistes (dellavolpiens) dont l'un des moments les plus intenses est le débat qui se déroule dans les pages de la revue communiste *Rinascita* en 1962, à la suite de la publication de l'ouvrage cité de Badaloni. Sur ce point, voir Liguori, Guido, *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche : 1922-2012*, Rome, Editori Riuniti, 2012, pp. 190-7.

123 Colletti, Lucio, « Marxisme et dialectique », in *Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1975, pp. 59-103. Du même auteur, voir également « Contradiction dialectique et non-contradiction », in *Le déclin du marxisme*, Paris, PUF, 1984, pp. 81-144.

réelle »[124] qu'il convient de mobiliser, cette dernière étant conçue sur le modèle newtonien de forces de sens contraire, annulant réciproquement leurs effets, partiellement ou totalement. En un mot, il peut y avoir des oppositions corrélatives de contraires, mais pas de contradictions dialectiques appelant leur propre dépassement.

Que penser de cette critique ? Gramsci y échappe-t-il ? Afin d'éclaircir la question on peut faire jouer, en s'inspirant de réflexions de Lucien Sève[125], la distinction entre les notions de diversité, d'opposition et de contradiction. Lorsque les éléments sont indifférents les uns aux autres, on peut parler de diversité : par exemple celle entre les langues de deux peuples isolés, qui ne se sont pas influencées[126]. Si deux groupes humains entrent en conflit, ils se définissent l'un par l'autre : le rapport à l'ennemi a une incidence déterminante sur leurs actions, leurs modes de vie, leurs identités, etc. Mais dans la mesure où chacun des antagonistes est également défini par ses caractéristiques propres, où son identité ne dérive pas totalement du conflit, et où il ne disparaît pas nécessairement lorsque ce dernier vient à cesser, on parlera d'opposition. Dans le cas du rapport entre deux classes sociales « fondamentales »[127] d'un même mode de production[128], chacun des deux termes est à l'inverse totalement constitué par le rapport qu'il entretient avec l'autre. La lutte des classes sévit à tous les niveaux, et définit les entités en lutte dans toutes leurs dimensions[129] : économique (exploitation et résistance à celle-ci), politique (conservation ou remise en cause de l'ordre existant), idéologique (élaboration d'une culture de la classe dominée contre celle de la classe dominante). La catégorie de contradiction permet de penser ce type de relations. Comme l'écrit Sève à l'occasion d'un commentaire de Hegel : « l'opposition achevée peut et doit être nommée proprement contradiction : chacun y a pour essence de "poser son autre, qui l'exclut". A porte en soi non-A, qui n'est donc pas seulement son contraire mais bien son *contradictoire* »[130]. Discerner une contradiction c'est affirmer que le conflit est nécessaire tant que le système qui donne lieu à cette contradiction n'a pas été remplacé par un autre. La lutte des classes certes peut revêtir des formes différentes et être plus ou moins intense mais elle ne peut jamais s'interrompre : il n'y a pas de cessation des hostilités possibles, comme dans le cas de la guerre, que nous avons pris pour exemple de l'opposition simple. L'affrontement n'est pas une rencontre contingente, ou déterminée par des conditions extrinsèques, mais découle du système même dont les antagonistes tirent leur existence. En ce sens, la notion de contradiction semble

124 KANT, Emmanuel, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* [1763], Paris, Vrin, 1991.
125 Dans SÈVE, Lucien, « Nature, science, dialectique : un chantier à rouvrir », in SÈVE L. (dir.), *Sciences et dialectique de la nature*, Paris, La Dispute, 1998, pp. 168-187.
126 Sur la question de la diversité des langues nationales, voir *infra*, III) 2).
127 Voir chapitre 5) II) 2) a), et plus précisément note 127 pour les occurrences de cette expression.
128 Esclaves-possesseurs d'esclaves pour le mode de production esclavagiste; serfs-seigneur pour le mode de production féodal ; prolétaires-capitalistes pour le mode de production capitaliste.
129 Nous reviendrons plus loin sur la conception gramscienne des classes sociales.
130 SÈVE, Lucien, « Nature, science, dialectique : un chantier à rouvrir », *art. cit.*, p. 171.

plus adaptée que celle d'opposition pour décrire les déchirures des totalités sociales.

Il ne s'agit donc pas d'attribuer à une réalité extra-logique deux prédicats contraires, ce que Colletti considère comme impossible[131]. Mais on peut envisager d'utiliser la notion de contradiction, bien que d'ascendance logique, comme une bonne approximation des traits fondamentaux des sociétés de classe. Après tout, les philosophies politiques et théories sociales mobilisent fréquemment des paradigmes issus d'autres champs de connaissance : l'organicisme, le fonctionnalisme et l'évolutionnisme sont liés à une représentation intuitive du corps vivant, à la physiologie et à la biologie de l'évolution ; l'individualisme, dans la mesure où pour lui la totalité n'est que l'agrégat de ses éléments, entre en résonance avec une représentation intuitive des corps physiques (*partes extra partes*) voire avec l'atomisme ; les théories patriarcales pensent tout lien social sur le mode des liens familiaux ; le contractualisme conçoit les rapports politiques par analogie avec les rapports juridiques ; les théoriciens « réalistes » rabattent les relations politiques sur des confrontations ou rivalités entre puissances militaires ; la sociologie durkheimienne semble parfois reconduire à un niveau supra-individuel des catégories psychologiques ; et, bien sûr, les théories structuralistes du social s'inscrivent dans le sillage de la linguistique saussurienne. Pourquoi une théorie des rapports sociaux – de classe, en premier lieu – ne pourrait-elle pas emprunter son principal paradigme à la logique, par le biais de la philosophie hégélienne[132] ? Il s'agirait alors de dire que la meilleure façon de décrire les ensembles sociaux est de les comprendre comme s'ils étaient contradictoires.

Ces précautions prises, il semble possible de mobiliser la notion de contradiction afin de périodiser le cours des événements historiques dans la mesure où, par exemple, la contradiction structurante d'une société féodale n'est pas de même nature que celle d'une société capitaliste. Prenant acte de la scission traversant toute l'histoire des sociétés de classe, Gramsci affirme ainsi que « l'on ne peut retrouver la "nature humaine" dans aucun homme particulier mais dans toute l'histoire du genre humain (…), alors que chez chaque individu on trouve des caractéristiques mises en relief par la contradiction avec celles des autres »[133]. Les théories postulant une nature humaine homogène, que celle-ci réside dans le fait d'avoir été créé à l'image du Dieu créateur, de participer à cette totalité harmonieuse que serait l'Humanité ou l'Esprit, ou d'être définie par les caractéristiques biologiques du genre humain, ne sont pas seulement erronées – comme on l'a vu à partir de la lecture gramscienne de la 6e *Thèse sur Feuerbach* – mais également idéologiques, parce

131 Sève répond à cet argument que si la réalité est extra-logique et si la contradiction ne relève que de la logique, on ne peut certes pas considérer la première comme contradictoire, mais il est également illégitime de la penser comme non contradictoire.

132 Il va sans dire que la philosophie hégélienne est bien plus exigeante quant au statut des catégories logiques que l'usage en quelque sorte instrumental que nous esquissons ici.

133 C7, §35, p. 201 [février-novembre 1931].

qu'« utopiques » : elles masquent le conflit et la domination de classe[134]. Mais Gramsci complète sa thèse et, en historiciste conséquent, accorde une certaine rationalité à ces « utopies » : « il est vrai que, aussi bien les religions qui affirment l'égalité des hommes en tant que fils de Dieu, les philosophies qui affirment l'égalité des hommes en tant que fils de Dieu, les philosophies qui affirment leur égalité en tant que participant de la faculté de raisonner ont été des expressions de mouvements révolutionnaires complexes [la transformation du monde classique – la transformation du monde médiéval] qui ont placé les maillons les plus puissants du développement historique »[135]. Les périodes les plus propices à l'émergence d'idéologies égalitaires sont précisément celles où est possible une transition entre différents « mondes » historiques, chacun de ces mondes étant ouvert par une contradiction fondamentale. Les idéaux universalistes apparaissent lorsqu'une contradiction sociale se manifeste dans toute sa vivacité, et qu'elle dessine l'horizon de son propre dépassement. Pour Gramsci, « les idées d'égalité, de fraternité, de liberté, fermentent parmi les hommes, dans des couches d'hommes qui ne se voient ni égaux ni frères des autres hommes, ni libres par rapport à eux. Ainsi est-il arrivé que dans tout soulèvement radical des foules, d'une façon ou d'une autre, sous des formes et des idéologies déterminées, ont été posées ces revendications »[136]. Il s'agit donc de revendications légitimes des masses subalternes, mais les « utopies » auxquelles elles donnent naissance peuvent ensuite être instrumentalisées et modifiées par les classes dominantes. Les idéologies en question (le christianisme ou les Lumières par exemple) entretiennent des liens extrêmement complexes avec le dépassement des contradictions sociales auxquelles elles sont liées – l'esclavagisme notamment dans le monde classique ou le féodalisme dans le monde médiéval –, et peuvent jouer un rôle actif dans ce dépassement (le christianisme pour l'abolition de l'esclavage antique, les Lumières au cours de la Révolution française, etc.). Si les contradictions que l'on prend ici pour exemple, qui semblent présentes à l'esprit de Gramsci (il évoquait quelques lignes plus tôt la présupposition réciproque entre l'aristocrate et du serf de la glèbe[137]), sont assez rudimentaires et correspondent grossièrement à la succession classique des modes de production du marxisme orthodoxe, rien n'exclut de les complexifier, et de prendre en compte différentes dimensions. Ainsi, lorsque l'on examine les contradictions d'une situation (ou conjoncture) socio-historique spécifique, il convient de tenir compte d'une « dimension horizontale (selon les activités économico-sociales) » et « d'une dimension verticale (selon les territoires) »[138], ce qui est particulièrement important

134 « Les conceptions d'"esprit" des philosophies traditionnelles, comme celle de "nature humaine" que l'on trouve en biologie, devraient s'entendre comme des "utopies scientifiques" qui remplacèrent la plus grande utopie de la "nature humaine" recherchée en Dieu [et les hommes fils de Dieu] » (*idem.*).

135 *Idem.*

136 C11, §62, p. 284 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §45, p. 472 [octobre-novembre 1930].

137 Voir *supra*, note 120.

138 C13, §17, p. 382 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 458 [octobre 1930].

dans le cas italien, où l'intensité des contradictions territoriales (ville-campagne, Nord-Sud) et rend impossible toute résolution indépendante de la contradiction proprement capitaliste.

2) Contradictions et points de vue

La thèse que nous venons d'exposer, selon laquelle une idéologie universaliste (utopique) est la manière dont les contradictions, et donc la finitude, d'un monde historique se manifestent dans toute leur intensité, est liée à l'idée qu'un état de choses contradictoire présente une tendance à son propre dépassement. Lorsque Gramsci renomme (et refonde) le matérialisme historique comme « philosophie de la *praxis* », il met l'accent sur l'unité de la théorie et de la pratique qu'il doit toujours viser. Or la notion de contradiction appelle précisément une telle unité. En effet, parler de contradiction permet d'instaurer une continuité entre l'analyse de phénomènes socio-politique et une tâche pratique puisque diagnostiquer une contradiction c'est déjà exiger de la faire disparaître. Par ailleurs, parce qu'il est exclu d'adopter une position de surplomb et de gloser sur « l'homme en général », on ne pourra élaborer une théorie des contradictions réaliste et historiciste qu'en adoptant le point de vue de l'un des termes de la contradiction, celui qui a intérêt à la résoudre : « la philosophie de la *praxis* est la pleine conscience des contradictions, dans laquelle le philosophe lui-même, entendu individuellement ou comme l'ensemble d'un groupe social, non seulement comprend les contradictions, mais se pose soi-même comme élément de la contradiction, élève cet élément au rang d'un principe de connaissance et par conséquent d'action »[139]. Elle ne cherche donc pas à escamoter les contradictions, mais à les résoudre réellement, car « elle n'est pas l'instrument de gouvernement dont usent les groupes dominants ayant pour but d'obtenir le consensus et exercer leur hégémonie sur des classes subalternes » mais « l'expression de ces classes subalternes qui veulent s'éduquer à l'art de gouverner et qui ont intérêt à connaître toutes les vérités même désagréables »[140]. Une théorie sociale adéquate ne peut naître que si elle entretient un rapport étroit et dialectique[141] avec le « mauvais côté » de la contradiction, celui par lequel l'histoire peut avancer[142]. Précisons également qu'une telle théorie ne peut pas naître sur n'importe quel terrain

139 C11, §62, p. 283 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §45, p. 471 [octobre-novembre 1930].

140 C10 II §41 xii., pp. 119-120 [août-décembre 1932].

141 Dialectique en ce qu'elles l'expriment et en sont l'instrument, mais réagissent également sur lui, modifient sa conscience et sa conception du monde, son organisation et sa capacité d'action.

142 Gramsci considère que « *Misère de la Philosophie* est un moment essentiel de la formation de la philosophie de la *praxis* ; on peut la considérer comme le développement des *Thèses sur Feuerbach* tandis que *La Sainte Famille* constitue une phase intermédiaire » (C13, §18, p. 389 [mai 1932 – novembre 1933]). Or Marx critique dans cet ouvrage la philosophie de Proudhon, qui cherche à ne garder que le bon côté des phénomènes historiques et à en éliminer le mauvais, sans comprendre que c'est précisément leur indissociabilité qui constitue l'essence de la dialectique historique. Appliquant cette conception au cas particulier du monde féodal, il écrit par exemple que « la production féodale aussi avait deux éléments antagonistes, qu'on désigne également sous le nom de *beau côté*

historique, et que celui de la modernité bourgeoise y fut particulièrement propice[143].

L'ignorance de leur ancrage dans le point de vue d'un groupe social est l'une des erreurs fondamentales des philosophies néo-idéalistes, et explique leur enfermement dans un cercle idéologique[144] où elles se présupposent elles-mêmes et « tendent à cacher la réalité, c'est-à-dire la lutte et la contradiction, même lorsqu'elles sont "formellement" dialectiques (comme le crocisme) »[145]. Chez Croce, la vérité du propos du philosophe n'est en effet garantie que par un supposé point de vue de l'Esprit, qui n'est lui-même justifié que par le propos du philosophe. Tautologique, cette auto-justification est également arbitraire : pour quelles raisons ce particulier qu'est le philosophe serait-il, plutôt qu'un autre, le véritable réceptacle de l'universalité de l'Esprit ? Comme nous le savons, l'occultation de tous les rapports sociaux empêche de penser la singularité (individuelle comme historique), et de comprendre pourquoi certains points de vue singuliers offrent une meilleure perspective théorique.

Au niveau politique, la philosophie actualiste présente une difficulté analogue. Elle soutient que l'individu est censé s'identifier immédiatement à l'État. Dans la mesure où il est manifeste que l'État et l'individu ne se confondent pas cette thèse laisse penser que l'État « est proprement quelque chose de supérieur aux individus »[146]. Dès lors, le philosophe actualiste est conduit à affirmer que l'État ne constitue pas toute la personnalité de chacun, mais ce qui en est le plus profond, le meilleur : « ce petit quelque chose » (*quel tantino di cosa)*[147]. Pour Gramsci, l'identification entre l'individu et l'État est ainsi uniquement verbale. Et il en ira ainsi tant que ne seront pas développées les médiations requises : concrètement, on ne pourra pas parler à raison

---

et de *mauvais côté* de la féodalité, sans considérer que c'est toujours le mauvais côté qui finit par l'emporter sur le côté beau. C'est le mauvais côté qui produit le mouvement qui fait l'histoire en constituant la lutte. (…) pour bien juger la production féodale, il faut la considérer comme un mode de production fondé sur l'antagonisme. Il faut montrer comment la richesse se produisait au dedans de cet antagonisme, comment les forces productives se développaient en même temps que l'antagonisme des classes, comment l'une des classes, le mauvais côté, l'inconvénient de la société, allait toujours croissant, jusqu'à ce que les conditions matérielles de son émancipation fussent arrivées au point de maturité » (MARX, Karl, *Misère de la philosophie* [1847], Paris, Éditions sociales, 1972, p. 130). Proudhon représente de même, aux yeux de Gramsci, une « falsification de la dialectique hégélienne » qui a du reste « son pendant dans les mouvements intellectuels italiens correspondants (Gioberti, l'hégélianisme des modérés, la conception de la révolution passive, la dialectique révolution-restauration) » (C16, §16, p. 233 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934], texte A en C9, §97, p. 468 [mai 1932]). Sur la dénaturation de la dialectique et son lien avec les révolutions passives, voir chapitre 5) II) 2) b).

143 Voir chapitre 7) II) 3).

144 Notons que l'on retrouve dans les philosophies néo-idéalistes la structure qu'Althusser considère être au cœur de la toute idéologie : le reflet spéculaire qui relie chaque sujet (individu particulier) au grand Sujet (l'Esprit universel) qui d'un même mouvement l'interpelle et garantit son identité (ALTHUSSER, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » [1969], in *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 132).

145 C10 II §41 xii., p. 120 [août-décembre 1932].

146 C11, §32, p. 244 [août 1932].

147 Cette expression fréquente sous la plume d'Ugo Spirito est un cas paradigmatique des artifices purement « verbaux » que les actualistes utilisent pour escamoter les problèmes théoriques qui se présentent à eux. Mais même ces thèses vides et ces formules rhétoriques risquaient d'avoir des conséquences pratiques. Aussi, « après les conséquences concernant la propriété que Spirito a tirées de l'identification idéaliste de l'individu et de l'État, Gentile, dans *Educazione fascista* d'août 1932, a apportées quelques précisions prudentes » (C11, §32, p. 244 [août 1932]). Gramsci fait vraisemblablement référence ici à l'article de Gentile intitulé « Individuo e Stato la corporazione proprietaria », où il s'oppose à la remise corporatiste de la propriété privée par son ancien disciple.

d'un individu réellement mû par « l'esprit d'État (*spirito statale*) »[148], « tant que manque l'esprit de parti, qui est l'élément fondamental de l'"esprit d'État" »[149]. Et il est bien évident que tous les partis ne sont pas caractérisés par une égale capacité à défendre les intérêts de la plus grande partie des secteurs de la société (ce que signifierait un « esprit d'État » réellement universel) : l'un d'entre eux, le parti communiste aux yeux de Gramsci, possède un potentiel « hégémonique » incommensurable. Tant en philosophie qu'en politique, il est donc vain de tenter d'adopter le point de vue du tout d'une manière immédiate, c'est-à-dire sans partir de l'un des éléments opposés dont le tout est l'unité contradictoire. Afin d'exprimer la totalité de la manière la plus adéquate et de faire advenir une universalité véritable, il convient donc d'assumer le point de vue[150] de l'une des parties en lutte pour la suprématie, celle qui est la plus « progressiste »[151].

Pour Gramsci, les néo-idéalistes tombent dans la même erreur que les tenants du réalisme métaphysique (et non du « réalisme historique »[152] comme l'est Gramsci lui-même pour qui, rappelons-le, cette expression signifie le respect de la concrétude de la réalité historique), qui font pourtant partie de leurs principaux adversaires théoriques[153]. Ces derniers adhèrent, avec la grande majorité de l'humanité, à l'idée qu'il est possible de connaître la « réalité objective du monde extérieur », ce qui repose sur le postulat absurde que l'on pourrait accéder au réel indépendamment de son rapport avec les êtres humains : « Il semble qu'une objectivité extra-historique et extra-humaine puisse exister ? Mais qui jugera d'une telle objectivité ? Qui pourra se

148 La notion d'« esprit d'État » fait référence à la conceptualité hégélienne, en particulier à la notion de « disposition-d'esprit d'État » (*Gesinnung des Staates*). Voir par exemple, Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit* [1820], Paris, PUF, 2013, §302, p. 504. Mais l'idée de « sens de l'État » est également centrale dans le vocabulaire fasciste. Gentile a, du reste, permis au fascisme de se réapproprier un certain nombre d'éléments issus de la philosophie de Hegel.

149 C15, §4, p. 110 [février 1933].

150 Associée à Lukács et à *Histoire et conscience de classe*, l'idée d'attribuer un « point de vue » déterminé à un groupe social se retrouve également à plusieurs reprises dans les *Cahiers*. Il est ainsi question du « point de vue » des intérêts de l'Église (C2, §123, p. 242 [octobre-novembre 1930]) ; de celui de la « bourgeoisie libérale », opposé aux « sophismes » historicistes des classes rétrogrades (C11, §1, p. 168 [décembre 1932]) ; ou encore de l'élaboration du découpage du monde en Orient et en Occident à partir du « point de vue des classes cultivées européennes qui, à travers leur hégémonie mondiale, les ont fait accepter partout » (C11, §20, p. 217 [juillet-août 1932]). Pour autant, il y a lieu de préciser qu'adopter le point de vue d'un certain groupe, ou « exprimer » ses intérêts, ne signifie pas du tout donner une autre forme – théorique ou politique – à un contenu préexistant qui resterait identique à lui-même au cours du processus. Pour Gramsci, il s'agit au contraire d'articuler et d'organiser la classe que l'on représente politiquement ou dont on élabore théoriquement la conception du monde. En tant que telle, l'expression n'est pas « mécanique et passive » (C3, §119, p. 330 [août-septembre 1930]), et l'on pourrait la qualifier de « créatrice ». Une dialectique s'instaure entre le contenu et la forme, dialectique qui est précisément celle, comme on le verra, du « bloc historique » : voir chapitre 5) II) 1).

151 « Employer sa volonté à créer un nouvel équilibre entre des forces qui existent et agissent réellement, en se fondant sur *cette force déterminée qu'on pense être progressiste* et en accroissant sa puissance pour la faire triompher, c'est toujours se mouvoir sur le terrain de la réalité effective, mais pour la dominer et la dépasser (ou contribuer à le faire) » (C13, §16, p. 375 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §84, p. 305 [mars 1932]). Nous soulignons. Traduction modifiée.

152 L'expression « réalisme historique », opposée aux « abstractions spéculatives », apparaît en C10 I §5, p. 26 [mi-avril – mi-mai 1932].

153 Malgré les passages où Gramsci dénonce la croyance en la « réalité objective du monde extérieur », Esteve Morera s'est attaché à proposer une lecture « réaliste » (en ce sens, et non simplement dans le sens d'un « historicisme réaliste ») de Gramsci. Voir Morera, Esteve, *Gramsci's Historicism. A Realist Interpretation*, Londres/ New York, Routledge, 1990.

mettre à cette sorte de "point de vue du cosmos en soi" et que signifiera un tel point de vue ? On peut parfaitement soutenir qu'il s'agit d'un résidu du concept de Dieu, justement dans sa conception mystique du Dieu inconnu »[154]. Tout en soutenant l'inséparabilité de l'être et la pensée, en rejetant le point de vue du cosmos en soi et en prétendant échapper à la présupposition d'un Dieu transcendant, les néo-idéalistes reconduisaient un point de vue absolu, celui de l'Esprit. Pour Gramsci, la véritable objectivité ne pourra donc être que ce qui est universellement subjectif : « on affirme être objectif, être une réalité objective, cette réalité qui est vérifiée par tous les hommes, qui est indépendante de tout point de vue qui serait purement particulier ou propre à un groupe »[155]. Et en ce sens, l'objectivité est à construire, à conquérir : elle équivaut à l'unification du genre humain. Si l'humanité est profondément déchirée, il est impossible que tous ses membres partagent un même rapport à la réalité. En effet, « l'homme connaît objectivement dans la mesure où la connaissance est réelle pour tout le genre humain *historiquement* unifié dans un système culturel unitaire ; mais ce processus d'unification historique advient avec la disparition des contradictions internes qui divisent la société humaine »[156]. Et ce processus est bien loin d'être accompli, puisque pour lui, seules les sciences de la nature sont parvenues – apport décisif de l'époque moderne[157] – à un tel degré d'objectivité : « la science expérimentale a été jusqu'ici le terrain sur lequel une telle unité culturelle a obtenu son extension maximale »[158]. Le seul domaine où les rapports entre êtres humains sont (relativement) pacifiés est celui des rapports cognitifs qu'ils entretiennent avec la nature.

3) L'horizon historique de l'abolition des contradictions

Dans le cadre de son historicisme épistémologique[159], Gramsci considère que la validité théorique et l'objectivité relative d'une conception du monde viennent du rapport qu'elle entretient à la vie sociale concrète de certains groupes sociaux, ou d'une société dans son ensemble. Deux théories – au sens large de « conceptions du monde » – liées à deux groupes sociaux fondamentaux en lutte pourront certes partager, même si ces deniers entretiennent entre eux un rapport de contradiction, un grand nombre d'éléments en commun. Cependant, dans la mesure où ces conceptions forment des totalités cohérentes, ou plutôt sont animées par une *tendance* à une telle cohérence, on peut dire que changer de conception implique de transformer le

154 C11, §17, p. 213 [juillet-août 1932].
155 C11, §37, p. 253 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §41, pp. 466-7 [octobre 1930].
156 C11, §17, p. 214 [juillet-août 1932], texte en C8, §177, p. 359 [novembre-décembre 1931]. Traduction modifiée.
157 Voir chapitre 7) II) 3).
158 *Idem.*
159 Nous développerons le sens de cette expression dans le chapitre 4.

sens d'une grande partie des éléments articulés en elles[160]. Ainsi, même si l'idée de nation semble étroitement liée au point de vue bourgeois, une conception du monde prolétarienne développée devra savoir en faire un usage politique constructif. Mais évidemment, la nation pensée sous l'hégémonie du prolétariat et dans la perspective de l'édification du socialisme a un sens radicalement différent de la nation bourgeoise, vouée à perpétuer la domination d'une minorité[161]. Quoi qu'il en soit, lorsqu'adviennent certains changements historiques d'ampleur, la vie sociale est bouleversée et les groupes en lutte sont radicalement redéfinis. Par conséquent, les conceptions du monde qui exprimaient les anciennes conditions, et qui en retour les informaient et les innervaient, deviennent caduques. Elles n'étaient pas originellement fausses, mais elles le sont devenues :

> Que les systèmes philosophiques passés aient été dépassés n'exclut pas qu'ils aient été valides historiquement et qu'ils aient rempli une fonction nécessaire : leur caducité est à considérer du point de vue de l'ensemble du développement historique et de la dialectique réelle ; que ces systèmes aient *mérité* de tomber dans la caducité, ce n'est pas un jugement moral, ou d'hygiène de la pensée, émis d'un point de vue "objectif", mais un jugement dialectico-historique. On peut comparer à cela la présentation que fait Engels de la proposition hégélienne, selon laquelle "tout ce qui est rationnel est réel, et le réel est rationnel", proposition qui est valable également pour le passé.[162]

Il est donc illusoire de penser la vérité d'une théorie d'une manière atemporelle et non située socialement. La validité et l'objectivité de la philosophie de la *praxis* elle-même s'ancrant dans le point de vue des groupes subalternes en lutte, elle travaille à se rendre fausse en renversant le monde historique qui fonde sa vérité. Il est donc essentiel pour cette philosophie de ne pas se considérer comme définitive, de ne pas sombrer dans une conception anhistorique d'elle-même. Elle doit au contraire toujours s'élaborer dans l'horizon de son propre dépassement : « la philosophie de la *praxis* se conçoit elle-même historiquement, c'est-à-dire comme une phase transitoire de la pensée philosophique »[163]. Elle conçoit en effet sa propre tâche comme le passage du règne de la nécessité au règne de la liberté[164]. Or, « dans le règne de la liberté, la pensée, les idées ne pourront plus naître sur le terrain des contradictions et de la nécessité de la lute »[165]. C'est également la raison pour laquelle elle ne peut pas faire beaucoup plus que constater cette possibilité et ouvrir cet horizon. Comme l'écrit Gramsci, « actuellement le philosophe (de la *praxis*) peut seulement énoncer cette affirmation générale et il ne peut aller plus loin : il ne peut en

160 Chantal Mouffe développe une compréhension proche des notions d'idéologie et de conception du monde dans « Hegemony and Ideology in Gramsci », in MOUFFE C. (dir.), *Gramsci and Marxist Theory, op. cit.*, pp. 168-204).

161 Voir chapitre 8) III) 4).

162 C11, §18, p. 215 [juillet-août 1932], texte en C8, §219, p. 388 [mars 1932].

163 C11, §62, p. 282 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §45, p. 471 [octobre-novembre 1930].

164 « Avec la prise de possession des moyens de production par la société, la production marchande est éliminée, et par suite, la domination du produit sur le producteur. (…) C'est le bond de l'humanité du règne de la nécessité dans le règne de la liberté » (ENGELS, Friedrich, *Anti-Dühring. M. E.Dühring bouleverse la science* [1878], Paris, Éditions sociales, 1973, p. 319).

165 C11, §62, p. 283 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §45, p. 471 [octobre-novembre 1930].

effet s'évader du terrain actuel des contradictions, il ne peut affirmer davantage que dans la généralité un monde sans contradictions, sans créer immédiatement une utopie »[166].

Gramsci écrit semi-ironiquement que l'« on peut même aller jusqu'à affirmer que, tandis que le système entier de la philosophie de la *praxis* peut devenir caduc dans un monde unifié, nombre de conceptions idéalistes ou du moins certains aspects de celles-ci, qui sont utopiques durant le règne de la nécessité, pourraient devenir "vérités" après le passage, etc. »[167] L'universalité (de l'Esprit) présupposée par les idéalistes aura un corrélat dans la réalité socio-politique[168], bien que les formulations idéalistes n'en donnent évidemment pas une description adéquate. De même, à propos du moment où la philosophie de la *praxis* atteindra son apogée, c'est-à-dire où le projet socio-politique auquel elle est liée triomphera, Gramsci se demande si « cette apogée ne sera pas destinée à être le commencement d'une phase historique d'un type nouveau, dans laquelle, nécessité et liberté s'étant compénétrées organiquement, il n'y aura plus de contradiction sociale et la seule dialectique sera la dialectique idéale, celle des concepts et non plus des forces historiques »[169] ? En ce sens bien précis, la dialectique spéculative des néo-idéalistes correspondrait mieux que la dialectique réelle pensée du marxisme à cette phase nouvelle du cours historique.

Ces thèses constituent la manifestation la plus poussée de l'historicisme absolu de Gramsci. Dans les termes de la *Préface* de 1859[170], on peut dire que le marxisme exprime adéquatement les conditions de la dernière phase de la *pré-histoire*, et se doit d'envisager la possibilité d'un passage à une *histoire* véritable, où les hommes vivraient enfin en paix, agiraient librement et consciemment, et contrôleraient leur destin social. Dans cet état à venir, on pourrait parler d'Esprit car l'humanité serait enfin réconciliée avec elle-même. On aurait donc dépassé l'histoire conçue comme lutte des classes, comme dialectique des contraires se présupposant mutuellement, comme « "*concordia-discors*" qui ne part pas de l'unité » bien qu'elle « porte en soi les raisons d'une unité possible »[171].

---

166 *Idem.*

167 C11, §62, p. 285 [août-décembre 1932].
On trouve chez Sartre des déclarations d'une similarité frappante, ce qui s'explique évidemment par l'historicisme des deux auteurs. Pour Sartre, le marxisme est « la philosophie de notre temps : il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne l'ont pas dépassé ». Pourtant, « aussitôt qu'il existera *pour tous* une marge de liberté *réelle* au-delà de la production de la vie, le marxisme aura vécu ; une philosophie de la liberté prendra sa place. Mais nous n'avons aucun moyen, aucun instrument intellectuel, aucune expérience concrète qui nous permette de concevoir cette liberté ni cette philosophie » (Sartre, Jean-Paul, *Questions de méthode* [1957], in *Critique de la raison dialectique. Tome 1 : théorie des ensemble pratiques*, Paris, Gallimard, 1985, p. 29 et p. 32).

168 « On ne peut parler d'"Esprit" quand la société est regroupée, sans nécessairement conclure qu'il s'agit de… l'esprit de corps (...), mais on pourra en parler quand l'unification sera chose faite, etc » (C11, §62, p. 285 [août-décembre 1932].

169 C11, §53, p. 277 [août-décembre 1932].

170 Marx, Karl, « Avant-propos » [1859] à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 2014, p. 64.

171 C7, §35, p. 201 [février-novembre 1931].

La notion de contradiction permet donc d'envisager une périodisation encore plus fondamentale que celle que nous avons déjà indiquée (la distinction entre différents mondes historiques en fonction des types de contradiction qui les structurent) : l'histoire semble scindée entre une période de lutte de classes, et le règne de l'universalité réelle qu'il s'agit de construire. Cette notion semble donc utile pour résoudre deux apories des penseurs néo-idéalistes : l'incapacité à penser l'histoire humaine comme différenciée d'une part ; la séparation entre la théorie (historique) et la pratique (politique) de construction de l'avenir d'autre part. Bien sûr, on ne peut presque rien dire de l'état de liberté et d'universalité à venir ; son advenue même reste incertaine. Il n'empêche que la distinction entre ces deux époques de la vie sociale humaine – distinction la plus radicale que l'on puisse imaginer – est constitutive de la manière même dont on conçoit, au plus haut niveau de généralité, le processus historique. On pourrait donc dire que la thèse marxiste selon laquelle « l'histoire de l'humanité jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes » est dotée d'un double statut. Il s'agit en un sens d'une thèse *transcendantale*, car la postuler constitue une condition de possibilité de toute conception empirique adéquate de l'histoire passée et présente. Mais il s'agit aussi d'une thèse *pratique*, puisqu'elle suggère qu'il est possible de dépasser les contradictions de classes et qu'il faut donc agir en ce sens. Cette conception manifeste enfin l'indissociabilité entre la théorie d'un passé et d'un présent conflictuels et la pratique qui œuvre à faire advenir des rapports sociaux alternatifs : une pratique non informée par la théorie serait aveugle, une théorie non élaborée à partir du point de vue de cette pratique historique serait vide.

4) Dépassement des contradictions historiques ou abolition des différences ?

Il semble donc que l'abolition des contradictions socio-économiques permettrait l'unification humaine, et donnerait donc au terme d'« histoire » un sens radicalement différent. Mais cela signifie-t-il que l'abolition des contradiction implique la fin de l'« histoire générale du monde » conçue comme l'ensemble « des rapports sociaux dans lesquels les hommes vivent »[172] ? Supprime-t-elle la complexité de ces rapports, ainsi que la pluralité et la finitude qui caractérisent essentiellement les *praxis* ? En d'autres termes : la « vérité » éventuelle de certains éléments des philosophies néo-idéalistes lors du « règne de la liberté » (l'unité réelle de l'humanité) impliquerait-elle aussi la vérité de leur ontologie substantialiste et homogénéisante ?

Ces difficultés ont amené un certain nombre de commentateurs à soutenir que la pensée de Gramsci est incohérente, et à en proposer une lecture *dualistes*[173]. Celles-ci s'appuient certes sur

172 C10 II, §31, p. 77 [juin-août 1932].

173 L'expression de « dualisme théorique » pour caractériser la pensée gramscienne est employée dans Finelli, Roberto, « Universale concreto e universale astratto nel pensiero di Antonio Gramsci », *art. cit.*, p. 218.

des arguments différents et apparaissent dans des textes de statuts divers : commentaires critiques voire polémiques[174], synthèses panoramiques[175], théorisations politiques à part entière[176], etc. Mais elles partagent un noyau commun, que l'on peut essayer de décrire approximativement. D'une part, Gramsci serait respectueux de la singularité et de la différence des situations concrètes, attentif à la contingence des événements, à l'interdépendance des acteurs et à la complexité qui caractérise chacun d'eux. En un mot, il manifesterait une indéniable « sensibilité au multiple »[177]. Ses analyses historiques et ses positionnements politiques – à l'encontre de tout économisme et sectarisme – en témoigneraient, de même que certains de ses concepts fondamentaux, au premier chef celui d'hégémonie. D'autre part, il resterait piégé dans un schéma hégéliano-marxiste délétère. Il persisterait ainsi à concevoir l'histoire comme un processus dialectique tendu vers son propre achèvement, conçu sous la forme d'une réconciliation de la totalité sociale. En accord avec ce cadre théorique général, son projet normatif ultime serait de réaliser une unité sociale homogène, où la différence et la complexité seraient niées.

La version la plus célèbre et la plus influente de cette interprétation est celle que l'on trouve dans *Hégémonie et stratégie socialiste* de Laclau et Mouffe. Ils proposent ce que l'on pourrait considérer être une « lecture symptomale »[178] : même s'ils n'emploient pas ce terme, ils discernent chez Gramsci, et au sein de ses écrits, une véritable « coupure épistémologique » entre deux problématiques. Certes, et il annonce en cela leur conception post-marxiste[179], Gramsci est le théoricien de la singularité des conjonctures, au sein desquelles se déterminent, selon la contingence des articulations politiques, les identités des différentes forces en présence, et en particulier de celle qui parviendra à devenir hégémonique, c'est-à-dire à rassembler sous sa bannière un ensemble de demandes contre un antagoniste principal, sans pour autant mettre fin à la pluralité des demandes et à l'hétérogénéité des acteurs[180]. Malheureusement, sa pensée est « incohérente en dernier lieu »[181], et reconduit le schéma essentialiste et économiciste du

174 Sbarberi, Franco, *Gramsci : un socialismo armonico, op.cit.*, et « Conflit et intégration sociales dans la pensée de Gramsci et dans le marxisme entre XIXe et XXe siècles », *art. cit.* Voir *supra*, note 35.

175 Jay, Martin, « The Two Holisms of Gramsci », *Marxism and Totality*, Berkeley, University of California Press, pp. 150-173.

176 Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal, *Hégémonie et stratégie socialiste, op. cit.*

177 Domenici, Leonardo, « Unificazione politica e pluralità del reale nei *Quaderni del carcere* », *Critica marxista*, n° 5 (septembre-octobre), 1989, p. 75.

178 Althusser, Louis, « Du *Capital* à la philosophie de Marx », in Althusser, Louis*, et alii*, *Lire le Capital* [1965], Paris, PUF, 2008, p. 22.

179 Voir Introduction, II) 2).

180 « Pour Gramsci, les sujets politiques ne sont pas – à strictement parler – les classes, mais des "volontés collectives" complexes ; de la même façon, les éléments idéologiques articulés par une classe hégémonique n'ont pas d'appartenance de classe nécessaire. (…) La volonté collective est une conséquence de l'articulation politico-idéologique de forces historiques dispersées et fragmentées » (Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal, *Hégémonie et stratégie socialiste, op. cit.*, pp. 140-1). En outre, « la centralité politique de la classe ouvrière a un caractère historique, contingent : elle exige de la classe qu'elle sorte d'elle-même, qu'elle transforme sa propre identité en y articulant une pluralité de luttes et de revendications démocratiques » (*ibid.*, p. 145).

181 *Ibid.*, p. 143.

marxisme classique :

> Il doit toujours y avoir, dans toute formation hégémonique, un principe unifiant unique, et celui-ci ne peut être qu'une classe fondamentale [la bourgeoisie ou le prolétariat]. Ces deux principes de l'ordre social – l'unicité du principe unifiant, et son nécessaire caractère de classe – ne sont donc pas le résultat contingent de la lutte hégémonique, mais le cadre structurel nécessaire au sein duquel toute lutte a lieu. L'hégémonie de classe a une fondation ontologique ultime, elle n'est pas le résultat purement pratique de la lutte. La base économique n'assure pas la victoire dernière de la classe ouvrière puisque celle-ci dépend de son aptitude à la direction hégémonique. Néanmoins, un échec dans l'hégémonie de la classe ouvrière ne peut conduire qu'à une reconstitution de l'hégémonie bourgeoisie, de telle manière qu'en fin de compte, la lutte politique demeure un jeu à somme nulle entre les classes.[182]

Dans la mesure où il accepte ce cadre général, on trouverait encore à l'arrière-plan des réflexions gramsciennes l'idée et l'objectif de réconcilier la totalité sociale avec elle-même, c'est-à-dire de nier le caractère inéluctablement ouvert et pluriel du social, et de mettre fin à l'histoire.

Notons que l'opposition de ces deux aspects de la pensée de Gramsci recoupe, chez Laclau et Mouffe comme plus généralement, des enjeux politiques : Gramsci est-il l'un des rares défenseurs de la démocratie et du pluralisme au sein d'une tradition marxiste dont le dédain pour ces notions est supposé connu ? Ou ne fait-il au contraire que « traduire » pour la situation italienne le léninisme classique ? L'hégémonie est-elle une notion profondément démocratique ou simplement un autre nom pour la dictature du prolétariat ? Ce débat a connu une intensité particulière en Italie en 1976 et 1977, dans les revues théoriques du PSI (*Mondoperaio*) et du PCI (*Rinascita*). Dans le cadre du processus de « compromis historique » entre la démocratie chrétienne et le PCI, il s'agissait notamment de savoir si l'acceptation par ce dernier du pluralisme partidaire et des institutions de la démocratie parlementaire devait ou non le conduire à rompre avec la référence à Gramsci[183]. Massimo Salvadori, qui initia le débat du côté socialiste[184], considérait que ce dernier était resté léniniste, n'avait jamais cessé de concevoir le parti d'avant-garde comme l'unique représentant de la classe ouvrière et conservait pour objectif d'instaurer la dictature du prolétariat. Il donnait donc au terme d'hégémonie un sens radicalement différent de celui qui se dégageait des discours et des pratiques du PCI eurocommuniste des années 1970, qui cherchait à diffuser et à faire triompher son projet politique en acceptant les institutions démocratiques. La thèse de Salvadori s'accompagnait de l'idée que la catégorie de totalité avait une importance cruciale dans la théorie gramscienne[185] : il soulignait notamment l'inquiétude de Gramsci devant la « décomposition » sociale provoquée par les crises, ce qui explique son

182 *Idem*.

183 Sur ce débat et ses enjeux politiques, voir PORTELLI, Hugues, « Gramsci et la pensée politique italienne contemporaine », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age-Temps modernes*, tome 90, n° 1, 1978, pp. 401-421, et LIGUORI, Guido, *Gramsci conteso, op. cit.*, pp. 251-260.

184 SALVADORI, Massimo L., « Gramsci and the PCI : two conceptions of hegemony », in MOUFFE C. (dir.), *Gramsci and Marxist Theory, op. cit.*, pp. 237-258. Ce texte avait initialement été publié dans *Mondoperaio* sous le titre « Gramsci e il Pci : due concezioni dell'egemonia » (n° 11, 1976, pp. 59-68).

185 Cette idée est notamment développée dans SALVADORI, Massimo L, « Gramsci e l'eurocomunismo », in *Eurocomunismo e socialismo sovietico. Problemi attuali del PCI e del movimento operaio*, Turin, Einaudi, 1978, 188 p.

acharnement à « recomposer » une totalité réconciliée. Le recours à certaines catégories philosophiques (totalité, contradiction, dialectique, décomposition/recomposition, etc.) semble donc avoir partie lié avec un anti-pluralisme politique, ce que suggéreront également Laclau et Mouffe. Dans ce débat, plusieurs participants avaient évidemment des positions différentes de celles de Salvadori[186], les intellectuels du PCI en premier lieu[187]. Mais il n'a pu avoir lieu que parce que la plupart des intervenants admettaient implicitement un postulat fondamental : deux Gramsci apparents se présentent à nous, entre lesquels il faut trancher. Les auteurs d'*Hégémonie et stratégie socialiste*, et les autres commentateurs dualistes, refusent précisément de décider dans un sens ou dans l'autre, et ils déduisent de l'ambiguïté des textes que deux conceptions inconciliables les structurent. Mais leurs interprétations font jouer une dichotomie similaire à celle de ce débat, et partagent des présupposés proches de ceux des intellectuels socialistes comme Salvadori et Bobbio : tension peut-être indépassable entre marxisme et démocratie ; recours au couple de catégories opposées totalitarisme/pluralisme ; mise en garde devant le danger politique de certaines catégories philosophiques. Même si cela n'invalide pas nécessairement ces interprétations, ces enjeux politiques peuvent conduire à des lectures forcées, qui rigidifient en des options incompatibles ce qui constitue chez Gramsci des tensions constitutives de la richesse de sa pensée.

Ainsi, il nous semble que les deux aspects de la pensée de Gramsci que les dualistes opposent doivent plutôt être compris comme deux niveaux différents. Le niveau le plus général définit l'historicité elle-même, à partir de l'idée de pluralisme et de multiplicité de différences hétérogènes qui ne peuvent être articulées en une unité et donner lieu à la formation d'entités collectives que d'une manière contingente. Il s'agit de l'ontologie relationnelle et processuelle, que nous avons étudiée dans la première partie de ce chapitre, qui reste la condition d'intelligibilité

186 La plupart des socialistes (comme Lucio Colletti, Luciano Pellicani) partagent la vision de Salvadori d'un Gramsci non démocrate. C'est en particulier le cas de Norberto Bobbio, qui avait pourtant défendu une interprétation « libérale » de la pensée gramscienne autour de la notion de société civile lors de son intervention au colloque de Cagliari en 1967 (Bobbio, Norberto, « Gramsci e la concezione della società civile », in *Saggi su Gramsci*, Milan, Feltrinelli, 1990, pp 38-65, que nous étudions au chapitre 5) I) 2)) et reviendra à sa position initiale dans les années 1980. D'autres auteurs développent toutefois des thèses différentes : Roberto Guiducci défend l'idée selon laquelle Gramsci a été conseilliste tout au long de son œuvre ; Giuseppe Tamburrano reprend sa thèse selon laquelle Gramsci serait devenu parfaitement démocrate à partir de 1926.

187 Luciano Gruppi, intellectuel « officiel » du PCI, semble accepter les critiques des socio-libéraux, et affirmer que Gramsci écrivait à une époque distincte et n'est donc plus d'actualité pour inspirer la politique communiste. Paolo Spriano constate également un tel changement radical de situation historique, et admet par conséquent l'anachronisme de Gramsci. Les intellectuels de la gauche du PCI (Leonardo Paggi, Valentino Gerratana et surtout Pietro Ingrao) s'efforcent eux de ne pas se laisser enfermer dans les dichotomies libérales (parlementarisme ou totalitarisme ; Gramsci démocrate ou Gramsci léniniste), et tâchent de concevoir la pensée gramscienne comme un dépassement du léninisme, qui en conserve les acquis mais l'adapte à une situation historique nouvelle (l'Ouest), dont les différences avec l'Italie des années 1970 ne suffisent pas à rompre la continuité d'inspiration entre Gramsci et l'eurocommunisme. Ainsi, la stratégie de guerre de position, qui est un cas d'adaptation-dépassement du léninisme, implique nécessairement une efflorescence des expressions démocratiques populaires (de démocratie directe notamment) : l'opposer au pluralisme démocratique est hors de propos.

première de tout phénomène socio-historique. Mais il s'avère que pour des phénomènes circonscrits (bien que fondamentaux) et pour des sociétés déterminées (les sociétés de classe, en ce qui concerne les contradictions socio-économiques) les *praxis* et les rapports en question se configurent ou s'agencent de sorte à former des totalités contradictoires (manifestant des tendances à leur propre dépassement) – qui restent bien sûr relatives et transitoires. Pour le dire d'une manière schématique, nous proposons donc d'inverser la hiérarchie établie par les lectures dualistes : la « sensibilité au multiple » de Gramsci n'est pas un aspect superficiel de sa pensée, se développant en marge et au sein du carcan constitué par une philosophie de l'histoire hégélianо-marxiste impénitente ; le point de départ de ses réflexions est bien plutôt la singularité des conjonctures historiques, et c'est sur ce fond qu'il dégage des logiques totalisantes.

D'un point de vue politique, l'objectif de Gramsci est de résoudre les contradictions qui déchirent chaque communauté humaine, et même l'humanité dans son ensemble. Mais cela ne signifie pas qu'il cherche à les réduire à une homogénéité parfaite. Il cherche la réconciliation et l'unification, non la simplification qui abolit les différences et la diversité (dans le sens que nous avons donné plus à ce terme à la suite de Lucien Sève[188]). Deux remarques s'imposent. Tout d'abord, si l'unité doit être visée, on peut considérer que le dépassement des contradictions ne peut être qu'un horizon pour la pratique politique, qu'il est probablement impossible de réaliser dans sa pureté. André Tosel utilise le terme de « communisme logique » pour désigner l'unification du genre humain qui constituerait la condition de toute connaissance véritablement objective, c'est-à-dire universellement subjective. Pour lui, « cet horizon est celui d'une connaissance scientifique achevée, une idée régulatrice, mais l'universel concret propre aux sociétés humaines ne peut prétendre à cette unification achevée. Le communisme logique demeure différent du communisme politique qui se contente d'être le processus infiniment long de la production de la société réglée »[189]. Cette distinction est doublement pertinente : la traduction pratique de l'objectif d'unification est d'une complexité dont on peine à prendre la mesure ; la résolution de certaines contradictions semble en faire naître de nouvelles et cela, sinon indéfiniment, du moins durant une très longue période[190]. Malgré cela, le communisme logique garde un sens politique décisif, en tant que point focal des luttes émancipatrices.

La seconde remarque est la suivante. S'il est aisé de distinguer analytiquement entre les notions d'unification (dépassant les contradictions) et d'homogénéisation (abolissant la diversité), il est bien plus difficile de discerner ce qui relève de l'une ou de l'autre dans les situations

188 Voir *supra*, II) 1).

189 Tosel, André, *Étudier Gramsci*, op. cit., p. 207. Gramsci désigne la société communiste à construire par l'expression de « société réglée ». Nous y reviendrons plus spécifiquement au chapitre 8) III) 2).

190 « Marx ouvre intellectuellement une époque historique qui durera probablement des siècles, c'est-à-dire jusqu'à la disparition de la Société politique et l'avènement de la Société réglée » (C7, §33, p. 198 [février 1931]).

concrètes. Certaines différences sont en effet l'expression des contradictions, et les pérennisent : ainsi, la trop grande hétérogénéité des conceptions du monde (et des langages[191]), entre les membres de la classe ouvrière ou plus généralement des subalternes[192], leur « désagrégation » (*disgregazione*)[193], s'oppose à leur organisation et à leur autonomie politique, et les empêche de remettre en cause les contradictions déchirant la société moderne, en particulier en Italie (entre classes mais aussi entre dirigeants et dirigés, intellectuels et masses, Nord et Sud, villes et campagnes, etc.)[194]. C'est dans la perspective de ce renversement des contradictions que Gramsci prône la formation et la diffusion d'une conception du monde (ou d'une idéologie) « totalitaire », c'est-à-dire d'une part dotée d'une cohérence interne et d'autre part capable de se diffuser dans les masses[195]. Loin d'adhérer à une mystique nihiliste de l'unité pour l'unité ou de la totalité pour la totalité[196], Gramsci considère que les différences socio-culturelles doivent être évaluées politiquement au cas par cas, afin de déterminer s'il convient de les supprimer, de les travailler afin de les transformer, de passer outre, ou encore de les promouvoir.

Il s'agira par exemple de se demander si le fait que les dominants et les dominés ne parlent pas de la même manière la langue nationale commune stabilise et renforce la contradiction scindant la société entre ces deux groupes sociaux, s'il ne s'agit que d'une différence indifférente d'un point de vue politique, ou si elle doit éventuellement être valorisée[197]. Nous ne choisissons pas l'exemple de la langue au hasard. La réflexion linguistique est centrale chez Gramsci, et elle a joué un rôle important dans la genèse de certains de ses concepts fondamentaux, en premier lieu

191 Voir notamment Green, Marcus E., et Ives, Peter, « Subalternity and Language : Overcoming the Fragmentation of Common Sense », in Ives P. et Lacorte R. (dir.), *Gramsci, Language and Translation,* Plymouth, Lexington Books, 2010*,* pp. 289-312.

192 Gramsci écrit par exemple que « les classes subalternes, par définition, ne sont pas unifiées et ne peuvent s'unifier tant qu'elles ne peuvent pas devenir "État" » (C25, §5, p. 312 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q3, §90, p. 372 [août 1930]).

193 « L'histoire des groupes sociaux subalternes est nécessairement fragmentée (*disgregata*) et épisodique » (C25, §2, p. 309 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935]).

194 Aussi doit-on dire que « le dépassement de l'émiettement aussi bien politique que socioéconomique et, précisément, culturel et langagier, dans une perspective de libération populaire avait une importance stratégique de premier plan » (Jablonka, Frank, « Gramsci *reloadea* dans la condition postcoloniale : identité nationale et désidentification dans le "linguistic turn" », *Actuel Marx*, n° 52, 2012/2, p. 152).

195 « Le matérialisme historique aura (…) ou pourra avoir cette fonction non seulement totalitaire comme conception du monde, mais totalitaire dans la mesure où elle investira toute la société, jusque dans ses racines les plus profondes » (C4, §75, p. 364 [novembre 1930]).
« Seul un système d'idéologies totalitaire reflète de manière rationnelle la contradiction de la structure et représente l'existence des conditions objectives pour le renversement de la *praxis*. Si un groupe social, homogène à 100 % en ce qui concerne l'idéologie, se forme, cela signifie que, à 100 %, les conditions pour ce renversement existent » (C8, §182, p. 362 [décembre 1932]).

196 L'interprétation la plus radicale en ce sens est celle de De Noce (*Gramsci ou le « suicide de la révolution »*, Paris, Cerf, 2010). Voir note 105 du chapitre 1 et l'introduction du chapitre 7.

197 Ces deux voies correspondent respectivement au « misérabilisme » et au « populisme » que Claude Grignon et Jean-Claude Passeron considèrent comme les deux pôles opposés de toute recherche en sciences sociales, dans *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et littérature*, Paris, Gallimard, 1989. Notons que la linguistique leur sert d'ailleurs de paradigme pour mettre au jour cette opposition : ils considèrent que Basil Bernstein, qui insiste sur la non-maîtrise de la langue légitime par les classes populaires, est un représentant du misérabilisme, et que William Labov, fondateur de la socio-linguistique et chantre de la créativité culturelle des groupes marginaux, incarne le populisme.

celui d'hégémonie[198]. Et elle nous semble constituer un cas particulièrement intéressant pour étudier la manière dont sa pensée peut concilier exigence et construction de l'unité d'une part, attention et respect des différences d'autre part.

III) Unification et différences : le cas de la langue

La réflexion de Gramsci autour de la langue nous éclaire sur la manière dont il appréhende le rapport entre l'unité et la diversité sous au moins quatre aspects. Tout d'abord, la langue est conçue comme une réalité socio-historique d'une complexité remarquable, à la fois synchroniquement et diachroniquement. L'intérêt que Gramsci porte à la linguistique témoigne de son indéniable sensibilité au multiple. Ensuite, il semble que Gramsci accepte la diversité linguistique. Il considère certes qu'il existe des dialectes locaux trop étroits pour développer une conception du monde riche et pleine. Pourtant, il ne désire pas les éradiquer. Ils sont insuffisants, mais ne sont pas nuisibles s'ils n'excluent pas la maîtrise de la langue standard. Par ailleurs, la diversité des langues nationales, à même d'exprimer la richesse du monde et de la pensée, n'est en rien un obstacle à surmonter. En troisième lieu, si le dépassement des dialectes en langues nationales unifiées constitue une tendance historique qu'il est souhaitable de mener à son terme (sans que cela signifie nécessairement la suppression absolue des dialectes donc), cette unification ne consiste pas à imposer brutalement l'homogénéité, mais à faire émerger une forme d'expression commune grâce à l'interaction des pratiques socio-linguistiques existantes. Enfin, même dans le cas d'une langue unifiée, où toutes les diversités locales et sociales seraient abolies, il faut reconnaître que cette langue est le moyen par lequel peut s'exprimer toute la multiplicité des différences subjectives. Examinons brièvement chacun de ces arguments.

1) La langue comme phénomène complexe

Au cours de son cursus universitaire, Gramsci s'était spécialisé en linguistique. Son maître était Matteo Giulio Bartoli (1873-1946) – lui-même élève de Graziadio Isaia Ascoli (1829-1907) –, le fondateur de la « néo-linguistique » ou « linguistique spatiale ». Cette méthode consistait à étudier les variations historiques des langues à partir de la diversité géographique et sociale, et notamment des interférences entre les « aires linguistiques ». Elle prenait le contre-pied de la méthode des « néo-grammairiens » qui s'efforçaient principalement de dégager des lois abstraites

198 Lo Piparo, Franco, *Lingua, intelletuali, egemonia in Gramsci*, Bari, Laterza, 1979, pp. 103-151. L'auteur défend la thèse selon laquelle les études philologiques du jeune Gramsci ont exercé leur influence sur toute l'élaboration conceptuelle de la maturité, notamment en ce qui concerne le concept d'hégémonie, dont le paradigme est l'idée de « prestige » (terme forgé par Antoine Meillet et repris par Matteo Bartoli, le maître de Gramsci) possédé par certaines langues, qui explique les effets importants qu'elles peuvent exercer sur d'autres.

décrivant les changements linguistiques, en faisant largement abstraction des contextes socio-historiques concrets. Les réflexions autour de la nature du langage qui parsèment les *Cahiers de prison* s'inscrivent dans la continuité de cet engagement intellectuel originel en prenant pour point de départ la diversité spatio-temporelle et sociale du langage. Gramsci écrit ainsi que

> le « langage » est essentiellement un nom collectif, qui ne présuppose pas une chose « unique » ni dans le temps ni dans l'espace. Langage signifie aussi culture et philosophie (même si c'est au niveau du sens commun) et de ce fait le phénomène du « langage » est en réalité une multitude de phénomènes, plus ou moins cohérents et coordonnés de manière organique : à la limite on peut dire que chaque être parlant a son propre langage personnel, c'est-à-dire sa propre manière de sentir et de penser. La culture dans ses divers degrés unifie une plus ou moins grande quantité d'individus en de nombreuses couches qui ont plus ou moins de contacts expressif, qui se comprennent entre elles à des degrés divers, etc.[199]

La langue est une unité relative, mais qui ne peut se dire que de ses différences constitutives. Elle n'est pas une entité close et étanche, et on ne peut la qualifier de totalité qu'en précisant qu'elle est toujours déjà détotalisée. Cela est renforcé par la thèse selon laquelle la langue est de nature métaphorique[200]. Il ne faut probablement pas comprendre par là que les mots sont des métaphores des choses. Dans ses textes les plus aboutis, Gramsci semble avoir renoncé à cette conception, peut-être parce qu'une telle affirmation donnerait du crédit à l'idée d'un dualisme naïf entre l'ordre du langage et celui du réel, alors qu'il est naïf de désirer faire abstraction du langage – de même que de toute pensée – pour appréhender la réalité dans sa nudité[201]. Cette thèse signifie plutôt que la langue actuelle, prise dans sa situation historique, est métaphorique par rapport aux langues passées dont elle est issue, que la signification actuelle d'un terme renvoie en les déplaçant à ses significations passées. Gramsci décrit ainsi ce phénomène :

> D'habitude lorsqu'une nouvelle conception du monde succède à une précédente, le langage précédant continue à être en usage, mais l'usage qu'on en fait, justement, devient métaphorique. Tout le langage est un processus continuel de métaphores et l'histoire de la sémantique est un aspect de l'histoire de la culture : le langage est à la fois une chose vivante et un musée des fossiles de la vie et des civilisations passées. Quand j'emploie le terme « désastre », personne ne peut m'accuser d'avoir des croyances astrologiques…[202]

---

199 C10 II § 44, p. 129 [août-décembre 1932].

200 L'idée nietzschéenne et derridienne que la « métaphoricalité du langage » implique de « détotaliser les totalités » a été développée à propos de Gramsci par Martin Jay, dans « The Two Holisms of Gramsci », *art. cit.*, pp. 160-2. Pour lui, cependant, cet aspect de la pensée de Gramsci s'oppose à un autre, proche du holisme et de l'organicisme.

201 On peut constater cette inflexion entre la première et la seconde rédaction d'une note consacrée au caractère métaphorique du langage. Dans le texte A, il écrivait ainsi que « tout le langage est métaphore et ce avec deux significations : métaphore de la "chose" ou "objet matériel et sensible" auquel il se réfère et aussi métaphore des sens idéologiques donnés aux mots pendant les périodes de civilisations précédentes » (C7, §36, p. 202 [février-novembre 1931]). Dans le texte C, il laisse de côté la première de ces significations : « Si l'on ne peut dire peut-être exactement que tout discours est métaphorique, par rapport à la chose ou à l'objet matériel et sensible désigné (ou au rapport abstrait), afin d'éviter de trop élargir le concept de métaphore, on peut dire pourtant que le langage actuel est métaphorique eu égard aux significations et au contenu idéologique que les mots ont possédés aux époques antérieures de la civilisation » (C11, §24, p. 224 [juillet-août 1932]).

202 C11, §28, p. 236 [juillet-août 1932]. Traduction modifiée.
Gramsci donne d'autres exemples de déplacements sémantiques témoignant du caractère métaphorique du langage : « Le langage se transforme en même temps que se transforme toute la civilisation, par l'accession de nouvelles classes à la culture, par l'hégémonie exercée par une langue nationale sur les autres, etc., et justement il

Étant donné la multiplicité irréductible des usages linguistiques, et l'exigence de faire droit à la spécificité des contextes socio-historiques, chaque terme doit être saisi comme un processus incessant de déplacement de sens. Le langage actuel n'est pas un système qu'il s'agirait de comprendre d'une manière purement synchronique. Il est toujours pris dans un devenir historique : il est hanté par les traces de ses états passés, et est ouvert à la multiplicité des reprises et des déplacements à venir. Les mots ne composent donc pas une grille uniforme entretenant une relation d'isomorphisme avec les choses. Dans cette perspective, on peut considérer qu'aucune signification n'est originelle, et qu'il est vain de rechercher un sens littéral.

Tant d'un point de vue synchronique (interférences avec les langues voisines, multiplicité des usages au sein d'une même « aire linguistique ») que d'un point de diachronique (échos de son passé, déplacements possibles), toute langue s'avère aux yeux de Gramsci être un phénomène complexe et non homogène.

2) La pluralité des langues nationales

Gramsci considère la diversité des langues nationales comme une ressource précieuse – valorisation qui semble à première vue se faire au détriment des dialectes. Ainsi, les langues nationales, par opposition à ces derniers, permettent la communication, et plus fondamentalement la formation et le développement de sentiments complexes, ainsi que d'une pensée subtile et articulée :

> S'il et vrai que tout langage contient les éléments d'une conception du monde et d'une culture, il sera vrai aussi que du langage de chacun on peut tirer un jugement sur la plus ou moins grande complexité de sa conception du monde. Celui qui parle seulement le dialecte ou comprend la langue nationale à des degrés divers, celui-là participe nécessairement d'une conception du monde plus ou moins restreinte et provinciale, fossilisée, anachronique par rapport aux grand courants de pensée qui dominent l'histoire mondiale. Ses intérêts seront restreints, plus ou moins corporatistes ou économistes, non pas universels. S'il n'est pas toujours possible d'apprendre plusieurs langues étrangères pour se mettre en contact avec diverses vies culturelles, au moins faut-il bien apprendre la langue nationale. Une grande culture peut se traduire dans la langue d'une autre grande culture, c'est-à-dire qu'une grande langue nationale, historiquement riche et complexe, peut traduire toute autre grande culture, autrement dit qu'elle peut être une expression mondiale. Mais un dialecte ne peut faire la même chose.[203]

Les différentes langues nationales entretiennent entre elles des rapports de réciprocité, en ce

---

assume métaphoriquement les mots des civilisations et des cultures précédentes. Personne aujourd'hui ne pense que le mot "désastre" soit lié à l'astrologie, et il n'induit pas en erreur sur les opinions de qui l'emploie; de la même façon également un athée peut parler de "dis-grâce" sans être pris pour autant pour un partisan de la prédestination, etc. La nouvelle signification "métaphorique" s'étend en même temps que s'étend la nouvelle culture, qui, d'autre part, crée également des termes flambants neufs et les assume en les empruntant à d'autres langues avec une signification précise, c'est-à-dire dépourvus du halo extensif qu'ils avaient dans la langue originale. Ainsi il est probable que pour beaucoup le terme d'"immanence" ne soit connu, compris et utilisé pour la première fois que dans la nouvelle signification "métaphorique" qui lui a été donnée par la philosophie de la *praxis* » (C11, §24, pp. 225-6 [juillet-août 1932], C7, §36, p. 203 [février-novembre 1931]).

203 C11, §12, p. 177 [juin-juillet 1932].

qu'elles peuvent être traduites l'une en l'autre. Chacune d'elle exprime le monde d'une manière aussi riche et complète que les autres, constitue un point de vue distinct mais d'égale dignité. Comme nous l'avons vu au point précédent, ces langues ne doivent toutefois pas être conçues comme des totalités étanches, notamment parce que de multiples interférences les relient[204]. Par ailleurs, la complétude de chaque langue nationale ne signifie pas qu'il faille s'en tenir là : une pratique de traduction (entre langues et entre cultures[205]) est souhaitable, afin d'établir des ponts entre ces « mondes », et la maîtrise effective de plusieurs langues vivantes est, aux yeux de Gramsci, éminemment souhaitable.

Cela signifie-t-il que Gramsci ne prévoie et ne désire pas l'unification linguistique de l'humanité ? La question est difficile à trancher pour ce qui concerne les *Cahiers*, où elle n'est pas abordée. Il envisage certes une nouvelle ère de l'histoire humaine bâtie autour de l'internationalisme prolétarien, qui s'accompagnerait nécessairement d'une nouvelle culture[206]. Bien qu'il soit inconcevable qu'un tel bouleversement social et culturel n'implique pas de profonds changements linguistiques, rien ne permet d'en déduire qu'elle conduira à la formation d'une unique langue mondiale.

Plusieurs textes du jeune Gramsci portaient sur cette question. Il a ainsi pu décrire l'Espéranto comme une expression – éminemment inadéquate – d'une tendance réelle, sinon à l'abolition de la diversité linguistique, du moins à sa reconfiguration à un niveau supra-national. Dans un article publié dans l'édition piémontaise de l'*Avanti !* le 14 juin 1920, non signé mais de sa plume[207], on peut lire que

> la Révolution prolétarienne ne peut être qu'une révolution totale. (…) Elle suppose aussi la formation d'un nouveau comportement, d'une nouvelle psychologie, de nouveaux modes de sentir, de penser, de vivre qui doivent être propres à la classe ouvrière, qui devront être créés par la classe ouvrière.[208]

Ces bouleversements radicaux sont inextricablement liés à des transformations linguistiques de grande ampleur :

> On peut facilement prévoir que la libération de la classe ouvrière s'accompagnera de l'apparition de nouveaux ensembles (*complessi*) d'expressions linguistiques, même si la notion de beauté ne changera pas radicalement. L'existence de l'espéranto, bien qu'elle ne démontre pas grand-chose en elle-même et ait beaucoup plus à voir avec le cosmopolitisme bourgeois qu'avec l'internationalisme prolétarien, démontre cependant, parce qu'il intéresse beaucoup les ouvriers, et leur fait perdre du temps, qu'existe une aspiration et une poussée historique à la formation d'ensembles linguistiques (*complessi verbali*) qui dépassent les limites nationales, et par rapport auxquelles les langues nationales

204 « 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 que dans le cadre de l'histoire mondiale » (C29, §2, p. 367 [avril 1935]). Nous soulignons.

205 Sur l'usage (en partie métaphorique) de la notion de traduction chez Gramsci, voir chapitre 5) IV) 3).

206 Voir chapitre 8) III) 4).

207 Il est alors le rédacteur en chef de cette édition piémontaise de l'*Avanti !*, l'organe national du PSI.

208 Nous reprenons la traduction de ce premier passage de l'article cité donnée par Robert Paris, in EP I, note 2 p. 451.

actuelles auront le même rôle que celui des dialectes d'aujourd'hui.[209]

Remarquons que même dans cette perspective la diversité linguistique n'est pas totalement supprimée : il existe toujours une multiplicité d'« ensembles linguistiques » ; dont il est par ailleurs impossible de prévoir la nature. Enfin, si l'espéranto est l'indice d'une poussée vers de nouvelles unités linguistiques, il faut insister sur le fait qu'elles ne lui ressembleront en rien.

Gramsci s'est d'ailleurs rapidement engagé contre le projet espérantiste[210], notamment en 1918 au cours d'une polémique contre la direction de l'*Avanti !*[211]. Il a ensuite fermement tenu cette position toute sa vie. Ce projet est à ses yeux le paradigme d'une mauvaise unification linguistique. Il consiste à imposer par en haut une langue créée artificiellement par quelques intellectuels, sans lien avec la pratique réelle et sans participation active des groupes sociaux qui sont censés l'adopter. Les socialistes n'ont donc pas à s'efforcer de diffuser l'espéranto, ni à en faire mention dans leurs statuts, et encore moins à l'utiliser dans leurs congrès. Pour que s'impose une langue véritablement vivante à l'échelle internationale, il faut que les échanges économiques et culturels y soient développés, et que les entités socio-politiques soient en paix entre elles, voire aient fusionné. C'est avant tout de bas en haut que se forme l'unité linguistique, librement et spontanément[212]. Par conséquent, on doit avoir conscience que « ce n'est qu'en travaillant pour l'avènement de l'Internationale que les socialistes travailleront pour l'avènement possible de la langue unique »[213].

Dans ce même article, Gramsci rapproche l'intellectualisme et le formalisme des espérantistes de l'attitude d'Alessandro Manzoni qui, après que l'Italie avait été enfin unifiée politiquement, a cherché à l'uniformiser linguistiquement. La langue choisie pour s'imposer à tous les autres dialectes fut celle de Dante, de Boccace et de Pétrarque : le toscan. Gramsci partage l'avis d'Ascoli, qui avait entrepris de démontrer la vanité du projet de Manzoni dans la mesure où une langue nationale ne peut pas être choisie arbitrairement (ou pour des motifs intellectualistes comme la grandeur de la tradition littéraire), puis imposée et diffusée mécaniquement. Seul le terreau constitué par une vie sociale, économique et culturelle unifiée (et non la seule unité politique) peut lui donner naissance. Notons que Gramsci revient sur ce débat dans un passage des *Cahiers de prison*, en prenant à nouveau le parti d'Ascoli, où la question de la langue est

209 « Cronache di cultura », in *L'Ordine nuovo. 1919-1920*, Turin, Einaudi, 1987, pp. 556-7.

210 Pour une synthèse sur la position éminemment critique de Gramsci envers l'espéranto, voir IVES, Peter, *Language and Hegemony in Gramsci*, Londres, Pluto Press, 2004, pp. 55-60.

211 Les arguments utilisés par Gramsci au cours de cette polémique sont synthétisés dans l'article intitulé « La lingua unica e l'Esperanto » et publiée dans *Il Grido del popolo* le 16 février 1918 (in *La Città futura*, *op.cit.*, pp. 668-674).

212 Le Gramsci des *Cahiers* sera moins « spontanéiste » sur cette question – comme sur bien d'autres d'ailleurs. Il rejette toujours les projets d'unification linguistique « plaqués » par la puissance étatique. Mais il reconnaît à cette dernière une efficace dans les modifications linguistiques, et il s'intéresse au rôle de « centres d'irradiation des innovations linguistiques » comme l'école, les journaux, les écrivains, le théâtre, la radio, etc. (C29, §3, p. 368 [avril 1935]).

213 « La lingua unica e l'Esperanto », in *La Città futura, op.cit.*, p 672.

d'ailleurs explicitement liée à celle de l'hégémonie :

> Après la décadence de Florence, l'italien devient de plus en plus la langue d'une caste fermée, sans contact vivant avec un parler historique. N'est-ce pas là le problème posé par Manzoni, de revenir à une hégémonie florentine par des moyens étatiques, problème rappelé par Ascoli qui, plus historiciste, ne croit pas aux hégémonies [culturelles] par décret, c'est-à-dire non soutenues par une fonction nationale plus profonde et nécessaire ?[214]

Comme dans le cas de l'espéranto, on retrouve donc à propos du rapport entre langue nationale et dialectes l'opposition entre deux types d'unifications : l'une spontanée et en accord avec les mouvements historiques profonds, et l'autre autoritaire et coercitive. Comme l'écrit Alessandro Carlucci,

> la dichotomie politique essentielle s'avère être, plus que celle entre la diversité et l'unification, celle entre une unification imposée bureaucratiquement (selon une théorie ou un modèle "rationnel" prédéterminé) et une unification ouverte, rendue possible par l'existence de conditions adéquates et nécessaires, et obtenues à travers la participation active de larges et diverses sections de la population.[215]

3) Pour une construction non coercitive de la langue nationale

Nous avons vu que Gramsci établit une distinction qualitative entre langues nationales et dialectes, et soutient que ces derniers restreignent l'expression et la pensée : ne parler qu'en dialecte revient à mutiler notre faculté d'appréhension du monde, et par là notre capacité à le transformer. Il est par conséquent souhaitable d'unifier les dialectes en une langue nationale commune au peuple tout entier[216]. Mais ce processus d'unification présuppose (comme pour Ascoli) une certaine densité de rapports économiques, sociaux et culturels, un ensemble d'échanges créateurs. Dans ces conditions, et uniquement alors, il est possible de travailler à pousser à son terme la tendance au dépassement des particularismes dialectaux et d'achever l'unité linguistique qui s'est déjà esquissée :

> Si on part du principe de centraliser ce qui existe déjà à l'état diffus, disséminé, mais inorganisé et incohérent, il paraît évident qu'une opposition de principe n'est pas rationnelle, mais que ce qui est rationnel c'est une collaboration de fait et l'accueil de bon gré de tout ce qui pourrait servir à créer une langue commune nationale, dont la non-existence détermine des frictions surtout dans les

214 C23, §40, p. 264 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q1, §73, p. 82 [février-mars 1930]. Les crochets sont une précision de Gramsci ajoutée à une date ultérieure.

215 Carlucci, Alessandro, *Gramsci and Languages. Unification, Diversity, Hegemony*, Leiden/Boston, Brill, 2013, p. 17.

216 Alessandro Carlucci expose la complexité du traitement de la question des dialectes et des langues minoritaires chez Gramsci. Ce dernier recommande en général une grande prudence quant à la manière dont doit être effectuée l'unification linguistique. Il semble renvoyer la pratique du dialecte à la sphère privée, et considère qu'elle relève du choix individuel, mais lorsqu'il s'agit de langues prestigieuses minoritaires, il prône une reconnaissance et une protection publique : il se lamente de la destruction de la « langue nationale » irlandaise, défend le français dans le Val d'Aoste, et reconnaît aux Juifs le droit d'utiliser leur langage à l'école (*ibid.*, p. 189). D'un point de vue personnel, Gramsci considère que c'était une erreur de ne pas laisser sa nièce Edmea (fille naturelle de son frère Gennaro) parler en sarde « lorsqu'elle était toute petite » : « cela a nui à sa formation intellectuelle et a imposé une camisole de force à son imagination » (Lettre du 26 mars 1927 à sa sœur Teresina, in LP, p. 58). Malgré cela, il rappelle la démarcation que nous avons indiquée : « le sarde est un dialecte et pas une langue » (*ibid.*, p. 27).

> masses populaires, chez lesquelles sont plus tenaces qu'on ne le croit les particularismes locaux et les phénomènes de psychologie étroite et provinciale ; il s'agit en somme d'une accentuation de la lutte contre l'analphabétisme etc.[217]

La volonté de dépasser les dialectes ne dérive donc pas d'un amour néo-platonicien de l'unité pour elle-même. Ce n'est pas non plus uniquement parce qu'il considère que le carcan des dialectes mutile les capacités intellectuelles et pratiques des hommes *en général*. C'est également, et peut-être en premier lieu, parce que la multiplicité des dialectes constitue un obstacle à l'unification politique des catégories subalternes, et à leur conquête de l'autonomie sociale et culturelle, puisque l'absence d'une « langue commune nationale » provoque des « frictions dans les masses populaires ». Le parallèle établi entre formation et la diffusion d'une langue nationale et la lutte contre l'illettrisme témoigne du reste de l'objectif indissociablement politique et culturel de Gramsci : redonner aux classes subalternes les moyens intellectuels d'intervenir activement dans les processus historiques.

En outre, lorsque les classes subalternes ne s'expriment qu'en dialecte, il existe une langue distincte, soit nationale (italien littéraire au XIXe siècle[218]) soit supra-nationale (latin au Moyen-Âge), qui n'est maîtrisée que par les élites, c'est-à-dire par les classes dominantes et leurs intellectuels (cristallisés notamment dans le Clergé). Une telle *scission* est nuisible aux subalternes, qui sont maintenus dans une situation de passivité culturelle, et sont incapables d'échapper à leurs particularismes locaux[219]. Mais elle nuit également à l'activité des intellectuels, incapables de développer une culture riche et vivante, et dont la langue elle-même se sclérose en perdant tout ancrage dans la vie réelle et les passions populaires. Si bien que les intellectuels eux-mêmes doivent recourir aux dialectes car leur langue est trop formelle et froide, trop « fossilisée et ampoulée »[220], pour en faire bon usage. D'après Gramsci, il manque au fond en Italie une langue moderne, dans le sens où

> 1) il n'existe pas une concentration de la classe cultivée unitaire dont les composants écrivent et parlent « toujours » une langue « vivante » unitaire, c'est-à-dire également diffusée dans toutes les couches sociales et groupes régionaux du pays ; 2) que, pour cette raison, entre la classe cultivée et le peuple il y a une séparation marquée ; la langue du peuple est encore le dialecte, avec l'aide d'un jargon italianisant qui est, en grande partie, le dialecte traduit de façon mécanique. Il existe en outre une forte influence des différents dialectes sur la langue écrite, parce que même la prétendue classe cultivée parle la langue nationale à certains moments et le dialecte dans ses propos familiers, c'est-à-dire dans ceux qui sont les plus vivants et qui collent le mieux à la réalité immédiate ; d'autre part, cependant, la réaction contre les dialectes fait que, en même temps, la langue nationale reste un peu fossilisée et ampoulée, et quand elle veut être familière, elle se brise en mille reflets dialectaux.[221]

217 C29, §2, p. 368 [avril 1935].

218 Peter Ives rappelle qu'au milieu du XIXe siècle une très faible portion de la population de la péninsule italienne parlait l'italien standard : entre 2,5 et 12 %. En France, cette proportion s'élevait déjà à environ 40 % (IVES, Peter, *Language and Hegemony in Gramsci, op. cit.*, p. 8). Il s'agit probablement de l'un des motifs pour lesquels Gamsci oppose fréquemment l'arriération de la situation italienne au modèle français d'unité nationale.

219 Sur la dimension démocratique des processus modernes de nationalisation, par opposition à la configuration féodale, voir chapitre 7) I) 3) et 4), et chapitre 8) III) 4).

220 C23, §40, p. 263 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q1, §73, p. 82 [février-mars 1930].

221 *Idem*.

L'éparpillement linguistique doit donc être combattu pour deux raisons liées : parce qu'il nuit à l'activité théorique et pratique ; et parce qu'il recoupe les contradictions sociales. Il ne s'agit pas de combattre l'hétérogénéité en tant que telle mais lorsqu'elle nuit à la puissance des subalternes, et renforce la domination.

4) La langue, condition de possibilité d'expressions multiples

Quoi qu'il en soit, unifier la langue n'est pas synonyme de créer une vision homogène de la réalité. Comme l'écrit dit Peter Ives, « le but est de parvenir à un langage commun, non à une unique interprétation dominante de tout ce qui arrive dans le monde et de toute l'activité humaine. Des perspectives différentes, voire opposées, peuvent être exprimées dans un tel langage »[222]. En effet, toujours d'après Ives, « le langage est une métaphore fascinante puisque sa structure même, ce qui le constitue en tant que langage, est aussi ce qui permet la création de sens différents en elle »[223]. Apprendre et maîtriser rigoureusement une langue nationale unifiée est une condition nécessaire à la formation et à l'expression d'une pensée complexe. Il s'agit également d'une condition pour la formation d'une pensée originale. L'unification linguistique, loin d'homogénéiser permet donc le développement d'une multiplicité de pensées et d'activités. C'est ce que Gramsci lui-même semble présupposer lorsqu'il écrit que le « conformisme linguistique national unitaire (…) place sur un plan plus élevé l'"individualisme" expressif parce qu'il crée un squelette plus robuste et homogène pour l'organisme linguistique national dont tout individu est le reflet et l'interprète »[224]. Quand bien même n'y aurait-il qu'une seule langue, la créativité et la différenciation individuelles ne sont pas pour autant abolies.

Cela est renforcé notamment par le fait que l'unité d'une langue ne consiste pas tant en un ensemble donné de significations (éléments de lexique) qu'en une certaine manière d'articuler entre elles ces significations : à savoir en une *grammaire*. Dans le dernier et vingt-neuvième cahier, tout entier consacré à la question linguistique, Gramsci s'attache à distinguer les différents types de grammaires structurant le langage :

> Combien de formes de grammaire peut-il exister ? Plusieurs, certainement. Il y a la grammaire « immanente » dans le langage même, qui fait qu'on parle « grammaticalement » sans le savoir,

222 Ives, Peter, *Language and Hegemony in Gramsci*, *op. cit.*, p. 114.

223 *Ibid.*, p. 69.

224 C29, §2, p. 368 [avril 1935]. Ce passage est suivi d'une parenthèse qui suggère une comparaison très contestable : « Système Taylor et autodidactisme ». Il semble que Gramsci, reprenant ici des intuitions développées plus longuement dans le Cahier 22, considère que le taylorisme est un ensemble de techniques qui permet de rationaliser et de discipliner la production, et plus généralement l'activité humaine. Il permettrait donc un développement plus élaboré des individus, qui pourraient échapper à leurs impulsions irrationnelles. En ce sens, il est supposé supérieur à l'autodidactisme, qui ne permet qu'une activité et une pensée chaotique et incohérente. Si ce type de raisonnement est convaincant dans le domaine linguistique, il semble que ce soit bien plus difficile à défendre dans le cas du taylorisme. Sur la question de la « rationalité » du tayloro-fordisme et de l'américanisme en général, voir chapitre 8) I).

> comme le personnage de Molière qui faisait de la prose sans le savoir. (…) Outre la « grammaire immanente » dans tout langage, il existe aussi, de fait, même si elle n'est pas écrite, une (ou plusieurs) grammaire « normative », constituée par le contrôle réciproque, par l'enseignement réciproque, par la « censure » réciproque, qui se manifeste dans les questions « qu'est-ce que tu as compris, ou qu'est-ce que tu veux dire ? » ; « Explique-toi mieux », etc., par la caricature et la raillerie, etc. ; tout cet ensemble d'actions et de réactions convergent pour déterminer un conformisme grammatical, c'est-à-dire pour établir des « normes » ou des jugements sur la correction ou l'incorrection, etc. Mais ces manifestations « spontanées » d'un conformisme grammatical sont nécessairement incohérentes, désordonnées, limitées à des couches sociales locales ou à des centres locaux, etc. [un paysan qui s'installe en ville, du fait de la pression du milieu citadin, finit par se conformer au parler de la ville ; à la campagne on cherche à imiter le parler de la ville ; les classes sociales subalternes cherchent à parler comme les classes dominantes et les intellectuels, etc.][225]

Autrement dit, les grammaires explicites (écrites) ne sont qu'un cas particulier des grammaires « normatives », qui naissent elles-mêmes de l'interaction entre plusieurs « grammaires immanentes » au langage. Chacune de ces grammaires immanentes régit les usages et pratiques linguistiques d'un groupe social donné. Et c'est de l'interaction de ces grammaires immanentes, et de la prédominance de l'une d'entre elles sur les autres, du fait de la supériorité du groupe social auquel elle est liée, qu'émergent des grammaires normatives. Peter Ives souligne la dimension métaphorique de ces analyses de l'émergence d'une unité linguistique à partir de la diversité des grammaires immanentes, qui permettent d'éclairer (sans que les deux logiques soient identiques) les processus de construction de ce type spécifique de pouvoir qu'est l'hégémonie[226], par opposition avec l'imposition unilatérale et par en haut d'une grammaire normative arbitraire (comme dans le cas du projet de Manzoni) qui pourrait être mise en parallèle avec la domination brute.

Même si l'unité de la langue semble plus venir de sa forme (de ses grammaires donc) que de son contenu, Gramsci affirme également comme nous l'avons vu que la langue contient des éléments participant d'une conception du monde, et charrie aussi un certain nombre de significations socialement et culturellement situées[227]. Mais cela ne signifie pas purement et simplement que l'unité linguistique implique l'homogénéité de pensée. En effet, tout comme une langue unique permet des élaborations et des expressions intellectuelles différentes, une conception du monde partagée n'est pas uniquement un ensemble de représentations et d'idées reçues identiquement par tous les individus : elle constitue un milieu qui rend possible la compréhension réciproque des individus qui y prennent place, et leur permet d'agir en commun, sans abolir leur singularité. La comparaison entre la langue et la conception du monde laisserait donc penser que cette dernière doit moins être conçue comme un système achevé, que comme

225 C29, §2, pp. 366-7 [avril 1935].

226 Ives, Peter, *Language and Hegemony in Gramsci*, *op. cit.*, pp. 90-101.

227 « Tous les hommes sont philosophes, fût-ce à leur manière propre, inconsciemment, dès lors que dans la plus petite manifestation d'une activité intellectuelle quelconque, le "langage", se trouve contenue une conception déterminée du monde » (C11, §12, p. 175 [juin-juillet 1932])

un paradigme, qui peut être développé dans plusieurs directions ou, comme l'écrit Gramsci dans le cas du « squelette » de la langue, « interprété » de plusieurs manières. Il ne s'agit pas pour un groupe humain d'être uni par un corps de doctrines tranchant tout débat, mais plutôt par le fait de partager les termes dans lesquels les poser. Comme les langues donc, les conceptions du monde doivent en partie être appréhendées comme grammaticales ; elles ne tirent pas leur unité que de leur contenu, mais également de leur forme. Plus exactement, elles tirent leur unité de leur contenu, mais en tant qu'il joue le rôle d'une forme : l'important n'est pas tant que les individus partagent un ensemble de croyances quant au monde, mais que ces croyances partagées leur permettent de communiquer, d'interagir et de se coordonner. Comme une langue, une conception du monde partagée ouvre en un sens un monde commun, où peuvent se former et s'exprimer de nombreux désaccords et différences, et où peuvent se développer et se créer de nouvelles pensées et pratiques.

***

Les quatre raisons examinées ci-dessus (complexité essentielle à toute langue ; pluralité des langues nationales ; unification non coercitive des langues nationales ; multiplicité d'expressions rendues possibles par l'unité linguistique) témoignent d'une conception de l'unification distincte de l'uniformisation, et bien plus subtile. Ce bref parcours à travers la thématique linguistique dans la pensée gramscienne laisse penser que l'objectif de dépassement des contradictions qui déchirent le genre humain ne se confond pas avec une abolition des différences socio-culturelles. Dans cette perspective, une certaine pratique de l'hétérogénéité et de la différence peut avoir un rôle à jouer, en cultivant notre activité et notre autonomie, c'est-à-dire en élargissant les limites de notre monde. Nous nous permettrons donc de conclure en reprenant à notre compte ces lignes d'Alessandro Carlucci :

> L'unité ne signifie pas l'uniformité, et il peut y avoir un plus haut degré d'autonomie et de diversité dans le monde unifié que dans l'humanité actuelle, divisée et déchirée par les conflits. Il en va de même pour le langage, où une bonne maîtrise d'un langage unitaire n'exclut pas la possibilité de styles et d'usages personnels, ou de variations locales, et n'empêche pas nécessairement le maintien des langues locales comme éléments de répertoires bilingues ; tandis que le fait de ne connaître qu'une seule langue signifie souvent l'exclusion, la passivité et la défiance mutuelle.[228]

CONCLUSION

Les réflexions des *Cahiers de prison* nous semblent mettre en jeu une ontologie socio-historique reposant sur des présupposés relationnels et processuels. Elle est liée à une attention soutenue aux conjonctures singulières, qui ne peuvent être conçues que comme complexes, en ce qu'elles se définissent par une multiplicités de rapports sociaux, et en particuliers de rapports de

228 CARLUCCI, Alessandro, *Gramsci and Languages*, *op. cit.*, p. 17.

forces entre groupes sociaux – idée que nous développerons au chapitre 4) IV) 1). Ces situations sont ouvertes à l'intervention de *praxis* humaines individuelles ou collectives en interaction (et en particulier en lutte) entre elles, et amenées à modifier leurs « milieux », c'est-à-dire les différents rapports dans lesquels elles s'inscrivent et qui les conditionnent. Pour ces raisons, ces rapports doivent être saisis dans leurs transformations et reconfigurations perpétuelles qui, prises dans leur ensemble, constituent le processus historique : l'historicisme absolu *réaliste* de Gramsci, loin d'hypostasier l'histoire, l'appréhende dans son immanence. L'intrication de ces rapports, et la combinaison des forces ou *praxis* (des forces de classes en particulier) selon ces rapports, donnent lieu à des contradictions socio-historiques dont la résolution peut être pensée comme une possibilité objective et comme une tâche épocale (voir chapitre 3) II) 4) et 5)), du moins du point de vue de certains acteurs socio-politiques, ceux précisément qui forment le terme progressiste de cette contradiction, notamment parce qu'ils en pâtissent. Les différents types de contradictions que l'on peut discerner dans les formations sociales passées représentent un critère de périodisation du cours des événements, et l'horizon à venir de l'abolition des contradictions et de la réconciliation du genre humain permet d'envisager une rupture décisive.

On peut toutefois s'interroger sur la compatibilité entre d'une part l'objectif d'unification, et de réconciliation de la totalité appelé par le repérage de contradictions, et d'autre part l'irréductible pluralité des acteurs socio-politiques. Notre thèse est que l'indéniable tension qui existe entre ces deux perspectives ne rend pas la pensée de Gramsci incohérente, mais ouvre plutôt l'espace théorique où pourront apparaître ses concepts les plus novateurs. Nous avons tenté de l'illustrer en exposant la pensée non homogénéisante de l'unité que Gramsci élabore à l'occasion de ses réflexions sur les phénomènes linguistiques. Mais elle ne pourra véritablement être évaluée que dans la suite de ce travail. Nous tâcherons ainsi de montrer aux chapitres 5 et 6 que les concepts de bloc historique et d'hégémonie sont précisément forgés afin de saisir cette unité immanente à la complexité. La totalité émerge comme une forme saisissable sur le fond constitué par la trame des combinaisons et des conflits entre les différentes *praxis*. La notion de bloc historique, que l'on peut définir comme la totalité relative formée par l'ensemble de rapports sociaux et de rapports de force d'une société donnée, permet à Gramsci d'articuler deux dialectiques, qu'il désigne par des termes empruntés à Croce : la dialectique des distincts qui permet de penser la multiplicité des rapports et des sphères sociales dont est formé le bloc historique ; la dialectique des contraires qui renvoie aux contradictions et conflits fondamentaux qui, indissociablement, déchirent et constituent ce bloc historique. En restant toujours à ce haut niveau d'abstraction, on peut considérer que l'hégémonie désigne la stabilisation provisoire, et selon des modalités historiquement spécifiques, de cet ensemble complexe qu'est le bloc historique par un acteur socio-politique, lui-même issu d'un processus de formation historique.

De même, bien que son historicisme exige, par opposition avec le « continuisme » de Croce ou même de Gentile, de différencier le processus historique en époques qualitativement distinctes (comme nous le verrons au chapitre 3), ces dernières ne sont pas des unités homogènes. Elles se dégagent d'une multiplicité de situations historiques – sans abolir la complexité intrinsèque de chacune d'entre elles – parce qu'elles présentent des traits communs et s'inscrivent dans des coordonnées similaires (chapitre 4), celles précisément qui caractérisent un bloc historique. Ces propositions générales seront à leur tour mises à l'épreuve lorsque nous étudierons la manière dont Gramsci rend compte de la genèse de la modernité (chapitre 7), et le diagnostic qu'il propose de l'époque dont il est le contemporain (chapitre 8).

CHAPITRE 3. HISTORICISME ET DISCONTINUITÉ DU PROCESSUS HISTORIQUE

Dans ses *Thèses sur le concept d'histoire* [1940], Walter Benjamin dénonce l'historicisme pour son continuisme et son incapacité à différencier les situations historiques : il accepte passivement les faits passés comme donnés, les juxtapose et les accumule[1] dans un « temps homogène et vide »[2], et dissout toute rupture qualitative dans le « continuum de l'histoire »[3]. Comme l'écrit Daniel Bensaïd, dépourvu d'armature théorique, l'historicisme est « flasque »[4]. À l'inverse, « l'historiographie matérialiste (…) est fondée sur un principe constructif. (…) L'historien matérialiste ne s'approche d'un objet historique que lorsqu'il se présente à lui comme une monade. Dans cette structure il reconnaît le signe d'un blocage messianique des événements, autrement dit le signe d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé »[5]. Il peut ainsi déceler dans les situations passées les luttes émancipatrices et les possibilités alternatives qui, vaincues, ont été refoulées par les historiographies dominantes, et les faire entrer en « constellation »[6] avec les luttes (révolutionnaires) actuelles qui, tout comme celles qui les ont précédées, « ont conscience de faire éclater le continuum de l'histoire »[7]. En ce sens, « l'histoire est l'objet d'une construction dont le lien n'est pas le temps homogène et vide, mais le temps saturé d'"à présent" (*Jetztzeit*) »[8]. Les critiques de Benjamin visent certes l'historicisme positiviste de Ranke[9] ou de Fustel de Coulanges[10], mais elles atteignent également le *continuisme* des néo-idéalistes italiens, chez qui toute véritable différenciation qualitative entre les faits historiques est également rendue impossible (bien que pour des raisons théoriques plus complexes), et cela dans

1 « L'historicisme trouve son aboutissement légitime dans l'histoire universelle. Par sa méthode, l'historiographie matérialiste se distingue de ce type d'histoire plus nettement peut-être que de tout autre. L'histoire universelle n'a pas d'armature théorique. Elle procède par addition : elle mobilise la masse des faits pour remplir le temps homogène et vide » (BENJAMIN, Walter, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, thèse XVII, p. 441).

2 *Ibid.,* thèse XIV, p. 439.

3 *Idem*.

4 BENSAÏD, Daniel, « Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire », en ligne : http://danielbensaid.org/Walter-Benjamin-theses-sur-le-concept-d-histoire, consulté le 17 mars 2017.

5 BENJAMIN, Walter, *Œuvres III*, *op. cit.*, thèse XVII, p. 441

6 *Idem.*

7 *Ibid.,* thèse XV, p. 440.

8 *Ibid.*, thèse XIV, p. 439.

9 LÖWY, Michael, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2014, p. 61.

10 Contrairement à Ranke, ce dernier est cité explicitement : voir BENJAMIN, Walter, *Œuvres III*, *op. cit.*, thèse VII, p. 431.

le cadre d'une compréhension du processus historique produite à partir du point de vue des vainqueurs.

Nous avons soutenu l'idée que l'ontologie socio-historique relationnelle-processuelle et les concepts fondamentaux que nous avons examinés au chapitre précédent (rapports, *praxis*, contradiction, etc.) constituent un arrière-plan apte à concevoir le processus historique à la fois dans son unité et ses différenciations propres, tout en faisant droit à l'ouverture essentielle de l'histoire à l'intervention humaine, et donc à son caractère relativement contingent. Il nous faut maintenant examiner plus précisément comment son historicisme échappe au continuisme.

Cette tâche répond chez lui à une exigence de cohérence théorique : éviter le paradoxe d'un historicisme qui nie l'histoire chez Croce et Gentile. Elle a également un fort enjeu politique : penser adéquatement les sauts et les ruptures historiques est requis pour se fixer des objectifs à la fois réalistes et révolutionnaires. C'est pour ces raisons que Gramsci esquisse dans les *Cahiers de prison* un historicisme structurel[11] ou « vertébré », marqué par l'influence de Hegel. Dans ce cadre, le cours linéaire des événements est pensé comme scandé, en profondeur, en époques intelligibles et qualitativement distinctes (I). Pour développer sa conception, Gramsci met en œuvre un ensemble de couples théoriques – faire époque et durer, réel et possible, être et devoir-être, grande et petite politique, prévision et pari, quantité et qualité, histoire et anti-histoire, etc. – qui s'éclairent réciproquement et se complètent pour appréhender la double dialectique entre continuité et discontinuité du processus historique d'une part, et entre action subjective et détermination objective de l'autre (II).

I) Historicisme et continuisme

1) L'identification entre la théorie et la pratique et la question de la périodisation

L'historicisme gramscien a pour corrélat l'idée d'unité de la théorie et de la pratique, dans la mesure où la validité d'une théorie doit être évaluée en rapport à une pratique historique déterminée. Une telle conception suppose de rejeter la définition traditionnelle de la vérité, d'ascendance scholastique, comme *adaequatio rei et intellectus*. L'idée et la chose, ou plutôt la théorie et la pratique, ne relèvent donc pas de deux ordres séparés qu'il s'agirait de comparer à partir

11 Nous comprenons ici le terme de « structurel » non dans son opposition à la superstructure, mais comme cadre relativement stable et permanent des phénomènes socio-historiques. Sur ces deux sens du terme, voir chapitre 4) II) 2).
André Tosel qualifie la pensée gramscienne d'« historicisme à la fois structurel et conjoncturel » (Tosel, André, *Étudier Gramsci : pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*, Paris, Kimé, 2016, p. 93). En un sens, ce chapitre se penche sur l'aspect structurel, et le suivant étudiera l'aspect conjoncturel.

d'une position d'extériorité, s'entre-définissent et se constituent mutuellement. La première exprime d'une manière spécifique la seconde, et réagit sur elle pour la modifier : elles forment une unité complexe et dialectique. Toute pratique humaine s'accompagne d'une théorie, en ce qu'elle possède une dimension intellectuelle, réflexive et consciente. On trouve, présente en elle, ne serait-ce qu'implicitement, une certaine conception du monde[12]. On aboutit à un constat similaire si l'on examine la relation pratique-théorie à partir du pôle de la théorie. Celle-ci est en effet toujours pratique, dans la mesure où elle produit des effets, des conséquences concrètes sur la situation sociale dans laquelle elle s'inscrit. Gramsci fait ainsi plusieurs fois allusion[13] à la thèse du jeune Marx selon laquelle « la théorie devient elle aussi un pouvoir matériel dès lors qu'elle s'empare des masses »[14]. Toute théorie est, même à un niveau minimal, opérante et agissante dans la réalité sociale. En ce sens, l'unité de la théorie et de la pratique existe toujours et nécessairement.

Pourtant, une théorie ou une conception du monde peut affaiblir la pratique à laquelle elle est liée, par exemple en la rendant plus confuse et en donnant une conscience fausse des objectifs et des modalités de la pratique en question. C'est notamment le cas lorsqu'un acteur n'a qu'une représentation illusoire de sa situation, ou s'il est pris au piège d'une idéologie (dans le sens négatif de ce terme). Par conséquent, il peut être pertinent d'adopter une définition plus étroite de l'unité entre théorie et pratique que l'on peut désigner, avec Gramsci, comme « identification ». Dans cette perspective, on ne considère pas leur correspondance comme donnée mais comme le produit (éventuel) d'un processus d'identification, une tâche à réaliser, à laquelle il faut consacrer par nos efforts intellectuels et politiques :

> Si se pose le problème d'identifier théorie et pratique, il se pose en ce sens : construire, sur une pratique déterminée, une théorie qui, coïncidant et s'identifiant avec les éléments décisifs de la pratique elle-même, accélère le processus pratique en acte, en rendant la pratique plus homogène, puisque conforme, plus efficace dans tous ses éléments, c'est-à-dire en les renforçant au maximum ; ou bien, étant donné une certaine position théorique, organiser l'élément pratique indispensable à sa mise en œuvre. L'identification de la théorie et de la pratique est un acte critique, par lequel on démontre que la pratique est rationnelle et nécessaire et la théorie réaliste et rationnelle.[15]

L'identification de la théorie et de la pratique ne doit donc pas être pensée comme l'identité d'un contenu qui se retrouverait dans ces deux sphères, mais comme l'ajustement mutuel et réciproque

12 « Puisque notre action est le résultat de volontés différentes, avec des degrés différents d'intensité, de conscience, d'homogénéité, avec l'ensemble tout entier de la volonté collective, il est clair que la théorie correspondante et implicite sera elle aussi une combinaison de croyances et de points de vue tout aussi désordonnés et hétérogènes. Cependant il y a adhésion complète de la théorie à la pratique dans ces limites et dans ces termes » (*ibid.*, pp. 133-4).

13 C7, §21, p. 186 [novembre-décembre 1930 – février 1931] ; C11, §13, p. 199 [juillet-août 1932], texte A en C8, §175, p. 358 [novembre 1931] ; C11, §62, pp. 282-3 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §45, p. 471 [octobre-novembre 1930] ; C13, §18, p. 392 [mai 1932 – novembre 1933].

14 Marx, Karl, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction » [1844], in *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Éditions sociales, 2018, p. 292.

15 C15, §22, p. 134 [mai 1933].

de deux types d'activités – le critère de leur adéquation étant leur capacité à se renforcer et de s'intensifier mutuellement[16]. Cela laisse penser que l'historicisme épistémologique de Gramsci ne semble pas reposer pas sur l'idée que les théories ne font qu'exprimer ou qu'expliciter les principes simples régissant des époques homogènes. Nous reviendrons plus longuement sur ce point au chapitre suivant, où nous chercherons à dédouaner Gramsci des critiques émises par les structuralistes.

Il n'en reste pas moins que cette conception complexe de la correspondance entre théorie et pratique conserve, et même fonde plus solidement encore, l'idée selon laquelle une théorie est indexée sur ses conditions historiques et sur une certaine pratique. Elle doit en effet prendre place de la manière la plus pertinente et efficace possible dans un ensemble complexe de rapports sociaux (économique, politique, idéologique *et de connaissance*[17]). Lorsque ces rapports changent, la vérité et l'évidence des théories sont remises en cause. Lors de changements époqaux, ou du moins lors de périodes de crise, la stabilité des rapports théorico-pratiques est remise en cause : les conceptions du monde ne sont plus en adéquation par rapport aux pratiques ; les masses n'adhèrent plus aux idéologies organiques antérieures. Comme l'écrit dit Gramsci à la suite du dernier passage que nous avons cité,

> le problème de l'identité de la théorie et de la pratique se pose surtout dans certaines périodes historiques, dites de transition, c'est-à-dire au mouvement de transformation plus rapide, quand les forces pratiques déchaînées exigent une justification réelle pour avoir plus d'efficacité et d'expansion, ou que se multiplient les programmes théoriques qui demandent eux aussi à être justifiés de façon réaliste dans la mesure où ils démontrent qu'ils sont assimilables à des mouvements pratiques qui ne deviennent plus pratiques et plus réels que de cette façon.[18]

De ce point de vue, caractériser correctement les différentes périodes historiques s'avère nécessaire pour évaluer la validité des théories que l'on examine. Si l'on néglige cette tâche, on risque par exemple de surestimer des modifications superficielles, ou à l'inverse d'être aveugle aux changements profonds. Et ces erreurs nous conduiront à leur tour à bouleverser nos théories sans que cela soit justifié, ou à conserver des conceptions du monde devenues anachroniques. Concevoir adéquatement la notion d'époque et parvenir à une périodisation juste constituent un *impératif épistémologique interne* à l'historicisme gramscien.

---

16 Il s'agit donc d'une conception presque spinoziste de l'adéquation. C'est ce que défend Peter Thomas, pour qui « la production de l'identité de la théorie et de la pratique s'apparente alors à l'art de découvrir, prenant exemple sur Spinoza, la bonne forme théorique d'une pratique, à même d'accroître sa capacité d'action d'une part, ou d'autre part la bonne forme pratique d'une théorie à même d'accroître sa capacité à connaître » (THOMAS, Peter D., « Gramsci et le politique. De l'État comme "événement métaphysique" à l'hégémonie comme "fait philosophique" », *Contretemps*, n° 18, 2ème trimestre 2013, en ligne : https://www.contretemps.eu/gramsci-politique/#_ftn28, consulté le 7 février 2017).

17 « La philosophie de la *praxis* conçoit la réalité des rapports de connaissance humains comme un élément d'"hégémonie" politique » (C10 II §6, p. 51 [mi-avril – mi-mai 1932]).

18 C15, §22, p. 134 [mai 1933].

2) Historicisme et opportunisme

Cet impératif n'est pourtant pas seulement épistémologique (théorique) ; il est également, et d'une manière indissociable, un impératif politique (pratique). En effet, les erreurs d'analyse concernant les changements historiques et leur importance ne remettent pas seulement en cause la fermeté et la pertinence des construction théoriques, mais également celles des lignes politiques, des stratégies et des mots d'ordre politiques. Enfermé dans un schéma d'action routinier et par une théorie dogmatique, un projet politique serait condamné à l'échec, car séparé du mouvement réel. À l'inverse, considérer des changements mineurs pour des bouleversements fondamentaux peut conduire à l'abandon de stratégies qui ne peuvent pourtant porter leurs fruits qu'à long terme. Or c'est le cas des stratégies révolutionnaires : elles doivent reposer sur une « lente impatience »[19] qui, bien qu'attentive au grain des événements, fait preuve d'un attachement profond à ses principes, et d'une résolution dans l'action à même de supporter les aléas des conjonctures.

Gramsci cherche à éviter ces deux écueils. Le premier, l'intransigeance dogmatique, est représentée, du moins dans la situation italienne, par son rival à la tête du PCd'I, Amadeo Bordiga. Le dogmatisme est lié, chez ce dernier du moins, à un économicisme très marqué : Marx aurait découvert les lois d'airain de l'économie capitaliste, sous la forme de vérités scientifiques indépassables, dont il s'agit simplement de tirer les conséquences pratiques. L'autre écueil à éviter est l'opportunisme, le manque de fermeté quant aux principes, objectifs et stratégies fondamentaux. Cette erreur peut recouper une surestimation des aspects superstructuraux des totalités sociales, et notamment de l'aspect culturel dans la mesure où la culture, contrairement à l'économie, semble être plus liée aux mouvements subjectifs, et par conséquent être plus propice à des reconfigurations plus rapides que l'appareil et les rapports de production[20]. Ces deux écueils sont symétriques et, à certains égards, se renforcent mutuellement :

> Se rappeler la polémique d'avant 1914 qui opposait Tasca à Amadeo[21] (…). On dit souvent que l'extrémisme « économique » était justifié par l'opportunisme culturel (et l'on soutient cela pour toute l'étendue du conflit), mais ne pourrait-on pas dire l'inverse, à savoir que l'opportunisme culturel était justifié par l'extrémisme économiste ? En réalité ni l'un ni l'autre n'étaient « justifiables » ni ne doivent l'être. On pourra les « expliquer » de manière réaliste comme les deux aspects d'une même manque de maturité, d'un même primitivisme.[22]

Adopter une perspective historiciste permet de mettre en lumière la singularité des configurations

19 Pour reprendre l'expression que Daniel Bensaïd a choisi comme titre de son autobiographie : *Une lente impatience*, Paris, Stock, 2004.

20 Cela n'est pas nécessairement le cas, et la question des différences de rythmes entre sphères sociales est bien plus complexe aux yeux de Gramsci. Voir chapitre 4) III) 2).

21 Il s'agit d'une polémique ayant opposé Angelo Tasca – plus tard membre du comité de rédaction de l'*Ordine Nuovo* aux côtés de Gramsci –, partisan d'une politique « culturaliste », et d'Amadeo Bordiga, tous deux militants de premier plan des jeunesses socialistes.

22 C9, §26, p. 423 [mai 1932].

historiques et le rôle des interventions humaines en leur sein, et donc de rejeter l'économisme objectiviste et déterministe. Gramsci – comme le jeune Tasca cité ici – met l'accent sur l'importance de la formation de la subjectivité de la classe ouvrière, et sur la nécessité d'adapter le travail militant à la situation concrète où il est accompli, et en particulier au niveau de conscience actuel des classes populaires. Mais l'historicisme semble en contrepartie exposer à de nouveaux dangers : à l'empirisme (soumission au donné historique qui se présente immédiatement à nous), au scepticisme et au relativisme (incertitude quant à nos connaissances et à nos valeurs dans la mesure où elles sont considérées comme transitoires), et par là-même à l'opportunisme.

Gramsci est d'autant plus attentif à ce danger qu'à ses yeux le champ politique italien est miné par ce défaut : « la faiblesse des partis politiques italiens, pendant toute leur période d'activité, depuis le Risorgimento (...), a résidé dans (…) ce qu'on pourrait appeler manque de principes, opportunisme, manque de continuité organique, déséquilibre entre tactique et stratégie, etc. »[23]. C'était également le défaut du parti dont il a été membre jusqu'au Congrès de Livourne (janvier 1921), et qu'il a précisément quitté pour cette raison, le PSI. Marxiste, révolutionnaire et italien : Gramsci ne pouvait qu'être conscient du danger d'une dérive opportuniste, et se garder d'une conception de l'historicisme qui la rendait possible.

3) Pour un historicisme vertébré

Tant pour des raisons théoriques que politiques, Gramsci est donc amené à dépasser le *continuisme historique*[24] des philosophies néo-idéalistes. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, ces dernières sapent tout fondement pour une véritable périodisation, et conçoivent implicitement le cours de l'histoire comme une multiplicité de faits qu'il ne s'agit pas de comprendre par leurs liens réciproques mais comme différents produits ou expressions de l'Esprit, une identité étant établie entre l'Esprit éternel et l'histoire, entre le rationnel (spirituel) et le réel (historique). Dans la mesure où l'Esprit n'est en certain sens que l'ensemble des faits, ressaisis comme totalité, la raison ne possède pas de critères lui permettant d'évaluer le cours historique, et est bien plutôt contrainte de se conformer, et de conformer les principes théoriques et pratiques, à la situation historique immédiate. Tout est pris dans le flux du devenir historique et soumis à la mutabilité universelle ; et tout ce qui arrive reçoit l'onction de l'Esprit. Chaque élément du processus historique doit être appréhendé dans sa singularité, et est donc parfaitement imprévisible : le continuisme historique équivaut à un discontinuisme absolu. Comme le remarque

23 C3, §119, pp. 329-330 [août-septembre 1930].

24 Francesca Izzo considère que les lectures de Gramsci proposées dans les années 1950 et 1960, qui l'inscrivaient fréquemment dans la tradition néo-idéaliste, liaient d'une manière erronée son historicisme à une « conception empirico-continuiste de la processualité historique » (Izzo, Francesca, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Rome, Carocci, 2009, p. 166).

Gramsci à propos des thèses de Croce,

> si les faits sociaux sont imprévisibles et si le concept de prévision lui-même n'est qu'un mot (…) il ne reste plus qu'à résoudre, au coup par coup et suivant des critères immédiats, les problèmes pratiques particuliers posés par le développement historique (...) et dans ces conditions l'opportunisme est la seule ligne politique possible.[25]

Cet historicisme pur, indissociablement continuiste et discontinuiste dans la mesure où il est aveugle aux époques concrètes, n'est donc que l'aspect de l'opportunisme. Comme nous l'avons vu[26], Gramsci établissait une identité similaire entre l'actualisme et l'empirisme[27], et qu'il considérait également que la pensée gentilienne aboutissait à un opportunisme politique[28].

Il faut donc faire droit au « caractère "structuré", "vertébré" de l'histoire de Gramsci, qui n'est pas mesurable avec le temps historique implicite dans les historiographies de matrice idéaliste »[29]. L'idée de trouver la « colonne vertébrale » des phénomènes socio-historiques auxquels on est confronté, afin d'acquérir des éléments d'analyses et des principes d'action relativement stables est explicite dans les *Cahiers de prison*. Gramsci recherche ainsi dans les « forces matérielles de production » le « squelette » (*scheletro*) du devenir historique[30]. Il critique Croce parce que son œuvre d'historien éthico-politique[31] « représente des "personnages" désossés, sans squelette, des chairs flasques et tombantes même sous le fard des Vénus littéraires de l'écrivain »[32]. Il déplore également

> le caractère rudimentaire des vieux partis politiques, l'empirisme immédiat de toute action constructive (y compris celle de l'État), l'absence dans la vie italienne de tout *mouvement « vertébré »*[33] possédant ses propres capacités de développement permanent et continu (…), le manque de perspective historique dans les programmes de parti, d'une perspective construite « scientifiquement » c'est-à-dire avec sérieux et scrupule, fondant sur tout le passé les buts à atteindre dans l'avenir et à proposer au peuple comme une nécessité à laquelle il doit collaborer consciemment.[34]

Pour dépasser le caractère informe de la politique italienne, l'absence de continuité et de cohérence stratégique et principielle de la part des différents acteurs collectifs en jeu, il est nécessaire d'élaborer une conception vertébrée du cours historique, faire la part de l'essentiel et de l'inessentiel. Autrement dit, il faut savoir distinguer entre ce qui constituent les traits décisifs d'une époque, qui ne pourront être transformés que par un bouleversement historique radical

25 C13, §1, p. 355 [mai 1932 – novembre 1933].
26 Voir chapitre 1) II) 3).
27 C6, §85, p. 78 [mars 1931].
28 C13, §40, p. 447 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q1, §87, p. 88 [février-mars 1930].
29 De Giovanni, Biagio, « Crisi organica e Stato in Gramsci », in Ferri F. (dir.), *Politica e storia in Gramsci*, Rome, Editori Riuniti, 1977, tome 1, p. 223.
30 C11, §30, p. 240 [juillet-août 1932]. Le terme italien « *scheletro* » y est traduit par « canevas ».
31 Voir chapitre 5) IV) 1).
32 C10 I §13, p. 44.
33 Nous soulignons.
34 C19, §5, pp. 36-7 [juillet-août 1934 – février 1935].
Dans la même veine, il déclare que les « forces matérielles de production sont l'élément le moins variable du développement historique » et, pour cette raison, permettent « la reconstruction d'un canevas [littéralement : squelette] solide du devenir historique » (C11, §30, p. 240 [juillet-août 1932]).

– éventuellement une révolution –, et ceux qui pourront varier sans remettre en cause la logique d'ensemble de la totalité socio-historique en question.

4) Le réel, le rationnel et l'anachronique

Pour contrer l'usage néo-idéaliste de la thèse hégélienne de l'identité du rationnel et du réel, Gramsci semble reprendre l'interprétation qu'en donne Engels dans les premières pages de *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*[35] :

> Aucune thèse philosophique ne s'est autant attiré la reconnaissance de gouvernements bornés et la colère de libéraux non moins bornés que la thèse fameuse de Hegel: « Tout ce qui est réel (*wirklich*) est rationnel, et tout ce qui est rationnel est réel ». N'était-ce pas, manifestement, la sanctification de tout ce qui existe (...) ? Or, chez Hegel, tout ce qui existe n'est nullement réel (*wirklich*) d'emblée. L'attribut de la réalité ne s'applique chez lui qu'à ce qui est en même temps nécessaire ; « la réalité dans son déploiement s'avère être la nécessité » ; c'est pourquoi il ne considère pas non plus d'emblée comme réelle n'importe quelle mesure gouvernementale (...). Mais ce qui est nécessaire s'avère en dernière instance également rationnel. (...) La réalité n'est aucunement, d'après Hegel, un attribut qui revient de droit en toutes circonstances et en tout temps à un état de choses social ou politique donné. Tout au contraire. La République romaine était réelle, mais l'Empire romain qui la supplanta ne l'était pas moins. La monarchie française de 1789 était devenue si irréelle, c'est-à-dire si dénuée de toute nécessité, si irrationnelle, qu'elle dut être nécessairement abolie par la grande Révolution dont Hegel parle toujours avec le plus grand enthousiasme. Ici la monarchie était par conséquent l'irréel et la Révolution le réel.[36]

Lu ainsi, Hegel échappe à l'écueil de l'historicisme néo-idéaliste, en ce qu'il se donne les moyens de distinguer les lignes de forces et les traits fondamentaux des différentes époques. La persistance de certains phénomènes superficiels ne nous contraint pas à les reconnaître comme légitimes. Au contraire, ils peuvent être d'autant plus légitimement condamnés qu'ils s'avèrent en contradiction avec les mouvements historiques profonds, avec ce qui est réellement nécessaire à une époque donnée. En un mot, on peut acter l'irrationalité de certains phénomènes socio-historiques si l'on reconnaît qu'ils ont perdu leur vitalité historique, et que s'ils survivent c'est d'une manière fantomatique, dans la mesure où leur disparition est annoncée par la capacité expansive d'acteurs antagonistes. Ainsi, en 1789, la révolution a actualisé le dépassement de la monarchie, dont la réalité était déjà moins intense que celle des forces qui la niaient[37].

35 Gramsci fait explicitement référence à ce passage, à propos de la rationalité des conceptions du monde passées, en C11, §18, p. 215 [juillet-août 1932], texte A en C8, §219, p. 388 [mars 1932].

36 Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* [1886], Paris, Éditions sociales, 1980, éd. bilingue, pp. 9-11. Engels poursuit encore ainsi : « Et ainsi, au cours du développement, tout ce qui précédemment était réel devient irréel, perd sa nécessité, son droit à l'existence, son caractère rationnel ; à la réalité mourante se substitue une réalité nouvelle et viable, d'une manière pacifique, si l'ancien état de choses est assez raisonnable pour mourir sans résistance, violente s'il se regimbe contre cette nécessité. Et ainsi la thèse de Hegel se tourne, par le jeu de la dialectique hégélienne elle-même, en son contraire : tout ce qui est réel dans le domaine de l'histoire humaine devient, avec le temps, irrationnel, est donc déjà par destination irrationnel, entaché d'avance d'irrationalité : et tout ce qui est rationnel dans la tête des hommes est destiné à devenir réel, aussi en contradiction que cela puisse être avec la réalité apparemment existante. La thèse de la rationalité de tout le réel se résout, selon toutes les règles de la dialectique hégélienne, en cette autre : Tout ce qui existe mérite de périr ».

37 Nous verrons que l'interprétation de la Grande Révolution par Gramsci est elle aussi en accord avec la

Notons que cette conception exigeante du « réel » (ou de l'« effectif », selon les traductions) vient directement de Hegel lui-même[38], et de la Préface aux *Principes de la philosophie du droit*[39]. Le philosophe allemand distingue en effet entre « Realität », l'ensemble des faits, de l'empirique, de ce qui arrive dans le temps et l'espace, et « Wirklichkeit », l'effectif, « ce qui, du réel, peut être pensé comme rendant raison de soi »[40]. En outre, l'identité du rationnel et de l'effectif n'est pas immédiate : « il y a mouvement, acheminement, acclimatation plus ou moins ardue »[41]. L'identité entre ces deux termes doit donc être pensée comme une tendance, un devenir historique, qui peut éventuellement passer par des événements aussi violents que des révolutions.

Dès lors, l'identité entre réel et rationnel ne signifie en rien l'acceptation a-critique de tout donné, sur un mode empiriste-opportuniste. Au contraire, elle constitue plutôt un axiome permettant de dégager des critères d'évaluation théoriques et pratiques *immanents* au processus historique lui-même. S'interdire d'imposer des principes abstraits et formels – qu'ils soient politiques ou moraux – à l'histoire humaine n'implique pas de succomber au scepticisme et au relativisme. Il est en effet possible de déterminer les *tendances* fondamentales de l'époque, les forces sociales les plus vives et capables d'expansion pour pouvoir, en se guidant sur ces nouveaux critères, entreprendre les actions qui leur donnent la plus grande intensité. Bien entendu, Gramsci reconnaît que

> penser une affirmation philosophique comme vraie dans une période historique déterminée, c'est-à-dire comme expression nécessaire et inséparable d'une action historique déterminée, d'une *praxis* déterminée, mais qui se voit dépassée et « rendue vaine » dans une période postérieure, et cela sans tomber pour autant dans le scepticisme et le relativisme moral et idéologique, c'est-à-dire concevoir la philosophie comme historicité, est une opération mentale quelque peu ardue et difficile[42].

Il s'agit pourtant d'une exigence essentielle à la philosophie de la *praxis*, si bien que les auteurs marxistes qui, comme Boukharine, abandonnent la perspective historiciste par paresse intellectuelle et se réfugient dans un déterminisme économiste et objectiviste, nuisent à la cause qui est la leur. Par-delà le marxisme de la IIe internationale comme l'historicisme néo-idéaliste, il faut donc revenir aux fondateurs de la philosophie de la *praxis*, Marx et Engels, et à Hegel lui-même, qui a su chercher les critères théorico-pratiques dans l'immanence du cours de l'histoire :

> Hegel est ainsi le véritable fondateur de l'immanentisme : le concept de la valeur unitaire du monde dans son déroulement concret, est consacré par la doctrine de l'identité du réel et du rationnel ; de même dans la critique du *sollen* abstrait on trouve l'expression typique de l'antithèse

conception d'Engels. Voir chapitres 5) IV) 1) et 6) I) 4).

38 Une mise en regard de ces réflexions de Gramsci, Engels et Hegel est également proposée par Alberto Burgio, dans *Gramsci. Il sistema in movimento*, Rome, DeriveApprodi, 2014, p. 116.

39 « Ce qui est rationnel est effectif [*Wirklich*] ; et ce qui est effectif est rationnel » (HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit* [1820], Paris, PUF, 2013, p. 129).

40 KERVÉGAN, Jean-François, « L'institution de la liberté », présentation de HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, p. 19.

41 *Idem.*

42 C8, §174, p. 357 [novembre 1931], repris en C11, §14, p. 200 [juillet-août 1932]. Sur la difficulté de cette « opération mentale », voir également C10 II §40, p. 93 [juin-août 1932].

> de toute négation de cette unité et de toute position hypostatique de l'idéal dans une sphère qui transcende sa réalisation effective. De ce point de vue, pour la première fois, la valeur de la réalité s'identifie absolument à celle de son histoire : ainsi la base fondamentale de tout l'historicisme-moderne se trouve aussi dans l'immanence hégélienne.[43]

Les faits seront condamnés par le jugement historique s'ils ne correspondront pas aux traits et mouvements fondamentaux de l'époque. Le terme utilisé le plus fréquemment par Gramsci pour désigner cela est celui d'« anachronique »[44]. Plus que des anticipations utopiques de temps à venir, ce sont surtout les survivances d'époques passées, refusant de mourir, qui sont rejetées en étant catégorisées ainsi. Ce terme est parfois employé assez classiquement pour parler d'une théorie qui traite d'une autre époque à partir des critères de la sienne, certaines critiques de Marx[45] ou les interprétations démocratiques de Machiavel[46] par exemple. Telle est aussi l'erreur des théoriciens non historicistes qui condamnent les conceptions du monde passées non parce qu'elles sont périmées mais parce qu'elles auraient été fausses de toute éternité[47]. Le terme est également appliqué plus largement, à des courants culturels (le nationalisme en Italie[48]) ou des types de pratiques politiques (les dirigeants politiques traditionnels[49]) qui sont dépassés par le processus historique, et ne sont plus adaptés à la phase en cours. Mais le sens le plus proprement gramscien de ce terme implique, outre la simple inadaptation, la résistance active face aux temps nouveaux, et à leur dépassement. Les éléments anachroniques les plus dangereux sont ceux qui refusent de se laisser emporter par le courant de l'histoire, et suivent leur logique propre en se séparant abstraitement du reste de la totalité socio-historique. Gramsci considère ainsi que l'

> une des questions les plus importantes concernant le parti politique [est celle de] sa capacité à réagir contre l'esprit de routine, contre les tendances à se momifier et à devenir anachronique. Les partis naissent et se constituent en organisations pour diriger la situation dans des moments historiquement vitaux pour leurs classes ; mais ils ne savent pas toujours s'adapter aux tâches nouvelles et aux époques nouvelles, ils ne savent pas toujours se développer parallèlement au développement des rapports globaux de force (et donc à la position relative de leurs classes) dans le pays concerné ou dans le domaine international.[50]

Les partis peuvent faire preuve de *tempismo* (« sens de l'époque »)[51] afin d'échapper au « processus d'"anachronisation" »[52] qui menace tout type d'organisation. Notons que ce danger vient en

43 C10 II §4, p. 49 [première moitié d'avril 1932].

44 Gramsci emploie fréquemment cette expression, qui apparaît dans près d'une trentaine de notes des Cahiers : C3, §149 ; C4, §16 ; C7, §77 ; C8, §219, p. 388 ; C9, §23 ; C9, §127, p. 497, repris en C19, §5, p. 40 ; C10, §5 ; C10 I §25, p. 26 ; C10, §61 ; C11 Avertissement ; C11, §12 ; C11, §37 ; C12, §1, p. 328 ; C12, §2 ; C13, §7 ; C13, §23 ; C13, §25 ; C14, §4 ; C14, §7 ; C14 §25 ; C14, §68 ; C14, §69 ; C16, §9 ; C16, §12 ; C16 §13 ; C22, §2 ; C23, §3 ; C23, §39.

45 C10 I § 5, p. 26 [mi-avril – mi-mai 1932].

46 C13, §25, p. 414 [mai 1932 – novembre 1933].

47 C8, §219, p. 388 [mai 1932]. Ce texte A est repris et réécrit en C11, §18 [juillet-août 1932], mais sans que le terme « anachronique » apparaisse.

48 C19, §5, p. 40 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en C9, §127, p. 497 [septembre-novembre 1932].

49 C12, §1, p. 328 [mai-juin 1932].

50 C13, §23, p. 401 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C7, §77, p. 224 [décembre 1931].

51 C7, §77 p. 224 [décembre 1931].

52 C7, §77 p. 225 [décembre 1931].

premier lieu de la bureaucratie, qui tend constamment à « constituer un corps solidaire, qui existe pour lui-même et se sent indépendant de la masse »[53].

La prégnance de cette idée chez Gramsci est également attestée par son emploi relativement fréquent de deux métaphores, qui recoupent partiellement ce sens spécifique du terme « anachronique ». Il s'agit des images de la « fossilisation »[54] et de la « momification »[55]. La première renvoie à un vestige sans vie du passé, qui persiste à une époque ultérieure, la seconde y ajoutant implicitement l'idée d'une résistance volontaire. Dans les deux cas, ce sont les couches sociales liées à des organisations bureaucratisées (certains partis, Église catholique[56], etc.) ou très hiérarchisées (état major[57], castes militaires[58], etc.) qui seront considérées comme les porteuses de ce mouvement d'abstraction d'une partie par rapport au tout social, et du décalage anachronique qui en est le corrélat. En d'autres termes, les coupables devront tout d'abord être recherchés chez les « intellectuels traditionnels », dans le sens le plus large que l'on puisse donner à cette expression. Contrairement aux « intellectuels organiques », ces intellectuels refusent en effet d'être « organiquement » liés à un groupe social « essentiel », dont la prééminence caractérise une époque[59]. Ils conçoivent au contraire leurs activités comme anhistoriques, dans la mesure où c'est envers les intellectuels passés qu'ils ressentent une véritable solidarité :

> Comme ces diverses catégories d'intellectuels traditionnels éprouvent avec un « esprit de corps » le sentiment de leur continuité historique ininterrompue[60] et de leur « qualification », ils se posent

53 C13, §23, p. 401 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C7, §77, p. 224 [décembre 1931].

54 Ce terme apparaît dans 15 notes des Cahiers (C1, §73 ; C1, §133 ; C2, §121 ; C5, §23 ; C6, §208 ; C10, §41 ; C11, §12 ; C11, §16 : C12, §1 ; C12, §2 ; C13, §37 ; C14, §41 ; C22, §2 ; C23, §40 ; C27, §1).

55 Que l'on retrouve dans 10 notes (C4, §52 ; C7, §77; C8, §28 ; C13, §23 ; C14, §47 ; C15, §61 ; C16, §9 ; 20, §4 ; C22, §12 ; C28, §17).
Le terme de « momification » a été étudié précisément par Robert Jackson, notamment dans l'article « Subalternity and the Mummification of Culture in Gramsci's "Prison Notebooks" », *International Gramsci Journal*, Vol. 2, n° 1 (Egemonico/subalterno), pp. 201-225.
Notons que l'on trouve parfois cette expression chez Croce. Elle est par exemple appliquée à la conception objectiviste de la nature, qui oublie qu'elle est également un produit de l'Esprit, et a donc une histoire : « Jusque dans l'histoire dite "humaine" on a une "histoire naturelle", et l'histoire dite "naturelle" a été une fois, elle aussi, "histoire humaine", c'est-à-dire spirituelle, même si elle nous semble momifiée et mécanique, aujourd'hui, à nous qui nous en sommes tant éloignés et la regardons sommairement, du dehors, comme avec des yeux d'étranger » (Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie*, Genève, Droz, 1968, p. 89).

56 Par exemple : « la Révolution française (Réforme libérale-démocratique) qui contraint l'Église à se raidir plus encore, et à se momifier en un organisme absolutiste et formaliste dont le pape est le chef nominal » (20, §4, p. 134 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935]). Sur le caractère anachronique (et plus spécifiquement anti-moderne) de l'Église catholique, voir chapitre 7) II) 6).

57 C1, §133, p. 120 [février-mars 1930].

58 À propos de l'Amérique latine, Gramsci parle du clergé et de la caste militaire comme de « deux catégories d'intellectuels fossilisés dans la forme que leur a donnée la mère patrie européenne » (C12, §1, p. 324 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 482 [novembre 1930]). Voir note 219 du chapitre 7.

59 « Tout groupe social "essentiel" ayant émergé dans l'histoire à partir de la structure économique précédente et comme expression d'un de ses développements (de cette structure) a trouvé (…) des catégories sociales préexistantes qui, même, apparaissent comme les représentants d'une continuité historique n'ayant pas été interrompue », les intellectuels traditionnels dont, comme Gramsci le précise par la suite, les « ecclésiastiques » – intellectuels qui étaient pourtant originellement liés d'une manière organique à l'aristocratie – constituent le paradigme (C12, §1, p. 310 [texte A en Q4, §49, p. 475]).

60 On retrouve donc chez les intellectuels traditionnels le continuisme qui caractérise également l'historicisme néo-idéaliste. En un sens, celui-ci est une conception du monde parfaitement adaptée aux intellectuels traditionnels.

comme autonomes et indépendants du groupe social dominant.[61]

L'abstraction et l'autonomisation de ces intellectuels traditionnels à l'égard de la totalité socio-historique où ils sont situés ne sont pas sans effet sur cette même totalité[62]. Les intellectuels traditionnels, les partis et les organisations suivant une logique endogène, les bureaucraties de toutes sortes, etc. font partie de la totalité sociale, sont pris dans le réseau de rapports sociaux qui la définissent, subissent l'influence de certains acteurs, et en influencent d'autres à leur tour. Plus précisément, ils voilent le conflit de classe, et contribuent ainsi au maintien de la domination : c'est en se vivant comme détachés de la classe dominante que les intellectuels traditionnels lui sont utiles.

D'un côté, certains faits sociaux se présentent comme anachroniques, et donc comme à la fois irrationnels et dotés d'une faible réalité ou effectivité. De l'autre, ils font bel et bien partie de la totalité sociale, ne s'exceptent pas de l'immanence du cours historique, et contribuent en partie à la définition de leur époque, en particulier lorsqu'ils jouent un rôle social fondamental pour conserver le régime politique ou l'organisation socio-économique en place. Gramsci est bien conscient de ce paradoxe ou, plus exactement, de cette dialectique entre le rationnel et l'irrationnel, à la fois unis et séparés, identiques et différents :

> On oublie souvent (…) que dans chaque instant de l'histoire en devenir il y a lutte entre le rationnel et l'irrationnel. Entendons par irrationnel ce qui ne triomphera pas en dernière analyse, ce qui ne deviendra jamais histoire effective, mais qui en réalité est rationnel lui aussi parce qu'il est nécessairement lié au rationnel, et qu'il est un moment dont il faut tenir compte (…). Seule la lutte, avec son résultat, et même pas avec son résultat immédiat, mais avec celui qui s'exprime dans une victoire permanente, dira ce qui est rationnel ou irrationnel, c'est-à-dire ce qui est "digne" de vaincre parce qu'il continue, à sa façon, et dépasse le passé.[63]

Il est donc difficile de déterminer avant le déroulement des faits, ce qui de la réalité actuelle va triompher et va constituer la base d'une nouvelle époque. Cette difficulté ne vient vraisemblablement pas uniquement de l'insuffisance de nos connaissances, mais également de la contingence du cours historique lui-même. Nous reviendrons sur ce problème plus loin[64]. Dans certains cas il est possible de déterminer que des éléments anachroniques, ou relevant d'entreprises arbitraires, sont véritablement irrationnels et ne pourront pas triompher d'une manière définitive, ni donner lieu à une véritable innovation historique. Il n'en reste pas moins

---

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il est très malléable et peut s'adapter et légitimer différents types de régimes politiques (le régime libéral avec Croce, le fascisme avec Gentile). Gramsci l'affirme explicitement : on peut facilement rattacher à cette position prise par l'ensemble social des intellectuels la philosophie idéaliste tout entière, qu'on peut définir comme l'expression de cette utopie sociale en vertu de laquelle les intellectuels se croient "indépendants", autonomes, investis de caractères qui leur sont propres, etc. » (C12, §1, p. 311 [texte A en Q4, §49, p. 475]). Sur le lien entre idéalisme, intellectuels traditionnels et révolution passive, voir chapitre 6) II) 3) et 4).

61 *Idem.*

62 « Cette auto-position n'est pas sans avoir des conséquences dans le domaine idéologique et politique, conséquences d'une grande portée » (*idem.*).

63 C6, §10, p. 17 [novembre-décembre 1930].

64 Voir *infra*, II) 6).

qu'ils sont à comprendre dans leur unité avec le « rationnel ».

Gramsci effectue donc une distinction, au sein du cours historique entre des logiques et des éléments nécessaires ou, pourrait-on dire, structurels, qui définissent des époques, et des éléments accidentels ou conjoncturels, qui peuvent s'avérer irrationnels. Pourtant, l'immanentisme de Gramsci s'oppose au dualisme strict de l'essentiel et de l'inessentiel, et son historicisme implique que toute réalité est historique et qu'il est donc impossible d'exclure des éléments de notre saisie rationnelle de l'histoire, sous prétexte qu'ils ne seraient pas en adéquation avec leur époque. Autrement dit, la difficulté est de concevoir un historicisme vertébré ou structurel, c'est-à-dire un historicisme qui parvienne à faire droit à la différence – entre époques distinctes, entre le profond et le superficiel, entre le rationnel et l'irrationnel – sans pour autant abolir l'unité du processus. Un ensemble de couples théoriques émaillant les *Cahiers de prison*, qui entrent en résonances mutuelles, permettent d'éclairer sous des lumières nouvelles cette dialectique complexe, et d'affronter les difficultés qui lui sont liées, sans nécessairement les résoudre.

II) Les couples dialectiques de l'historicisme vertébré

1) Faire époque et durer

Afin de penser l'irruption d'un d'un réel véritablement nouveau, Gramsci doit le distinguer de la simple perpétuation de l'état de choses existant, quand bien même s'accomplirait-il sous des formes nouvelles[65]. Il s'interroge ainsi, à plusieurs reprises, sur la capacité de certains phénomènes socio-historiques à « faire époque » (« *fare epoca* »). Il le fait en premier lieu à propos de « l'idée de progrès », ou plus exactement de la croyance à une échelle de masse en cette idée, qui naît et se diffuse à la suite des grandes découvertes scientifiques et du succès qu'elles ont garanti aux efforts humains de maîtrise de la nature[66]. Il semble que la naissance de cette idée corresponde à une véritable innovation historique, dans la mesure où elle est à la fois un élément et l'indice de l'entrée dans l'ère moderne. L'expression est reprise ensuite à propos de l'affaire Dreyfus qui, même si elle constitue une victoire de forces politiques progressistes, ne fait pas pour autant époque dans la mesure où elle consiste principalement en une reconfiguration du

65 Sur ce point, nous nous inspirons des réflexions présentées par Alberto Burgio (*Gramsci storico. Una lettura dei « Quaderni del carcere »*, Rome/Bari, Laterza, 2013, pp. 18-21 ; *Gramsci. Il sistema in movimento, op. cit.*, pp. 112-118).

66 « Comment l'idée de progrès est-elle née ? Est-ce que cette naissance représente un événement culturel fondamental, qui fait époque (*tale da fare epoca*) » (C10 II §48, p. 134 [décembre 1932]). Nous modifions la traduction, qui rendait « *tale da fare epoca* » par « marquant une date ». Pour une analyse plus développée sur ce point, voir chapitre 7) II) 3).

pouvoir des classes dominantes[67]. Il pose également la question à propos de l'américanisme[68] : bien qu'il ne donne pas une réponse unilatérale et explicite par la suite, il semble cependant nier que les phénomènes regroupés sous ce terme possèdent la capacité de produire une rupture historique de fond[69].

Suite à une discussion portant vraisemblablement sur la dictature du prolétariat en URSS, il précise

> qu'il faut soigneusement exclure toute apparence (…) d'appui aux tendances « absolutistes » et on peut obtenir cela en insistant sur le caractère « transitoire » (au sens qu'il ne fait pas date (*non fa epoca*), non pas au sens du « peu de durée ») du phénomène.

Il poursuit en insistant sur la distinction entre ces deux concepts :

> À ce propos il faut noter comment on confond trop souvent « ne pas faire date » avec le peu de durée « temporelle » ; on peut « durer » longtemps, relativement, et ne pas « faire date » ; les forces de viscosité de certains régimes sont souvent insoupçonnés, surtout si ceux-ci sont « forts » de la faiblesse des autres.[70]

Alberto Burgio propose le commentaire suivant de ces réflexions gramsciennes :

> L'opposition entre « faire époque » et simplement « durer » reflète une double structure de la temporalité historique. La *durée* est la modalité de déroulement d'un temps inerte, pure quantité que l'on peut mesurer adéquatement en termes chronologiques. (…) *Faire époque* implique précisément de briser ce *continuum*. Ce qui peut le rompre est l'irruption d'une forme historique nouvelle qui – s'étant déjà développée au sein de la précédente – survient pour *remplir* [le temps vide de] la durée en la bouleversant (ou avec un processus) qui modifie le rythme, l'intensité, la direction du mouvement historique, en lui imprimant une accélération en tranchant dans le sens du progrès.[71]

Nous pouvons noter, après Peter Thomas et Michele Filippini, une certaine similarité entre cette conception de le discontinuité historique comme irruption d'une nouveauté radicale et la notion benjaminienne de *Jetztzeit*, ce temps plein de l'à-présent qui brise la continuité vide de l'évolution linéaire, que nous avons évoquée en introduction[72].

Les types de société auxquels les véritables événements historiques (comme la Révolution française ou la Révolution de 1917) ont donné naissance peuvent certes périr, et donc ne pas « durer ». Ces événements, ou séries d'événements, font cependant « époque », dans la mesure où ils correspondent à l'émergence de principes et de logiques socio-politiques radicalement

---

67 « Ces mouvements peuvent avoir, eux aussi, un contenu relativement "progressiste", dans la mesure où ils indiquent qu'il y avait dans la vieille société des forces latentes au travail, que les anciens dirigeants n'ont pas su exploiter, même si ce sont des forces "marginales", mais pas absolument progressistes dans la mesure où elles ne peuvent pas "faire époque" (*fare epoca*) » (C14, §23, p. 39 [janvier 1933]). Nous modifions la traduction française, qui rendait « *fare epoca* » par « faire date ».

68 « Savoir si l'américanisme pourrait constituer une "époque" historique, c'est-à-dire s'il pourrait déterminer un type de développement graduel analogue à celui des "révolutions passives" du siècle dernier, que nous avons examinées ailleurs, ou si au contraire il ne représente qu'une accumulation fragmentaire d'éléments destinés à provoquer une "explosion", c'est-à-dire un bouleversement de type français » (C22, §1, p. 178 [seconde moitié de 1934]).

69 Voir chapitre 8) I) 4).

70 C14, §76, p. 98 [mars 1935]. Voir chapitre 8) II) 4).

71 Burgio, Alberto, *Gramsci. Il sistema in movimento*, *op. cit.*, pp. 114-5.

72 Voir Thomas, Peter D., *The Gramscian moment. Philosophy : Hegemony and Marxism*, Leiden/Boston, Brill, 2009, pp. 152-3, et Filippini, Michele, *Using Gramsci. A New Approach*, Londres, Pluto Press, 2017, pp. 118-9.

nouvelles. Ils redéfinissent en profondeur les modalités d'agencement du tout social, et donnent lieu à la formation de blocs historiques[73] qualitativement différents. À l'inverse, les différentes reconfigurations des blocs historiques capitalistes – l'américanisme ou le fascisme par exemple – consistent en définitive (et cela malgré la très grande complexité de ces phénomènes[74]) en des ajustements qui permettent à ces régimes « visqueux » de survivre plus longtemps. Or, cette perpétuation quantitative ne fait que réitérer sous des formes nouvelles les mêmes contradictions et les mêmes problèmes fondamentaux. Il semble logiquement possible que de fausses solutions de ce type puissent « durer » sur de très longues périodes, voire indéfiniment. Dans ce cas on assiste à une désarticulation entre l'effectif-rationnel (le dépassement des contradictions sociales) et l'existant-empirique (la conservation de l'état de chose en place). L'un des concepts permettant de penser cette tension entre époque et durée est celui de crise, dans la mesure où la crise « consiste justement dans le fait que l'ancien meurt » – mais ne veut pas disparaître, pourrait-on ajouter – « et que le nouveau ne peut pas naître »[75].

2) Mouvements organiques et mouvements conjoncturels

Afin de penser la possibilité de décalages entre différents niveaux de la réalité sociale, de caractériser adéquatement les tendances de fond du processus historique, et d'ancrer sur elles une *praxis* historiciste mais non opportuniste, Gramsci propose une distinction entre deux types de phénomènes ou de *mouvements* historiques :

> Il convient de distinguer les mouvements organiques (relativement permanents) des mouvements qu'on peut appeler de conjoncture (et qui se présentent comme occasionnels, immédiats, presque accidentels). Les phénomènes de conjoncture sont certes dépendants, eux aussi, de mouvements organiques, mais leur signification n'est pas d'une grande portée historique.[76]

Le terme « organique » correspond à l'une des acceptions de la notion de nécessité[77] présente dans les *Cahiers de prison* (la nécessité comprise à partir de « l'ensemble complexe de relations qui rend compte du processus historique dans son ensemble, mais pas nécessairement de tout ce qui arrive dans une société »[78]), qui laisse subsister un grand nombre de faits contingents, de « mouvements occasionnels », d'« idéologies arbitraires », de croyances irrationnelles, d'erreurs de la part de certains acteurs[79], etc. Elle implique de même l'idée de rationalité, du moins dans le

73 Voir chapitre 5) IV) 1) et 3).

74 Voir chapitre 8) I) et II).

75 C3, §34, p. 283 [juin-juillet 1930]. Sur la notion de crise chez Gramsci, et son rôle dans sa pratique de l'histoire et de la périodisation, voir chapitre 6) III).

76 C13, §17, pp. 376-7 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 455 [octobre 1930].

77 Voir *infra* 8) pour une acception de la notion de nécessité qui ne recoupe pas exactement celle-ci.

78 Morera, Esteve, *Gramsci's Historicism. A Realist Interpretation*, Londres/New York, Routledge, 1990, p. 38.

79 « Un acte politique donné peut avoir été une erreur de calcul de la part des dirigeants des classes dominantes, erreur que le processus historique corrige et dépasse à travers les "crises" parlementaires et gouvernementales des classes dirigeantes : le matérialisme historique mécaniste ne considère pas la possibilité d'erreur mais il

premier de ces deux sens distingués par Morera : « par "rationnel" on entend généralement l'une de ces deux choses : (1) lié à la nécessité historique, ou historiciste ; (2) adéquat à une fin, utile ou fonctionnel »[80]).

La distinction entre organique et occasionnel peut enfin recouper celle entre « faire époque » et « durer ». Ainsi, les crises, qui peuvent durer des dizaines d'années apparaissent lorsque se manifestent des contradictions insurmontables dans la structure (mouvement organique), mais que sur le terrain de l'occasionnel, les forces politiques conservatrices continuent de l'emporter sur les forces progressistes, les seules à même de porter un projet permettant de résoudre la crise en dépassant les contradictions en question[81]. Voici pourquoi l'américanisme, et le fordisme qui en est le cœur, n'ont pas « fait époque »[82]. Il faut en effet appréhender « le fordisme comme ultime tentative s'inscrivant dans le processus par lequel l'industrie cherche à dépasser la loi de la baisse tendancielle du taux de profit »[83]. En cela l'américanisme diffère le passage à ce qui serait une époque véritablement nouvelle, époque qui, on peut le supposer, signifierait une transition à un nouveau mode de production. Même la capacité de l'américanisme à différer non seulement son dépassement, mais la crise elle-même en relançant la productivité, doit être conçue, d'un certain point de vue, comme transitoire.

Gramsci affirme la nécessité de concevoir le « lien dialectique entre les deux ordres de mouvements, et donc entre les deux ordres de recherche » mais il reconnaît qu'il est « difficile à établir exactement »[84]. De ce point de vue, le danger de dualisme au sein du devenir historique semble subsister. Tout porte à croire, en effet, que ce qui ne parvient pas de soi à « faire époque » ne peut réagir sur ces tendances et ces contradictions de fond que de deux manières : soit en accélérant leur résolution, soit en la différant. Les événements ayant lieu sur le « terrain de l'occasionnel » ne paraissent pas en mesure de conduire à une réelle bifurcation historique, de modifier les caractéristiques les plus générales de l'évolution unilinéaire[85] que le processus historique doit suivre. Par exemple, pour l'époque contemporaine, si seule la résolution des

considère chaque acte politique comme déterminé par la structure, de manière immédiate. (…) Le principe de l'"erreur" est complexe : il peut s'agir d'une impulsion individuelle par faute de calcul, mais aussi de la manifestation d'une tentative de groupes ou de groupuscules déterminés visant à prendre l'hégémonie à l'intérieur du groupe dirigeant, tentatives qui peuvent échouer » (C7, §24, p. 189 [février 1931])

80 *Ibid.*, p. 49. Sur la polysémie du terme de « rationalité », voir la conclusion du chapitre 8.

81 « Une crise se produit, qui parfois se prolonge sur des dizaines d'années : cette durée exceptionnelle signifie que dans la structure se sont révélées (sont venues à maturité) des contradictions irrémédiables et que les forces politiques qui travaillent positivement à la conservation et à la défense de la structure elle-même s'efforcent cependant d'y remédier à l'intérieur de certaines limites et de les surmonter » (C13, §17, p. 377 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 455 [octobre 1930]).

82 Sur cette question, voir chapitre 8) I) 4).

83 C22, §1, p. 178 [C22, §1, p. 178 [seconde moitié de 1934].

84 C13, §17, p. 377 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 456 [octobre 1930].

85 Cette expression est notamment utilisée par Kevin Anderson dans *Marx aux antipodes. Nations, ethnicités et sociétés non occidentales* [2010], Paris, Syllepse, 2015. L'auteur considère que Marx est passé progressivement, surtout au cours des années 1850, d'une telle conception à une « théorie multilinéaire de l'histoire », où il prend en compte la possibilité de plusieurs trajectoires historiques alternatives.

contradictions fondamentales du système social (capitaliste en l'occurrence) peut inaugurer une nouvelle époque, alors la nature libérale ou fasciste du régime, ou la mise en œuvre de méthodes de production traditionnelles ou fordistes, semblent secondaires.

En réalité, Gramsci ne s'efforce pas de construire une philosophie de l'histoire unifiée et d'élaborer un grand récit de l'histoire humaine : il ne soutient donc pas l'unilinéarité du cours de l'histoire passée, et on peut tout à fait envisager l'existence de plusieurs manières de dépasser les contradictions fondamentales des époques passées. Par ailleurs, l'échec à actualiser certaines virtualités historiques peut avoir des conséquences de très long terme, bien plus importantes qu'un simple retard du train de l'histoire : la profusion de catégories sociales parasitaires, et l'*absence de dynamisme économique* de la bourgeoisie italienne qui préfère vivre paresseusement de rentes issues de l'exploitation de la paysannerie sont des séquelles laissées par l'incapacité à établir un bloc historique cohérent à partir des germes de capitalisme et de pouvoir politique bourgeois dans l'Italie des Communes[86]. Les conséquences de ces événements continuent à marquer la situation sociale italienne, même après l'unification et le développement du capitalisme, et doivent être pris en compte pour comprendre le fascisme. Comme le montrera le cas de l'époque contemporaine étudié au chapitre 8, Gramsci prend en considération différents critères d'analyse et d'évaluation des configurations socio-historiques, et peut ainsi penser l'originalité radicale de certains phénomènes historiques (fordisme ou fascisme) même lorsqu'ils ne font pas époque, voire leur reconnaître, à certains égards une dimension progressiste[87]. À l'ère du capitalisme avancé, il semble pourtant qu'il n'y ait plus, si l'on cherche à la formuler en termes généraux, qu'une seule manière de véritablement innover historiquement : passer à une nouvelle époque qui dépasse effectivement les contradictions de classe qui déchirent l'humanité, c'est-à-dire mettre en œuvre la « société réglée », le communisme. Il ne s'agit pourtant pas de dire que l'humanité suit un chemin prédéterminé, mais de reconnaître qu'à l'époque contemporaine, celle de l'« actualité de la révolution »[88] et non de son imminence ou de son inévitabilité[89], nous sommes devant le seuil séparant la pré-histoire des êtres humains de leur véritable histoire. Même si les modalités pour traverser ce seuil peuvent être diverses, l'abolition des classes exige un certain nombre d'éléments qu'il serait inévitable de mettre en œuvre. Rien ne garantit le succès de ce projet communiste révolutionnaire[90], et rien n'interdit de penser que l'histoire humaine, plutôt que de dépasser les

86 Voir chapitre 6) II) 2).

87 Voir chapitre 8) I) 4) et II) 4).

88 « Pour Gramsci, l'époque qui commence avec la Première Guerre mondiale reste caractérisée par l'actualité de la révolution » (Izzo, Francesca, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci, op. cit.*, p. 49).
La catégorie « d'actualité de la révolution » est développée par Georg Lukács dans *La Pensée de Lénine* [1924], Paris, Gonthier, 1972.

89 À ce propos, voir Mordenti, Raul, *Gramsci e la rivoluzione necessaria*, Rome, Editori Riuniti, 2007.

90 Comme le remarque Michele Filippini (*Using Gramsci, op. cit.*, p. 51), une seule note de Gramsci considère comme acquise le passage à la « société réglée », c'est-à-dire à une société sans classe. Il s'agit d'une note écrite durant la première phase de rédaction des Cahiers, et elle évoque la période à venir pour mettre l'accent sur la longue

contradictions existantes, donne lieu à la résurgence, sous des formes nouvelles, de contradictions autrefois abolies. Gramsci semble également envisager la possibilité d'une dégénérescence du régime soviétique qui avait pourtant constitué une première étape de l'émancipation des subalternes[91]. Ajoutons que certaines notes des *Cahiers* semblent enfin remettre en cause explicitement un mode de pensée unilinéaire. Par exemple, après souvenu la thèse selon laquelle les différents groupes sociaux ne se trouvent pas tous au même stade de développement intellectuel, notamment à cause de la différence de rythme dans la diffusion des innovations culturelles (« aujourd'hui encore (…) beaucoup sont ptoléméens et non coperniciens »), Gramsci affirme que

> partir du point de vue d'une « seule » ligne de mouvement progressiste selon laquelle toute acquisition nouvelle s'accumule et devient la prémisse de nouvelles acquisitions, est une grave erreur : non seulement les lignes sont multiples, mais il se produit aussi des pas en arrière dans la ligne « la plus » progressiste.[92]

Enfin, rappelons qu'il ne cherche pas à définir les situations historiques par une contradiction simple et essentielle, mais par un entremêlement complexe de contradictions[93].

3) Grande politique et petite politique

Quels que soient les risques de dualisme qu'elle implique, la distinction entre mouvements organiques et mouvements occasionnels constitue aux yeux de Gramsci un critère important pour éviter à la fois le dogmatisme et l'opportunisme. Il écrit que

> l'erreur dans laquelle on tombe souvent dans les analyses historico-politiques consiste à ne pas savoir trouver le juste rapport entre ce qui est organique et ce qui est occasionnel : on en arrive ainsi, ou bien à présenter comme immédiatement agissantes des causes qui n'opèrent au contraire quemédiatement, ou bien à affirmer que les causes immédiates sont les seules causes efficientes.[94]

Il s'agit donc d'appréhender l'occasionnel (tactique) dans la perspective de l'organique (stratégie). Voilà en quoi consiste la *politique* au sens propre : elle s'efforce soit de favoriser l'advenue d'une nouvelle époque, c'est-à-dire de changer qualitativement l'équilibre entre les groupes sociaux, soit de résister à une telle rupture historique. Autrement dit, la politique se définit en premier lieu par son rapport à l'actualisation de possibilités historiques fondamentales. Ce n'est que d'une manière dérivée que l'on peut définir la politique par son rapport à l'État : parce qu'il cristallise et conserve le pouvoir des classes dominantes[95]. Malgré ce que l'équivalence posée par le sens commun entre

---

durée de la transition qui y conduira : « Marx ouvre intellectuellement une époque historique qui probablement durera des siècles, c'est-à-dire jusqu'à la disparition de la Société politique et l'avènement de la Société réglée » (C7, §33, p. 198 [février 1931]).

91 Voir chapitre 8) III) 3).

92 C15, §58, p. 171 [juin-juillet 1933].

93 C13, §17, p. 382 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 458 [octobre 1930]. Voir chapitre 2) II) 1).

94 C13, §17, p. 377 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 456 [octobre 1930].

95 Voir chapitre 5) II) 2) a).

politique, pouvoir et État pourrait laisser penser, l'État ne définit pas essentiellement la politique, ne serait-ce que par ce qu'il faut travailler à sa résorption dans la société civile[96]. C'est évidemment encore moins le cas de l'État existant.

Gramsci distingue entre la politique bien comprise, et une pratique politique d'une nature différente, qui ne s'exerce que sur le « terrain de l'occasionnel », consiste à entrer en compétition pour occuper des positions pré-déterminées de l'appareil étatique (politique et administratif), et se rapproche plus de la gestion de l'ordre existant[97]. Elle n'est pas en rapport au *possible*, mais uniquement au factuel et au donné empirique. Gramsci désigne ce type de politique par les termes de « petite politique » ou « politique d'équilibre, de conservation », et qualifie la première de « grande » ou « haute politique », ou encore de « politique créative »[98]. À ses yeux,

> la grande politique comprend les questions liées à la fondation des nouveaux États, à la lutte pour la destruction, la défense, la conservation de structures organiques économico-sociales déterminées. La petite politique, les questions partielles et quotidiennes qui se posent à l'intérieur d'une structure déjà établie à cause des luttes pour la prééminence entre les diverses fractions d'une même classe politique.[99]

La clarté de la distinction entre ces deux politiques n'est une nécessité que pour les forces réellement progressistes, c'est-à-dire les forces révolutionnaires. En effet, pour qui désire perpétuer l'existant, « c'est (…) de la grande politique que de tenter d'exclure la grande politique de l'intérieur de la sphère de la vie de l'État et de tout réduire à de la petite politique »[100]. Cela ne signifie pas que toutes les petites politiques relèvent de la grande politique conservatrice : Gramsci n'accorde cette dignité qu'aux dirigeants qui ont une réelle vision stratégique, et qui, s'ils font tout pour que rien ne change, le font en connaissance de cause[101]. Quant aux autres, leurs actions ne s'expliquent que par la défense de leurs intérêts immédiats, et par une absence de compréhension et de maîtrise de la situation.

Parmi les praticiens de la « grande politique » évoqués dans les *Cahiers*, les jacobins occupent une place à part et constituent un véritable paradigme aux yeux de Gramsci, d'autant plus qu'il les voit comme les ancêtres des bolcheviks[102]. La Révolution française consiste

96 Voir chapitre 8) III) 2).

97 Dans les termes de Rancière, elle est donc plus proche de la « police » que de la « politique ». Voir notamment *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

98 C15, §72, p. 181 [juillet-septembre 1933].

99 C13, §5, p. 361 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §48, p. 286 [février 1932].

100 *Idem.*

101 Dans la suite du texte, il cite Giolitti en exemple de grande politique conservatrice, dont la meilleure arme est de réduire toute pratique politique à de la « petit politique ».

102 Gramsci a vraisemblablement été profondément influencé par le parallèle entre révolutionnaires russes et français dressé par Albert Mathiez, notamment dans l'article « Le bolchevisme et le jacobinisme » (*Scientia*, XXVII, 1920 ; republié dans MATHEZ, Albert, *Révolution russe et Révolution française*, Paris, éditions Critiques, 2017, pp. 43-57). Ce texte, que Gramsci a fait traduire et publier dans les livraisons du 24 mars et des 4, 8 et 9 août 1921 de l'*Ordine Nuovo*, l'a « converti » au jacobinisme, alors qu'il en faisait une critique acerbe quelques années plus tôt, du fait de son abstraction et de son formalisme, et qu'il l'opposait presque terme à terme à la Révolution russe. Voir PAGGI, Leonardo, « Giacobinismo e società di massa in Gramsci », in SALVADORI M.L. et TRANFAGLIA N. (dir.), *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni*, Florence, La Nuova Italia, 1984, pp. 223-239 ;

indissociablement dans le renversement de l'Ancien régime, dans la création d'un État de type nouveau, dans un nouvel équilibre des classes et dans l'ouverture d'une nouvelle ère de l'histoire humaine. Lorsqu'il affirme que Francesco Crispi ne peut pas à bon droit être qualifié de jacobin, Gramsci défend sa position en affirmant que, à l'inverse des révolutionnaires français, sa faiblesse fut « de faire passer après les *intérêts corporatifs* du petit groupe qui dirigeait les *intérêts historiques de la classe future*, au lieu d'en réveiller les énergies latentes par une réforme agraire »[103]. La grande politique s'appuie sur les mouvements profonds et organiques du devenir historique ; elle concerne les intérêts historiques des classes en lutte, et non les intérêts immédiats des groupes dirigeants, voire des fractions de classe. Le paradoxe semble être que ces intérêts n'existent pas au présent, et qu'on ne peut pas les constater puisqu'on ne les voit pas se manifester dans les faits. En outre, comme Gramsci semble lui-même le reconnaître dans le dernier passage cité, il n'y a pas au temps présent de sujet collectif pour porter, défendre ou énoncer ces intérêts : tout un pan de l'activité politique revient précisément à constituer de tels sujets. Comment construire une pratique politique sur des fondements aussi incertains ? C'est que les mouvements organiques comme les intérêts historiques des classes doivent être conçus comme des tendances, qui ne sont pas encore réalisées, mais qui s'esquissent au présent. L'avenir existe déjà d'une certaine manière – même si un regard superficiel porté sur le donné immédiat le négligera. Il existe en tant possible.

4) Le réel et le possible

Il convient de préciser le sens que Gramsci donne à la notion de possible. Il ne s'agit pas pour lui d'affirmer métaphysiquement que des réalités alternatives à celle existant actuellement sont *logiquement* possibles. Une telle affirmation garantirait peut-être la légitimité de la pensée utopique, si l'on définit l'utopie avec Raymond Ruyer comme « un exercice mental sur les possibles latéraux »[104]. Mais Gramsci critiques les utopies, soit parce qu'elles réconcilient illusoirement les contradictions qui définissent la vie sociale, soit parce qu'elles figent le devenir historique, soit parce qu'elles imaginent un autre monde sans concevoir les moyens de sa réalisation. Il faut plutôt penser les possibilités comme inhérentes au processus historique. Ce dernier est certes ouvert à la *praxis* humaine, mais cette ouverture est limitée et déterminée, tout n'étant pas toujours possible. Notons que sur cette question, Gramsci a rompu avec ce qu'il exposait dans certains textes de jeunesse, qui laissaient transparaître une conception du possible

Medici, Rita, « Giacobinismo », in Frosini F. et Liguori G. (dir.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei « Quaderni del carcere »*, Rome, Carocci, 2004, pp. 114-115, et Medici, Rita, « Giacobinismo », in Liguori G. et Voza P. (dir.), *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, Rome, Carocci, 2009, p. 351.

103 C6, §89, p. 85 [mars-août 1931]. Nous soulignons.

104 Ruyer, Raymond, *L'utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950, p. 9.

sans limite[105] : il écrivait par exemple que les bolcheviks parvenaient à faire preuve d'une détermination et d'une énergie révolutionnaires remarquables parce qu'« ils veulent le socialisme *tout entier* », et parce qu'ils « sont persuadés qu'il est à tout moment possible de réaliser le socialisme »[106].

Dans la mesure où ils sont déterminés et limités par la réalité historique concrète, on peut affirmer que les possibles existent bien *réellement* dans le présent. Ce possible historique, cet à-venir « en germe »[107], virtuel, dont la réalisation pleine n'est certes jamais garantie, contribue à la définition de chaque situation historique[108]. Comme l'écrit Gramsci en termes généraux, « la possibilité n'est pas la réalité, mais elle est aussi une réalité : que l'homme puisse ou ne puisse pas faire une chose donnée, est important pour évaluer ce que l'on fait réellement »[109]. Concevoir les possibles comme inhérents et constitutifs des différentes situations historiques est un nouveau moyen pour Gramsci de contrecarrer ses adversaires théoriques : les déterministes-nécessitaristes d'un côté ; les historicistes-opportunistes de l'autre. Les premiers, auxquels s'apparentent malgré leurs différences Bordiga et Boukharine, appréhendent le processus historique comme totalement déterminé. Ils abolissent en cela l'écart entre le présent et l'avenir[110] et entre le réel et le possible, dans la mesure où il est impossible qu'advienne autre chose que ce qui doit nécessairement découler de ce qui est. Paradoxalement, l'historicisme-opportuniste que nous avons déjà évoqué plus haut est menacé du même écueil. En effet, l'exigence de s'adapter – que ce soit pratiquement ou théoriquement – à sa situation historique peut conduire à abandonner toute perspective qui la dépasserait : dans cette perspective, le possible n'excède pas non plus le réel. L'historicisme devient alors présentisme, et il devient impossible de réellement travailler à « faire époque ». Dans l'historicisme gramscien, au contraire, chaque situation est ouverte sur des possibilités non encore réalisées, celles-ci pouvant bien entendu être mutuellement exclusives[111]. Et les différentes

105 Laclau et Mouffe sont à nos yeux tombés dans cet écueil. Leur conception selon laquelle chaque situation historique n'est pensable que comme l'articulation contingente de différents acteurs politiques s'apparente plus à une thèse métaphysique sur l'être du social et du politique qu'à un effort pour penser les ouvertures historiques concrètes du processus historique, qui ne donne jamais lieu qu'à des possibles limités et déterminés.

106 « Les maximalistes russes », *Il Grido del Popolo*, 28 juillet 1917, in EP I, p. 123.

107 Les terme *germe* (C1, §133 ; C4, §3 ; C6, §188 ; C8, §21 ; C10 II §59 ; C11, §17 ; C13, §1 ; C15, §47 ; C16, §9) *in germe* (C4, §11 ; C5, §160 ; C6, §9 ; C15, §15) et *in nuce* (C1, §10 ; C4, §8 ; C6, §10 ; C6, §84 ; C6, §124 ; C7, §36 ; C8, §114 ; C10 II §41 iv ; C10 II §41 x ; C13, §13 ; C13, §20, C15, §52) apparaissent fréquemment dans les *Cahiers de prison*. Même si ces emplois ne concernent pas tous la question qui nous intéresse ici, ils sont le signe de la propension de Gramsci à appréhender ses objets d'étude dans leur devenir, comme des réalités qui tendent à actualiser ce qu'ils sont déjà virtuellement.

108 Ainsi, l'économie critique, c'est-à-dire le marxisme en économie, « analyse de façon réaliste les rapports des forces qui déterminent le marché, elle en approfondit les contradictions, elle en évalue les modifications possibles (*modificabilità*) liées à l'apparition de nouveaux éléments et à leur renforcement, et elle fait apparaître la "caducité" de la science qu'elle critique, dont elle montre qu'elle est remplaçable » (C11, §52, p. 276 [août-décembre 1932], texte A en C8, §128, p. 331 [avril 1932]).

109 C10 II §48, p. 136 [décembre 1932].

110 Parlant du fatalisme économiste, Gramsci écrit que « l'on ne tient pas compte, dans ces façons de penser, du facteur "temps" » (C13, §23, p. 408 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §40, p. 430 [juin 1932].

111 Pour Daniel Bensaïd, qui se réclame de Gramsci à ce propos, « à chaque instant s'affrontent (…) les possibles qui accèdent à l'histoire effective et ceux qui en sont, provisoirement ou définitivement, éliminés. La lutte seule

situations ne présentent pas la même « densité » des possibles : les crises, à plus forte raison lorsqu'elles donnent lieu à des « situations révolutionnaires »[112], sont les moments où des possibilités contradictoires se côtoient pour un temps qui, tout en pouvant être bref, peut s'avérer décisif.

Les tendances sont ces possibles vers lesquels le processus historique, ou du moins ses mouvements organiques, semblent faire signe, plus que vers d'autres. Si elles ne se réalisent pas immédiatement, notamment parce qu'elles sont empêchées par des contre-tendances, il est fort probable qu'elles se manifesteront encore ultérieurement, avec insistance. Par analogie avec la distinction gramscienne des deux types de « mouvements », on pourrait nommer les tendances « possibles organiques ». Mais pour réaliser ces possibles organiques, il faut saisir certains « possibles occasionnels » : la prise du pouvoir par les bolcheviks en octobre 1917 était ainsi requise pour mener à son terme une tendance inhérente aux structures des sociétés capitalistes, celle conduisant à leur dépassement. Le triomphe ou non de l'un de ces possibles occasionnels semble parfaitement contingent, et dépend de l'intervention subjective des acteurs présents dans la situation :

> Il faut chercher à être la force déterminante, vu que la production d'événements réels est le résultat d'une combinaison de forces contradictoires. Cela doit être compris dans différents sens car on peut être la force déterminante non seulement parce que l'on est la force quantitativement prédominante (ce qui n'est pas toujours possible ni réalisable), mais aussi parce que l'on est la force qualitativement prédominante. Et l'on peut atteindre ce dernier résultat si l'on a de l'esprit d'initiative, si l'on saisit le « moment opportun », si l'on maintient sa volonté dans un état de tension continu, de manière à être en mesure de bondir au moment choisi (sans avoir besoin de longs préparatifs qui laissent passer l'instant le plus favorable), etc.[113]

Pour autant, étant donné qu'ils sont dialectiquement liés aux possibles occasionnels, rien ne garantit la réalisation même des plus « organiques » des possibles ; et il peut arriver qu'ils dépérissent avant que l'on soit parvenu à actualiser leur virtualité, échec qui peut constituer la base d'une longue période historique d'une nature nouvelle : ce fut le cas, déjà évoqué[114], de la transition manquée au capitalisme dans l'Italie de la première Renaissance.

Les mouvements organiques du processus historique ouvrent donc dans chaque situation un « champ des possibles »[115] ou, en un sens, une époque si l'on admet avec André Tosel qu'une

---

les départage » (*Marx l'intempestif*, Paris, Fayard, 1995, p. 110).

112 Voir chapitre 6) III) 3).

113 C9, §65, p. 445 [juillet-août 1932].

114 Voir *supra*, II) 2).

115 Cette expression est absente des *Cahiers de prison*. Elle est cependant utilisée par plusieurs commentateurs, à notre avis à juste titre. On la trouve ainsi sous la plume de Jacques Texier (« Nécessité et créativité historique », *La Nouvelle critique*, n° 69, décembre 1973, p. 64) et de Nicola Badaloni (« L'historicisme de Gramsci face au marxisme contemporain », *Temps modernes*, n° 343, février 1975, p. 1025). Guido Liguori l'a également employée dans la première édition de *Gramsci conteso. Storia di un dibattito : 1922-1996*, Rome, Editori Riuniti, 1996, p. 150. L'expression n'apparaît plus dans l'édition réactualisée de 2012, probablement car elle ne se trouve pas en toutes lettres dans les écrits de prison.

époque doit être pensée comme « la genèse ou l'invention des possibles et des impossibles »[116]. C'est sur le « terrain de l'occasionnel » que la compétition entre ces possibles sera tranchée, le processus de sélection étant notamment le résultat de la lutte politique et militaire[117]. Comme on vient de le voir, certains de ces possibles semblent privilégiés, soit parce qu'ils se manifestent plus fréquemment ou d'une manière plus insistante, soit parce que ce sont les possibles qui permettent de résoudre les contradictions ou les problèmes fondamentaux d'une certaine configuration historique des rapports sociaux. Se pose alors une nouvelle question : comment penser le caractère situé dans l'effectivité, et limité par elle, non plus de ce qui *peut* être, ou *aurait pu* être, ce qui *doit* être[118] ?

5) L'être et le devoir-être

La différence entre petite et grande politique peut être appréhendée à partir d'un autre point de vue : la petite politique ne dépasse pas ce qui est, ne correspond qu'à des intérêts immédiatement existant ; la grande cherche à faire advenir quelque chose de radicalement nouveau, qui dépasse le simple être-là vers un *devoir-être* historiquement réaliste. Par exemple, alors que Guichardin n'est qu'un « diplomate » qui se meut uniquement dans la réalité effective, dans les « équilibres » et les « cadres juridiques » existants, Machiavel est « un véritable politique » :

> Il est l'homme d'un camp, aux passions puissantes, un politique en acte, qui veut créer de nouveaux rapports de forces et qui, par là même, ne peut pas ne pas s'occuper du « devoir-être », sans le comprendre certes au sens moral.[119]

Il faut également éviter de confondre le politique avec le moraliste, même lorsque ce dernier est assez talentueux et éloquent pour conquérir le pouvoir, comme ce fut le cas de Savonarole[120]. Le devoir-être que le premier se propose de réaliser n'est pas un principe abstrait ou un objectif arbitraire, sans lien avec l'être socio-historique. Pour penser la spécificité du politique entre diplomatie et morale il est nécessaire de parvenir à une conception adéquate de ce qu'est la

116 Tosel, André, « Époques de la mise en époques ou l'époque entre nominalisme et réalisme », in Losurdo D. et Tosel A. (dir.), *Die Idee der historischen Epoche ; L'idée d'époque historique*, Francfort, Peter Lang, 2004, p. 65.

117 Voir la théorie gramscienne des différents niveaux de rapports de force que nous exposons au chapitre 4) IV) 1).

118 Le passage du possible au devoir est parfaitement clair dans le passage suivant : « si au cours du XVIIIe siècle commencent à apparaître et à se consolider les conditions objectives, nationales et internationales, qui font que l'unification nationale devient historiquement une tâche (*compito*) concrète (c'est-à-dire non seulement possible mais nécessaire), il est certain que ce n'est qu'après 1789 que cette tâche est assumée consciemment par des groupes de citoyens disposés à lutter et à se sacrifier » (C19, §3, p. 23 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en C9, §108, p. 480 [août 1932]. Nous soulignons).

119 C13, §16, p. 375 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §84, p. 304 [mars 1932].

120 Dans les lignes qui précèdent immédiatement celles que nous venons de citer, Gramsci considère que l'opposition entre Machiavel et Savonarole correspond entre l'opposition entre deux types de devoir-être : celui concret et réaliste du premier, contre celui abstrait et fumeux du second. Notons que dans d'autres notes, plus tardives (notamment C15, §70, p. 180 [juillet 1933]), la figure de Savonarole est revalorisée : Gramsci semble penser qu'il aurait pu représenter une réelle rupture historique, en ce qu'il a affronté le système ecclésiastique, caractéristique fondamentale du monde féodal. Voir chapitre 7) II) 2).

« réalité effective »[121]. Il s'avère qu'elle n'est pas statique et immobile, mais est un « rapport de forces en continuel mouvement et en continuel changement d'équilibre ». Dès lors, l'activité proprement politique consiste à

> employer sa force à créer un nouvel équilibre entre des forces qui existent et agissent réellement, en se fondant sur cette force déterminée qu'on pense être progressiste et en accroissant sa puissance pour la faire triompher, c'est toujours se mouvoir sur le terrain de la réalité effective, mais pour la dominer et la dépasser (ou contribuer à le faire). Le « devoir-être » est donc du concret, c'est même la seule interprétation réaliste et historiciste de la réalité.[122]

Gramsci s'efforce de concevoir un devoir-être propre à l'historicisme, qui lui permet d'échapper au danger de relativisme moral, comme il l'affirme d'ailleurs explicitement en plusieurs occasions[123]. Le devoir-être concret et réaliste doit être ancré dans la réalité elle-même. Il doit se confondre avec le triomphe de l'une des forces en « rapport », avec l'un des côtés de la contradiction. La formulation employée ici par Gramsci (« la force *qu'on pense être* progressive ») court le risque d'être interprétée en un sens « décisionniste » : comme si la qualification de « progressiste » n'était qu'une conséquence de la prise de parti d'un certain acteur politique – qu'il soit individuel ou collectif – et ne valait donc que pour lui-même. S'il est dans une certaine mesure juste de dire que toute caractérisation politique ne vaut qu'en fonction d'un certain point de vue, il faut rappeler que les différents points de vue ne se valent pas : certains d'entre eux sont intrinsèquement progressistes, dans la mesure où ils tendent à résoudre les problèmes fondamentaux de l'époque par un bouleversement des structures sociales produit par l'activité des groupes subalternes, alors que d'autres, conservateurs voire réactionnaires, s'y opposent. Le véritable enjeu sera alors de discerner la nature des forces fondamentales en jeu, ainsi que des contradictions qui les définissent. La prudence dont fait preuve Gramsci ici s'explique donc

121 Notons que l'expression italienne que l'on trouve dans les *Cahiers* est la même que celle employée par Machiavel dans le chapitre XV du Prince lorsqu'il revendique étudier « *la realtà effettuale della cosa* » (*Le Prince/Il Principe* [1513], Paris, Gallimard, 1995, éd. bilingue, p. 196).

122 C13, §16, p. 375 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §84, p. 305 [mars 1932]. Traduction modifiée.

123 Gramsci soutient que les fins morales sont à rechercher dans l'immanence du processus historique : « Il me semble qu'il faut chercher le fondement scientifique d'une morale du matérialisme historique dans l'affirmation : "la société ne se propose de résoudre que des tâches pour lesquelles existent déjà des conditions de résolution". Si les conditions existent, la résolution des tâches devient "devoir", la "volonté" devient liberté » (C7, §4, p. 173 [novembre 1930]). Dans une autre note, Gramsci reformule l'impératif catégorique et écrit que « celui qui agit (…) "doit" agir selon un "modèle" qu'il voudrait voir répandu parmi tous les hommes, conformément à un type de civilisation pour l'avènement duquel il travaille ou pour la conservation duquel il "résiste" aux forces qui le désagrègent, etc. » (C11, §58, p. 280 [août-décembre 1932]). Après avoir à nouveau soutenu que l'impératif catégorique lui-même n'échappe pas au relativisme, Gramsci énonce deux critères historiques et politiques permettant d'évaluer une conception morale : « L'argument du danger de relativisme et de scepticisme n'est (…) pas valable. Le problème à poser est autre : une conception morale donnée a-t-elle en soi les caractères d'une certaine durée ? Ou bien est-elle susceptible de changer tous les jours et donne-t-elle lieu, à l'intérieur d'un même groupe, à la formulation de la théorie de la double vérité ? En outre : est-il possible de construire, sur la base de cette conception, une élite qui guide les masses, les éduque et soit capable d'être "exemplaire" ? Si ces points sont résolus affirmativement, la conception est juste et valide » (C16, §12, p. 226 [juin-juilet 1932 – seconde moitié de 1934]). Autrement dit, pour un groupe social et donc une époque donnée, une morale est valide aux yeux de Gramsci si elle exprime les intérêts et les tâches historiques de ce groupe, et si elle contribue à les réaliser.

surtout parce que ces forces ne se manifestent jamais sans ambiguïtés, en parfaite correspondance avec les schémas théoriques, et ne sont jamais données d'une manière achevée. La détermination du devoir-être politique est donc marquée par une incertitude essentielle. Celle-ci est encore renforcée par la contingence propre au processus historique : toute prévision historique étant indissociablement un pari.

6) La prévision et le pari

Le caractère progressiste d'une force n'aura de véritable réalité que si cette force triomphe. En effet, si l'on peut penser qu'une force est progressiste, c'est parce qu'elle permet la réalisation de certaines tâches historiques, et que l'on considère qu'existent « les conditions nécessaires et suffisantes pour que ces tâches déterminées puissent, et donc doivent, être résolues historiquement (le doivent, parce que tout manquement au devoir historique augmente le désordre inévitable et en prépare de plus grands »[124]. Or, il est précisément impossible d'être certains, c'est-à-dire de démontrer, avant de le mettre à l'épreuve, qu'un tel projet est réaliste et relève d'un devoir-être concret. Comme l'écrit Gramsci, une telle démonstration, « en dernière analyse, ne réussit et n'est "vraie" que si elle devient une réalité nouvelle » c'est-à-dire « si les forces d'opposition triomphent »[125].

Or il existe une nécessaire incertitude lorsqu'il s'agit de déterminer si la force qui se propose de résoudre une contradiction est capable de le faire. En ce sens, « on ne peut prévoir "scientifiquement" que la lutte, mais non les moments concrets de celle-ci, qui ne peuvent pas ne pas résulter de forces opposées en continuel mouvement »[126]. On peut simplement déterminer les acteurs entre qui la lutte se déroule, et les contradictions fondamentales qui la structurent dans une situation historique donnée, et les tendances qui sont à l'œuvre : « il est certain que prévoir signifie seulement bien voir le présent et le passé en tant que mouvement : bien voir, c'est-à-dire identifier avec exactitude les éléments fondamentaux et permanents du processus »[127]. Nicola Badaloni parle à ce propos de « prévision faible »[128]. Il est vain de chercher à connaître à l'avance, avec certitude, l'issue de la lutte.

---

124 C13, §17, p. 377 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 455 [octobre 1930].
125 *Idem*.
126 C11, §15, p. 202 [juillet-août 1932], texte A en C8, §197, p. 369 [février 1932].
127 C15, §50, p. 161 [mai-juin 1933].
128 Voir Badaloni, Nicola, « Gramsci : la filosofia della prassi come previsione », in Hobsbawm E. *et alii* (dir.), *Storia del marxismo. Vol. III : Il marxismo nell'età della Terza Internazionale*, Turin, Einaudi, 1981, tome 2, p. 299. Badaloni cantonne cependant la prévision faible (qui consiste donc à discerner des tendances fondamentales à l'œuvre dans une situation historique) à des éléments de la base économique (ses contradictions). Cela nous semble incorrect, dans la mesure où les tendances et les contradictions sont à la fois structurelles et superstructurelles, ou en d'autres termes traversent le bloc historique de part en part. Pour une critique de ce dualisme persistant dans la lecture de Gramsci par Badaloni, voir chapitre 5) I) 1) a).

Il est en outre indispensable de déterminer le sujet de cette prévision. Ce n'est qu'ainsi que l'on pourra concevoir une prévision « forte », en redéfinissant radicalement ce que signifie « prévoir ». En effet, le sujet en question n'est pas dans une position de surplomb par rapport à la situation, mais est bien au contraire lié, d'une manière ou d'une autre, à l'une des forces en lutte. Il ne fait pas que prévoir d'une manière objective, mais il s'engage pratiquement et modifie par là la situation. C'est une conséquence immédiate du concept de *praxis*, et de la thèse de l'unité de la théorie et de la pratique. Dès lors, il faut dire qu'

> on « prévoit » réellement dans la mesure où l'on agit, dans la mesure où l'on applique un effort volontaire et donc où l'on contribue concrètement à créer le résultat « prévu ». La prévision se révèle par conséquent non comme un acte scientifique de connaissance, mais comme l'expression abstraite de l'effort que l'on fait, la façon pratique de créer une volonté collectives.[129]

En politique, on doit dire qu'une *prévision* n'est pleinement confirmée que si le *programme* qui en est le corrélat est réalisé. Elle en est comme la face objective et cognitive d'un projet politique, et elle ne peut pas, en tant que telle, en être dissociée.

> Il est absurde de penser à une prévision purement « objective ». Celui qui fait la prévision a en réalité un « programme » à faire triompher et la prévision est justement un élément de ce triomphe. Cela ne signifie pas que la prévision doive toujours être arbitraire et gratuite [ou purement tendancieuse]. On peut même dire que c'est seulement dans la mesure où l'aspect objectif de la prévision est lié à un programme que cet aspect acquiert de l'objectivité : 1) parce que seule la passion aiguise l'intelligence et contribue à rendre l'intuition plus claire ; 2) parce que la réalité étant le résultat d'une application de la volonté humaine à la société des choses (du mécanicien à la machine), faire abstraction de tout élément volontaire ou ne calculer que l'intervention des volontés des autres comme élément objectif du jeu général mutile la réalité elle-même. Seul celui qui veut avec force identifie les éléments nécessaires à la réalisation de la volonté.[130]

Les deux raisons mentionnées par Gramsci pour expliquer le lien intrinsèque entre prévision et programme correspondent aux deux raisons pour lesquelles on peut uniquement « penser » que certaines forces sont progressistes, non en être certains : la difficulté à déterminer les contradictions et les forces fondamentales ; l'impossibilité de connaître l'issue de la lutte avant qu'elle se déroule. D'un côté, l'engagement subjectif dans la réalisation d'une tâche historique et dans la lutte politique qui lui est liée nous permet de perfectionner notre *discernement*[131] des forces en présence. De l'autre, notre volonté, en ce qu'elle est nécessairement liée à une force agissante,

---

129 C15, §50, p. 161 [mai-juin 1933].

130 *Idem.*

131 Il nous semble pertinent de reprendre cette notion de « discernement » employée par Alain Badiou pour caractériser la pratique politique et théorique du marxisme, notamment dans *Qu'est-ce que j'entends par marxisme ?,* Paris, Éditions sociales, 2016. Comme le résume Konstantin Popović, dans cette conférence, « Badiou détaille la dimension empirique du processus : il définit l'organisation politique comme ce qui opère le passage de l'analytique à l'action, du discernement (des intérêts conflictuels en jeu dans une situation donnée) aux conséquences pratiques de ce discernement. Car si le point de départ est la mise en visibilité d'intérêts antagoniques, notamment ceux que la classe dominante cherche à rendre invisibles, la politique n'en reste pas au stade du constat objectif mais produit le traitement unifié de ce qui s'en infère, elle organise la cristallisation du discernement en mots d'ordre positifs, ajustés à chaque situation de lutte, dans la perspective de leur transformation victorieuse, irréversible (car l'irréversibilité est le critère décisif du succès) » (Popović, Konstantin, « Badiou et la question de l'organisation », *Période*, 28 novembre 2016, en ligne : www.revueperiode.net/badiou-et-la-question-de-lorganisation/, consulté le 5 janvier 2017).

fait elle-même partie de la réalité effective et il est nécessaire de la prendre en compte pour définir la situation historique. C'est pour cela que son caractère progressif ne sera prouvé que si elle parvient à s'imposer et à faire emprunter au processus historique la voie qu'elle promouvait.

Toute *prise de parti* est donc fondamentalement un *pari*. On peut penser que Gramsci, de ce point de vue, annonce le « marxisme pascalien »[132] de Lucien Goldmann, et sa relecture de la philosophie de l'histoire de Marx à partir du schème du pari développé dans les *Pensées*. Pour Goldmann, les « thèses de Marx sur Feuerbach et la fameuse formule de Lénine[133] : "Nous avons à choisir entre le socialisme et la barbarie", indiquent qu'il ne s'agit pas d'une certitude pure, d'une fatalité irrévocable, de la foi du charbonnier »[134]. Au contraire, « la foi marxiste est une foi en *l'avenir historique* que les hommes font eux-mêmes, ou plus exactement que nous devons faire par notre activité, un "pari" sur la réussite de nos actions ; la transcendance qui fait l'objet de cette foi n'est plus ni surnaturelle ni transhistorique, mais supra-individuelle, rien de plus mais aussi rien de moins »[135]. Il s'agit de prendre acte de l'incertitude immanente à l'histoire humaine, et de la nécessité de parier dans la mesure où, comme chez Pascal, on « est embarqué ». Gramsci, qui y consacre quelques passages des *Cahiers*[136], est toutefois très critique à l'égard du schéma du pari, qui manifesterait une mentalité calculatrice et mesquine, et surtout une attitude passive à l'égard d'une puissance extérieure et transcendant. Chez Gramsci, le philosophe de la *praxis* et le communiste révolutionnaire éclairé par le marxisme font à l'inverse un pari immanent, c'est-à-dire un pari qui est aussi un engagement et une action, car il s'agit d'un pari sur la puissance expansive des classes subalternes – à laquelle ils contribuent – et sur leur capacité à résoudre les contradictions historiques auxquels ils sont confrontés. Comme l'écrit Giorgio Cesarale,

> au fond, la seule manière pour l'historicisme de sortir du dilemme entre relativisme sceptique et philosophie de l'histoire spéculative, c'est de parier sur l'hégémonie et la politique, sur notre capacité à faire l'histoire, c'est-à-dire sur notre capacité à s'unifier, à se constituer en tant que sujet, à constituer les masses subalternes en sujet politique autonome et victorieux. En effet, le sujet n'est jamais préconstitué.[137]

---

132 Pour reprendre une expression de Michael Löwy, utilisée dans sa communication donnée dans le cadre du colloque « La personnalité et l'œuvre de Lucien Goldmann » qui s'est déroulé à l'IMEC du 14 au 16 septembre 2009 (en ligne : http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article21214, 14 septembre 2009, consulté le 5 janvier 2017).

133 Goldmann fait ici un lapsus étonnant, puisque cette célèbre déclaration a été prononcée par Rosa Luxemburg et non par Lénine.

134 Goldmann, Lucien, *Recherches dialectiques* [1959], Paris, Gallimard, 1972, p. 189.

135 Goldmann, Lucien, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1976, p. 99. Sur la question du « pari marxiste » chez Goldmann, voir plus généralement les chapitres 5 (« Visions du monde et classes sociales ») et 15 (« le pari ») du *Dieu caché*.

136 Nous pouvons d'ailleurs remarquer que Gramsci consacre plusieurs notes au pari pascalien (C16, §1, pp. 190-1 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934], textes A en C8, §228, p. 393 [avril 1932] et C8, §230, pp. 393-4 [avril 1932] ; C16, §10, pp. 214-5 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934]). Loin de considérer la conception marxiste de l'histoire comme l'héritière du pari pascalien, il élabore une hypothèse complexe, concernant la généalogie de l'expression « opium du peuple » pour désigner la religion. Il remarque ainsi que Balzac parlait déjà d'« opium de la misère », mais à propos de la loterie ; et il et se demande dans quelle mesure cette expression était elle-même liée des réflexions de Pascal.

137 Cesarale, Giorgio, « Editorial Introduction : Hegemony, Philosophy of Praxis, Historicism : Peter Thomas's

Pour Gramsci, il faut en premier lieu examiner le plus lucidement possible l'état actuel de la situation et des forces en présence : faire preuve de réalisme, de discernement, et donc de pessimisme de l'intellect puisque à l'exception des situations révolutionnaires le rapport de force est par définition défavorable aux classes subalternes. Mais dans la mesure où l'on participe de l'une des forces en lutte, où l'on parie sur elle, il est nécessaire de déployer son activité avec fermeté et résolution afin de contribuer dans la mesure du possible à la faire triompher, ce qui présuppose un « optimisme de la volonté »[138]. La formule gramscienne « pessimisme de l'intelligence, optimisme de la volonté »[139] nous semble ainsi mettre en évidence, tout comme la conception que Goldmann élabore du pari marxiste et socialiste, l'incertitude essentielle du processus historique et l'importance du facteur subjectif. Mais il est clair qu'avec cette formule Gramsci met plus fortement l'accent sur ce qui dépend de nous que ne le fait le pari :

> Mon état d'âme fait la synthèse de ces deux sentiments et les dépasse : je suis pessimiste par l'intelligence, mais optimiste par la volonté. Je pense, en toute circonstance, à la pire hypothèse, pour mettre en branle toutes mes réserves de volonté et être capable d'abattre l'obstacle. Je ne me suis jamais fait d'illusions et n'ai jamais eu de désillusions. En particulier je me suis toujours armé d'une patience illimitée, non passive, inerte, mais animée de persévérance.[140]

Tout se passe comme si, au sein l'horizon ouvert par le pari du triomphe final du communisme, Gramsci devait faire l'hypothèse de la victoire provisoire du pire. Seule cette dernière hypothèse, méthodique et stratégique, permet de se préparer à la défaite et de la supporter si jamais elle survient, notamment en fournissant les stimulants nécessaires à forger une volonté à la hauteur de sa tâche. Il s'agit chez lui d'une dialectique complexe, différenciée en plusieurs moments, et entre entendement et volonté. Cette dialectique se rigidifie dans les cas où « l'on n'a pas l'initiative dans la lutte » et « où la lutte elle-même s'identifie avec une série de défaites ». Le déterminisme mécaniste, bien que nuisible à terme peut alors constituer provisoirement pour les vaincus « une force formidable de résistance morale, de cohésion, de persévérance patiente et obstinée », dans la mesure où la « force des choses » semble travailler en leur sens. La volonté réelle se travestit ainsi en « acte de foi dans une certaine rationalité de l'histoire »[141]. Dans ces circonstances, les

---

Gramsci », *Historical Materialism*, n° 22.2, 2014, p. 38.

138 Dans la conférence citée à la note 132, Michael Löwy a explicitement rapproché la lecture pascalienne du marxisme donnée par Goldmann et l'« optimisme de la volonté » de Gramsci.

139 Cette formule se retrouve plusieurs fois dans les *Cahiers* (C6, §86, p. 81 [mars-août 1931] ; C9, §60, p. 441 [juillet-août 1932] ; C28, §11, p. 256 [premiers mois de 1935]). Elle était déjà apparue à différentes occasions, depuis 1920, sous la plume de Gramsci (qui en attribuait la paternité à Romain Rolland). On la trouve ainsi dans son « Discorso agli anarchici » (publié dans le numéro de l'*Ordine nuovo* de la semaine du 3 au 10 avril 1920, in *L'Ordine nuovo. 1919-1920*, Turin, Einaudi, 1987, p. 490) ; elle est peu après érigée en devise du militant communiste conscient des sacrifices requis par la cause et prêt à les faire (« La settimana politica [XXIII]. Dove va il Partito socialista? », *L'Ordine nuovo,* 10 juillet 1920, in *ibid.*, p. 583) ; et elle est à nouveau utilisée dans l'article « Fonctionnarisme » (*L'Ordine nuovo*, 4 mars 1921, in EP II, p. 86). Cette formule est également présente dans deux lettres de prison : celle à Carlo du 19 décembre 1929 (LP, p. 220) et celle à Tania du 29 mai 1933 (LP, p. 527). Pour les occurrences et l'origine de cette célèbre formule, voir PARIS, Robert, note 1 de la p. 81, in C 6-9, p. 544.

140 Lettre à Carlo du 19 décembre 1929, LP, p. 220.

141 C11, §12, p. 187 [juin-juillet 1932], texte A en C8, §205, p. 374 [février-mars 1932].

subalternes perdent de vue l'incertitude essentielle de leur pari quant à la rationalité de l'histoire, et risquent d'oublier que leur intervention active dans l'histoire est nécessaire pour rendre effective sa rationalité potentielle.

Dans cette perspective, Gramsci peut réintroduire une conception conditionnelle de la notion de « mission » historique des groupes sociaux :

> Dans la conception de la "mission historique" ne pourrait-on pas découvrir une racine téléologique ? Et de fait en de nombreux cas cette conception prend une signification équivoque et mystique. Mais en d'autres cas elle aune signification qui, après le concept kantien de la téléologie, peut être soutenue et justifiée par la philosophie de la *praxis*.[142]

Il convient de refuser toute téléologie extérieure[143], mais on peut reconnaître une certaine validité à l'idée qu'il soit subjectivement nécessaire, pour certains acteurs socio-historiques, de postuler une rationalité de l'histoire, c'est-à-dire de la concevoir comme une totalité finalisée d'une manière interne. La référence à Kant reste cependant à préciser : car Gramsci n'affirme pas simplement la nécessité subjective d'espérer dans le sens et l'unité de l'histoire, mais également de les faire advenir[144].

Il est donc clair que la notion de prévision doit être comprise dans son lien dialectique avec l'engagement, qui fait lui-même intervenir une dimension de pari. Dès lors, la capacité de prévoir s'avère être la qualité première de l'homme (ou du groupe) politique. Elle englobe les trois caractéristiques que Max Weber considérait être celles de son « politique » : la passion (l'engagement subjectif pour une cause), le coup d'œil (la capacité de discernement en situation), et le sentiment de responsabilité (le réalisme dans l'évaluation des conséquences)[145]. Le politique

142 C11, §23, p. 224 [juillet-août 1932], texte A en C7, §46, p. 209 [novembre 1931]. Voir également C11, §35, pp. 247-8 [août-décembre 1932], textes A en Q4, §16, p. 438 [mai-août 1930], Q4, §27, p. 445 [mai-août 1930] et C8, §239, pp. 398-9 [mai 1932].

143 Voir par exemple C11, §52, p. 275 [août-décembre 1932]. Nous modifions la traduction, l'italien « *teleologismo* » étant traduit d'une manière erronée par « théologisme » et non par « téléologisme » dans l'édition Gallimard.

144 Fabio Frosini développe cette référence à Kant, chez qui « l'histoire universelle est considérée comme un organisme unitaire, obéissant à des "fins rationnelles"», non d'après l'usage constitutif des principes, mais selon la logique du jugement réfléchissant ». Il en offre la lecture suivante, qui nous semble en accord avec l'interprétation que nous venons de présenter : « Le monde comme histoire ne peut qu'être étudié d'un point de vue téléologique, parce qu'il constitue une organisation, un complexe (un ensemble) de rapports actifs/passifs, etc., et ne peut donc pas être réduit ni à un agrégat mécanique de parties ni à une totalité systématique fermée. L'histoire se déploie selon une logique qui ne peut certes être reconnue que *post factum* (comme l'avait enseigné Labriola), mais qui n'en est pas pour cela moins réelle. L'étude téléologique de l'histoire – qu'à partir de maintenant nous traduirons dans le langage de la philosophie de la *praxis* en termes de prévision stratégique, de "*catharsis*" – aide à identifier ces virtualités, ces principes d'organisations existantes ou en germe, sur lesquels il est possible de prendre appui pour redéfinir les bases de la société actuelle : il s'agit d'une attitude non seulement théorique, mais également pratique, une forme de connaissance idéologique (c'est-à-dire "intéressée"), qui est – uniquement en tant que telle – capable de produire une nouvelle histoire. » (Frosini, Fabio, *La religion dell'uomo moderno*, Rome, Carocci, 2010, p. 133. On trouve un passage proche dans « L'immanenza nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci », en ligne http://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/2004frosini.pdf, consulté le 16 juillet 2017, p. 16). Frosini souligne à juste titre dans la suite de l'ouvrage (pp. 147-152) comme de l'article (pp. 24-7) que la référence à Kant, en plus d'être assez vague, n'est pas entièrement satisfaisante aux yeux de Gramsci, dans la mesure où elle reconduit le dualisme entre théorique et pratique sur le plan de l'histoire : entre l'histoire empirique et factuelle d'une part, et l'histoire finalisée et rationnelle de l'autre. Sur la lecture de Frosini, voir Introduction III) 3).

145 Weber, Max, « La profession et la vocation de politique » [1919], in *Le savant et le politique. Une nouvelle traduction*,

est toujours sur le seuil de l'être et du devoir-être, de la situation présente et de celle qu'il s'agit de faire advenir :

> Pour l'homme politique, toute image « fixe » est réactionnaire *a priori* : le politique considère le mouvement tout entier dans son devenir. (…) Le politique imagine l'homme tel qu'il est et en même temps tel qu'il devrait être pour atteindre une fin déterminée ; son travail consiste justement à amener les hommes à se mouvoir, à sortir de leur être présent pour être capables d'atteindre collectivement la fin proposée, c'est-à-dire à « se conformer » à la fin.[146]

Pour considérer le « mouvement tout entier dans son devenir », il convient cependant d'en posséder une conception adéquate qui ne le rabatte pas sur une simple succession de faits. Il faut l'appréhender à la fois dans sa continuité et sa discontinuité. Gramsci formule parfois cette exigence à partir de la « loi dialectique » – terme paradoxal s'il en est et qui n'apparaît pas dans les *Cahiers* – du « passage de la quantité à la qualité », ce qui lui offre une occasion de développer sa critique du marxisme vulgaire.

7) Quantité et qualité

Comme nous l'avons vu, dans le cadre néo-idéaliste, chaque phénomène historique est conçu comme une création de l'Esprit, c'est-à-dire comme une innovation qualitative. Cela interdit de différencier le cours de l'histoire en époques dotées d'une certaine consistance et donc, paradoxalement, de penser une véritable discontinuité qualitative.

À l'inverse, le matérialisme mécaniste ne connaît que la matière en mouvement, toujours fondamentalement identique à elle-même. Le matérialisme historique, sous sa forme vulgaire telle qu'elle est présentée dans le *Manuel populaire* de Boukharine[147], reprend un postulat analogue. Il se contente d'étudier les lois quantitatives régissant les phénomènes économiques, l'ensemble des phénomènes socio-historiques étant expliqué par les variations des forces productives.

> La loi de causalité, la recherche de la régularité, de la normalité, de l'uniformité, se substituent à la dialectique historique. Mais comment, de cette façon de former les concepts, peut-on déduire le dépassement, le « renversement de la *praxis* » ? L'effet, mécaniquement, ne peut jamais dépasser la cause ou le système des causes, et donc ne peut avoir d'autre développement que celui, plat et vulgaire, de l'évolutionnisme.[148]

Il est erroné de chercher à plier les phénomènes socio-historiques à des lois uniformes, en ignorant les situations et les périodes singulières et qualitativement distinctes dans lesquelles ils

---

Paris, La Découverte, 2003, p. 182.
Rappelons cependant avec Fabio Frosini que Gramsci n'a lu en prison que *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, et auparavant *Le parlement et le gouvernement dans la nouvelle organisation de l'Allemagne*. Mais il est possible qu'il ait eu connaissance du contenu de « La profession et la vocation de politique » par l'intermédiaire de Roberto Michels (Frosini, Fabio, et Morfino, Vittorio, « Althusser e Gramsci. Gramsci e Althusser. Intervista a Étienne Balibar », *Décalages*, Vol 2., n° 1, 2016).

146 C15, 58, p. 170 [juin-juillet 1933].

147 Boukharine, Nikolaï, La *théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste* [1921], Paris, Anthropos, 1969.

148 C11, §14, p. 201 [juillet-août 1932], texte A en C8, §186, p. 364 [décembre 1931].

prennent place. Celles-ci modifient en effet les lois en question, qui ne sont au fond qu'une abstraction cherchant à saisir en une formule simple la logique complexe qui régit les rapports entre ces phénomènes en une situation et à une période donnée. Le matérialisme historique vulgaire à la Boukharine se rend aveugle à ces différenciations qualitatives, et aplatit la totalité du cours historique sur des lois invariantes – ce que fait du reste toute « sociologie ». Il transforme un processus différencié en une évolution simple. Boukharine, en se rendant aveugle à la dialectique[149] et en substituant à la philosophie de la *praxis* une sociologie, « réduit une conception du monde à un formulaire mécanique qui donne l'impression d'avoir toute l'histoire en poche »[150].

La critique de Boukharine prend place dans le cadre d'une critique générale de l'évolutionnisme. Pour Gramsci, l'« évolutionnisme vulgaire est à la base de la sociologie qui ne peut connaître le principe dialectique du passage de la quantité à la qualité, passage qui trouble toute évolution et toute uniformité comprise en un sens vulgairement évolutionniste »[151]. L'évolutionnisme est un faux historicisme[152], ne donne qu'une illusion de pensée historique. En réalité, il soumet l'histoire humaine à un cours pré-déterminé par une théorie abstraite et spéculative : tout comme le faisait la théorie hégélienne, il la soumet à un « concept *a priori* »[153] et la voit comme le déploiement diachronique du même. Lorsqu'il n'est pas matérialiste, l'évolutionnisme et les « lois sociologiques abstraites » qui lui sont liées, « se fondent (…) sur l'hypothèse de l'identité fondamentale de l'esprit humain »[154] et, en général, il repose sur l'idée que le cadre au sein duquel apparaissent les phénomènes socio-historiques est invariant. Une telle conception est nuisible politiquement en ce qu'elle sape les volontés de transformation de l'ordre existant, soit en soutenant qu'il est impossible de le modifier (positivisme bourgeois en particulier) soit en garantissant *a priori* le triomphe de la cause que l'on défend, et donc l'inutilité d'intervenir activement dans le processus historique (marxisme mécaniste). En outre, de telles lois d'équilibre ou d'évolution ne possèdent une validité (relative) qu'en l'absence de ruptures historiques qualitatives, c'est-à-dire à la condition que les acteurs sociaux restent dans un état de passivité – qu'une conception évolutionniste tend précisément à renforcer. Pour Gramsci, lorsque

149 « Il manque dans le *Manuel* un traitement théorique de la dialectique, quel qu'il soit. La dialectique y est présupposée, fort superficiellement, et non pas exposée – chose absurde pour un manuel » (C11, §21, p. 222 [juillet-août 1932], texte A en C7, §29, p. 193 [février 1931]).

150 C11, §25, p. 226 [juillet-août 1932].

151 C11, §26, p. 230 [juillet-août 1932].

152 C'est ce que laisse entendre cette critique d'Antonio Labriola : « il semble qu'il s'agisse d'un pseudo-historicisme, d'un mécanisme passablement empirique et fort voisin de l'évolutionnisme le plus vulgaire » (C11, §1, p. 166 [décembre 1932], texte A en C8, §200, p. 371 [février-mars 1932]).

153 C10 II §41 viii, p. 114 [août-décembre 1932]. Cette note porte sur l'idée que Croce se faisait de l'acquis positif de ses propres travaux sur le marxisme, et qui consistait précisément à l'avoir détaché de tout « concept *a priori* ». Gramsci ne partage pas la conclusion du penseur idéaliste quant au statut du marxisme, que celui-ci considérait uniquement comme un « canon d'interprétation historique ». Mais il reprend à son compte la dimension critique de l'analyse crocienne.

154 C11, §9, p. 172 [décembre 1932].

les masses subalternes font irruption sur la scène de l'histoire, elles brisent la continuité de la vie et des pratiques sociales antérieures[155] . Cela suggère, réciproquement, que le mécanisme et l'objectivisme, du moins dans le cas du marxisme, expriment l'expérience de la subalternité, c'est-à-dire de la passivité politique, et le fait d'être soumis à une histoire que l'on n'a pas choisie, et que l'on ne vit pas comme nôtre[156].

Malgré toutes ses différences avec la pensée néo-idéaliste, le matérialisme vulgaire ne parvient pas plus que lui à penser l'histoire à partir de sa « dialectique réelle »[157] et à échapper à une vision uniforme et continue du cours historique. Gramsci formule à partir des notions de quantité et de qualité l'exigence d'échapper à ces deux erreurs symétriques :

> Dans la philosophie de la *praxis* la qualité est toujours liée à la quantité et même peut-être est-ce dans un tel lien que se trouve ce qu'il y a de plus originel et de plus fécond en elle. En fait l'idéalisme hypostasie ce quelque chose de plus, la qualité, et en fait une entité en soi, l'« esprit », comme la religion en avait fait la divinité. Mais s'il y a hypostase de la part de la religion et de l'idéalisme, c'est-à-dire abstraction arbitraire et non ce processus de distinction dans l'analyse qui est pratiquement nécessaire pour des raisons pédagogiques, il y a aussi hypostase de la part du matérialisme vulgaire, qui « divinise » une matière hypostasiée.[158]

Le matérialisme et l'idéalisme amputent chacun la dialectique de la quantité et de la qualité de l'un de ses termes. En cela, les marxistes orthodoxes comme les néo-hégéliens représentent une régression par rapport à Hegel[159]. La philosophie de la *praxis* s'avère à nouveau être la seule prétendante digne de succéder à l'idéalisme absolu, en ce qu'elle « a "concrétisé" la loi hégélienne de la quantité qui devient qualité »[160]. Gramsci fait bien entendu référence à la « loi » dialectique étudiée par Engels, notamment dans le chapitre XII de la première partie de l'*Anti-Dühring*[161].

155 « Il faut observer que l'action politique tend justement à faire sortir les foules de la passivité, c'est-à-dire à détruire la loi des grands nombres ; comment alors celle-ci peut-elle être retenue en tant que loi sociologique ? » (C11, §25, p. 227 [juillet-août 1932], texte A en C7, §6, p. 174 [novembre 1930]).
Nous pouvons remarquer que cette idée est très proche de celle développée par Marx dans le passage suivant : « Dans la mesure même où elle est bourgeoise, c'est-à-dire où, au lieu de concevoir l'ordre capitaliste comme un stade de développement historiquement transitoire, elle en fait au contraire la figure absolue et ultime de la production sociale, l'économie politique ne peut demeurer une science qu'aussi longtemps que la lutte des classes demeure latente, ou ne se révèle que dans des manifestations isolées » (Marx, Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier* [1867], Paris, PUF, 1993, Postface à la deuxième édition allemande, p. 11).

156 C11, §12, pp. 187-8 [juin-juillet 1932], texte A en C8, §205, pp. 373-4 [avril 1932]. Comme nous l'avons vu au point précédent, le mécanisme peut dans certaines circonstances exercer un effet en retour sur les forces subalternes, et constituer un stimulant provisoire pour leur volonté de lutte, suite à une série de défaite.

157 C11, §14, p. 201 [juillet-août 1932].

158 C11, §32, p. 244 [août 1932], texte A en Q4, §32, p. 451 [septembre-octobre 1930]. Traduction modifiée.

159 On pourrait appréhender cette régression d'une autre manière. Les marxistes vulgaires comme les néo-idéalistes veulent établir un lien direct entre le particulier et l'universel. Les premiers, dans une veine positiviste, en découvrant des lois générales à partir de la multiplicité des faits particuliers, et en subordonnant les faits aux lois. Les seconds conçoivent comme nous l'avons vu le particulier comme l'incarnation immédiate de l'universel, à savoir de l'Esprit. Dans les deux cas, ils abandonnent le moment de la singularité (celle de l'Esprit d'un peuple par exemple) au sein et par la médiation duquel se nouent l'universel et le particulier.

160 C11, §32, p. 243 [août 1932], texte A en Q4, §32, p. 451 [septembre-octobre 1930].

161 Norberto Bobbio considère que l'on peut retrouver dans les réflexions des *Cahiers* les trois « lois » de la dialectiques dégagées par Engels : la loi de l'interpénétration des opposés, ou de l'action réciproque, qui subsumerait par exemple l'unité dialectique entre intellectuels et masses, ou entre structures et superstructures ; la loi de la négation de la négation qui régirait le cours historique en ce qu'il implique l'élimination de certains éléments du passé ; et la loi du passage de la quantité en qualité (Bobbio, Norberto, « Gramsci e la dialettica », in *Saggi su Gramsci*, Milan, Feltrinelli, 1990, pp. 29-31). Même si cette interprétation met en lumière à juste titre les

Cette formule ne saurait à elle seule résoudre le problème de la discontinuité du processus historique, mais elle permet de le poser en des termes nouveaux.

Remarquons en premier lieu que les réflexions de Gramsci portant sur le passage de changements quantitatifs à des ruptures qualitatives sont vraisemblablement surdéterminées par sa situation psychologique au cours de son incarcération. Il s'inquiète en effet fréquemment de voir sa force de résistance morale brisée par la violence de sa situation, et d'être ainsi conduit à demander grâce à Mussolini. Cela aurait signifié une capitulation politique en contrepartie d'un plus grand confort personnel. Résolu à ne pas accepter cette solution, Gramsci craignait que ses conditions de vie sapent imperceptiblement la fermeté de sa position, jusqu'à l'amener à se trahir lui-même.

> Il est curieux qu'en général on soit moins indulgent pour les changements « moléculaires » que pour les changements brusques. Or le mouvement « moléculaire » est plus dangereux, car alors qu'il montre chez le sujet la volonté de résister, il « fait entrevoir » (à celui qui y réfléchit) un changement progressif de la personnalité morale qui, à un certain moment, de quantitatif devient qualitatif, c'est-à-dire qu'il ne s'agit plus en fait de la même personne, mais de deux.[162]

Un tel passage remet en cause les lectures trop « volontaristes » des écrits de prison de Gramsci. Ce n'est pas que la capacité de la volonté humaine à modifier son milieu qui est ici interrogée par Gramsci, mais l'existence même d'une telle volonté, qui semble menacée par un milieu trop défavorables. Le facteur objectif, qui en l'occurrence consiste en un changement quantitatif et « moléculaire », conditionne le facteur subjectif, en ce qu'il peut provoquer en lui des modifications qualitatives. La continuité est rompue, l'identité – comprise en un sens à la fois logique et psychologique – est brisée, la quantité devient qualité.

Parallèlement à ces réflexions psychologiques, Gramsci utilise la dialectique quantité-qualité pour distinguer des transformations historiques que l'on peut qualifier d'épocales, et des changements secondaires.

> Le césarisme de César et de Napoléon Ier a été, pour ainsi dire, de caractère quantitatif-qualitatif, autrement dit il a représenté la phase historique de passage d'un type d'État à un autre type d'État, passage au cours duquel les nouveautés furent si nombreuses et d'une telle importance qu'elles représentèrent une complète révolution. Le césarisme de Napoléon III fut seulement quantitatif, et de façon limitée ; il n'y eut pas de passage d'un type d'État à un autre, mais seulement « évolution » du même type d'État, suivant une ligne ininterrompue.[163]

Contrairement à une rupture qualitative, le changement quantitatif relève d'une simple évolution, fondamentalement continue. Aucune des transformations qu'il implique ne contribue à « faire époque », et il n'est au contraire que la manière superficielle dont se manifeste la « durée » d'une forme sociale ou, comme ici, d'un type d'État.

---

traces de ces trois lois dialectiques dans les *Cahiers*, la conception de Gramsci est évidemment bien plus souple.

162 C15, §9, p. 117 [février-mars 1933].

163 C13, §27, p. 418 [novembre 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §136, p. 504 [novembre 1932]. Sur la question du césarisme, voir chapitre 8) II) 4).

La manière dont Gramsci conçoit le passage de la quantité en qualité s'apparente au premier abord à une lecture répandue de la « Préface de 1859 »[164] de Marx, qu'il semble d'ailleurs reprendre à son compte dans certaines notes[165]. Pour cette lecture, les ruptures historiques qualitatives, celles qui concernent les superstructures et par conséquent la vie sociale dans ce qu'elle a de vécu et de consciente, sont vues comme résultant d'un changement en premier lieu quantitatif, la croissance des forces productives. Une telle compréhension du passage d'une époque historique en une autre a le mérite de concilier continuité et discontinuité. Cependant, elle laisse penser que la rupture qualitative, assimilées aux modifications subjectives, ne sont que l'effet passif d'une variation quantitative de la réalité essentielle, la puissance humaine de transformation de la nature. Autrement dit, une « époque de révolution sociale »[166] serait pensable sur le même mode qu'une transition de phase en thermodynamique, comme par exemple le passage de l'eau de l'état liquide à l'état gazeux lorsqu'elle atteint 100°C[167]. Gramsci rejette une telle conception du passage de la quantité en qualité, qui reconduirait sous une forme nouvelle l'évolutionnisme et le naturalisme vulgaires : on ne peut pas « se contenter de simples jeux de mots, comme ceux sur l'eau que le changement de température fait changer d'état (glacé, liquide, gazeux) ce qui est un fait purement mécanique déterminé par un agent externe (le feu, le soleil ou l'évaporation de l'acide carbonique solide, etc.) »[168].

La notion de conversion de la quantité à la qualité ne désigne donc pas qu'un simple changement d'état lié à un effet de seuil. Elle consiste également à mettre l'accent sur la dimension subjective de toute transition. Rappelons-nous que Gramsci affirme qu'« on ne peut prévoir "scientifiquement" que la lutte, mais non les moments concrets de celle-ci, qui ne peuvent pas ne pas résulter de forces opposées en continuel mouvement, non réductibles jamais à des quantités fixes, puisqu'en elles la quantité devient continuellement qualité »[169]. Autrement dit, la confrontation des forces politiques n'est pas pensable sur le mode d'un équilibre newtonien qui reposerait sur une comparaison quantitative des différentes forces physiques. Chacune de ces forces est un groupe socio-politique, porteur d'un projet, d'une conception du monde et d'une

164 Marx, Karl, « Avant-propos » [1859] à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 2014.

165 « La variabilité de l'ensemble des forces matérielles de production est elle aussi mesurable et on peut établir avec une certaine précision le moment où son développement de quantitatif devient qualitatif » (C11, §30, p. 240 [juillet-août 1932], texte A en Q4, §25, p. 444 [mai-août 1930]).

166 « Avant-propos » [1859] à Marx, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 63.

167 Engels, Friedrich, *Anti-Dühring. M. E.Dühring bouleverse la science* [1878], Paris, Éditions sociales, 1973, p. 156.

168 C11, §32, p. 243 [août 1932]. Ce rejet d'une compréhension erronée du passage de la quantité en qualité n'était pas présente dans le texte A (Q4, §32, p. 451 [septembre-octobre 1930]). Gramsci semble donc avoir voulu préciser sa conception du lien entre continuité et discontinuité du processus historique, et éviter toute compréhension objectiviste et mécaniste de ses réflexions. Cela est probablement lié à la critique approfondie de Bourkharine qu'il entreprend dans le Cahier 11. Dans le Manuel, Boukharine recourt en effet – comme Engels du reste – aux exemples physiques et chimiques visés ici par Gramsci ici (Boukharine, Nikolaï, *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste, op. cit.,* p. 79).

169 C11, §15, p. 202 [juillet-août 1932].

stratégie, caractérisé par un certain niveau de cohésion et de conscience partagée par ses membres. C'est pour cela que les facteurs purement quantitatifs (le nombre, la puissance militaire, la richesse, etc.) ne suffisent pas pour déterminer l'issue d'un conflit, même s'ils peuvent bien sûr délimiter dans une certain mesure l'espace des possibles ouverts par une situation donnée. La conversion de la quantité en qualité renvoie donc également à l'indissociabilité entre les aspects subjectifs et objectifs des différentes forces et facteurs en jeu et du processus historique lui-même :

> *Quantité et qualité*. Puisqu'il ne peut exister de quantité sans qualité et de qualité sans quantité (une économie sans une culture, une activité pratique sans intelligence et vice versa), toute opposition de ces deux termes est un non-sens du point de vue rationnel.[170]

Dire que la quantité se convertit en qualité c'est dire qu'elle s'exprime et se traduit toujours en qualité : il ne s'agit pas que d'un passage chronologique mais aussi logique.

D'un côté, la « loi », ou plutôt la métaphore, de la quantité qui passe en qualité désigne donc un événement historique, par exemple une révolution. De l'autre, elle renvoie à l'unité dialectique de l'objectif et du subjectif dans l'histoire humaine, que Gramsci comprend parfois comme unité et inséparabilité de la structure et de la superstructure[171]. Ce n'est qu'en conciliant ces deux apports de la métaphore en question que l'on pourra en faire un usage fructueux. Comme l'affirme Nicola Vaccaro,

> s'il est vrai que toute nouvelle structure crée sa superstructure, et donc que la quantité trouve quelque chose qui lui correspond dans la qualité, un tel processus n'est pas mécanique, automatique, mais dialectique. Il s'agit précisément de la dialectique par laquelle le changement quantitatif devient à un certain point qualitatif.[172]

Or cette « dialectique » implique elle-même l'intervention du subjectif (qualitatif) pour réaliser la *tendance* objective (quantitative) : « tous les problèmes en discussion et en particulier le passage de la quantité à la qualité trouvent leur centre dans le concept de possibilité réelle »[173] – la possibilité

170 C10 II §50, p. 138 [février 1933].

171 *Idem*. Voir également C11, §12, p. 186 [juillet-août 1932] : « l'insistance mise sur l'élément "pratique" dans le lien théorie-pratique, après avoir séparé (et non seulement distingué) les deux éléments – opération qui est justement mécanique et conventionnelle – signifie que l'on traverse une phase historique relativement primitive, une phase encore économico-corporative, dans laquelle le cadre général de la "structure" se transforme quantitativement, tandis que la qualité-superstructure correspondante est en train d'apparaître, mais n'est pas encore organiquement formée. ».
Le couple quantité-qualité n'était pas présent dans le texte A (C8, §169, p. 353 [novembre 1931]), où l'on ne trouvait que celui de structure/superstructure. Ce type de réécriture étaye la thèse de Giuseppe Cospito (*Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei « Quaderni del carcere »*, Naples, Bibliopolis, 2011, pp. 184-196) selon laquelle le couple quantité-qualité – comme du reste le couple objectif-subjectif – constitue une alternative transitoire au couple classique structure-superstructure. Même si certains des arguments mobilisés pour soutenir le caractère transitoire de cette alternative nous paraissent discutables (voir notre discussion du traitement de la notion de bloc historique par Cospito en note 5 du chapitre 5), nous partageons l'idée selon laquelle ce couple permet d'assouplir et de dialectiser la dichotomie architectonique du marxisme vulgaire. Il nous semble cependant – c'est ce que nous essayons de montrer dans ce point – que le passage de la quantité en qualité présente au moins un autre intérêt théorique dans les *Cahiers de prison :* préciser le problème de la périodisation.

172 VACCARO, Nicola, « La dialettica quantità-qualità in Gramsci », in *Studi Gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958 ,* Rome, Editori Riuniti, 1973, p. 328.

173 *Ibid.*, p. 330.

émergeant de la situation historique, et contribuant en retour à la définir. La discontinuité qualitative qui caractérise le changement épocal n'est qu'esquissée dans la logique de l'époque antérieure, et seul l'affrontement des *praxis* sociales décidera ou non de sa pleine actualisation. Les lois que les sciences sociales (économie ou sociologie) croient dégager sont des vues abstraites prises sur une certaine configuration historique, qui est en réalité intrinsèquement déterminée par l'activité des forces en présence, et doit en ce sens être considérée comme le produit de la liberté, ou plutôt des libertés, humaines :

> L'économie étudie ces lois de tendance en tant qu'expressions *quantitatives* des phénomènes, dans le passage de l'économie à l'histoire générale, le concept de quantité absorbé par celui de qualité et par la dialectique de la quantité qui devient qualité [*quantité = nécessité ; qualité = liberté*. La dialectique quantité-qualité est identique à celle de nécessité-liberté].[174]

8) Conditions objectives et conditions subjectives

Ce n'est qu'en concevant le processus historique dans ses aspects objectif et subjectif, c'est-à-dire d'une manière « intégrale »[175], que l'on peut l'appréhender dans sa nécessité. Cette notion est clairement distinguée de la causalité mécanique et du déterminisme strict, et implique que tout événement ne peut être pleinement compris et expliqué, c'est-à-dire considéré comme nécessaire, que s'il l'est à partir de la totalité de ses conditions :

> Il existe une nécessité quand il existe une *prémisse* efficiente et active, dont la conscience qu'en ont les hommes est devenue agissante en posant des fins concrètes à la conscience collective, et en constituant un ensemble de convictions et de croyances qui devient aussi puissant que les « croyances populaires ». Dans la *prémisse*, doivent être contenues, déjà développées ou en voie de développement, les conditions matérielles nécessaires et suffisantes à la réalisation de l'élan de volonté collective, mais il est clair que de cette prémisse « matérielle » calculable quantitativement, ne peut pas être disjoint un certain niveau de culture, c'est-à-dire un ensemble d'actes intellectuels, et de ces derniers (comme leur produit et leur conséquence) un certain ensemble de passions et de sentiments impériaux, doués d'assez de force pour pousser à une action « à tout prix ».[176]

Affirmer l'unité dialectique des différentes « conditions » c'est d'une part mettre l'accent sur la dépendance de l'élément subjectif à l'égard de l'objectif ; et d'autre part soutenir que les « prémisses » objectives n'ont une véritable effectivité et nécessité que dans la mesure où elles sont reprises et réalisées par l'activité humaine. Dans la mesure où l'élément objectif n'a d'existence historique que s'il s'exprime subjectivement, on peut en dernière analyse saisir rationnellement les phénomènes historiques en s'en tenant à l'étude des forces en présence :

> Il semble évident que les conditions subjectives de l'événement historique ne peuvent jamais être absentes quand les conditions objectives existent, dans la mesure où il s'agit d'une simple distinction de caractère didactique : c'est donc sur la mesure des forces subjectives et leur intensité que peut porter la discussion, et donc sur le rapport dialectique entre les forces subjectives

174 C10 II §9, pp. 53-4 [seconde moitié de mai 1932].
175 Voir chapitre 5) IV) 1).
176 C11, §52, pp. 275-6 [août-décembre 1932], texte A en C8, §128, p. 331 [avril 1932].

opposées.[177]

La notion de force socio-politique joue donc un rôle fondamental pour analyser et caractériser les différentes situations historiques, sachant que ces forces ne peuvent pas être conçues comme séparées les unes des autres, mais sont toujours dans des rapports et des conflits, la notion de rapports de forces étant première[178].

9) Histoire et anti-histoire

Le dernier couple catégoriel à partir duquel Gramsci cherche à penser le processus historique dans sa dialectique complexe synthétise certains éléments des différents autres couples que nous venons de présenter. Il trouve son origine dans un ouvrage d'Adriano Tilgher publié en 1928, *Storia e antistoria*[179]. L'auteur y mobilisait des arguments proches de ceux développés dans les *Cahiers* afin de soutenir que l'historicisme italien était incapable de donner une impulsion à l'action et à la création. Parce qu'il justifie tout fait accompli, et réconcilie toutes les forces en présence dans la rationalité supposée de l'histoire, il ne peut que contempler cette dernière avec détachement et, en définitive, avec indifférence. Et parce qu'il affirme la relativité historique de toute entreprise, « l'Historicisme est radicalement incapable de se justifier lui-même et de fonder une Action véritablement créatrice d'histoire »[180]. Pour Tilgher, ce que les historicistes appellent « anti-histoire », c'est-à-dire l'engagement *intransigeant* en vue de l'accomplissement d'une tâche, et la croyance en sa vérité *absolue*, est le seul facteur à même de faire advenir de la nouveauté dans le cours des événements.

Croce donna une réponse indirecte à cette critique dans sa conférence au VIIe Congrès international de philosophie d'Oxford, en 1930, dont le texte fut ensuite publié dans sa revue, *La Critica*, sous le titre « Antistoricismo »[181]. Il explicite sa position en distinguant deux modalités d'anti-historicisme. La première est l'activisme pur, représenté en art par le futurisme, qui rejette le passé au nom de la création d'un avenir en rupture radicale avec ce qui l'a précédé. En un sens, ce courant reconnaît encore une pertinence à la notion d'histoire, même s'il ne la décline plus qu'au futur. Ce n'est pas le cas de la seconde modalité d'anti-historicisme, qui en fait totalement abstraction. Elle ne s'intéresse qu'aux vérités absolues et éternelles, et porte en détestation ce qui relève du relatif et du contingent. Cette modalité particulière de rejet de l'historicité peut être liée, en art, à un classicisme et à un académisme outranciers ; d'un point de vue philosophique, il peut

177 C15, §25, p. 135 [mai 1933].
178 Voir chapitre 4) IV) 1).
179 Tilgher, Adriano, *Storia e antistoria*, Reti, Biblioteca editrice, 1928.
180 *Ibid.*, p. 53.
181 Croce, Benedetto, « Antistoricismo », *La Critica*, n° 28, 1930, pp. 401-9. Nous citerons la traduction française : « Antihistoricisme », *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome 38, n° 1 (janvier-mars 1931), pp. 1-12.

s'agir d'une conséquence du catholicisme autoritaire et dogmatique, mais également d'un formalisme rigide issu du XVIIIe siècle et de l'esprit des Lumières. Pour Croce, le premier de ces courants n'est au fond que de l'irrationalisme sans principe et sans idéal, et le second un rationalisme abstrait cherchant à s'imposer brutalement à la vie humaine. Bien que l'auteur ne l'écrive pas explicitement, il est clair que le fascisme, en ce qu'il conjugue révolutionnarisme et nihilisme d'un côté, autoritarisme et fanatisme de l'autre, peut être considéré comme une synthèse de ces deux modalités de l'anti-historicisme qui, en apparence opposées, sont en vérité complémentaires. Les attaques contre l'historicisme sont également des attaques contre le libéralisme : « sentiment libéral et sentiment historique sont, en vérité, à ce point inséparables qu'on n'a jamais trouvé de l'histoire une meilleure définition qu'en la disant "histoire de la liberté", parce que c'est par celle-ci seulement qu'elle prend un sens, par celle-ci seule qu'elle se fait intelligible »[182]. Tout comme l'historicisme s'attache à reconstituer la rationalité sous-jacente aux conflits, et met en lumière ce que chacune des positions en présence apporte à l'œuvre collective et à la marche incessante de l'humanité vers le meilleur, le libéralisme s'efforce de mettre en place les conditions institutionnelles permettant à chacun des acteurs de faire valoir ses intérêts et ses valeurs, et rendant ainsi possible un conflit régulé et producteur d'avancées historiques bénéfiques à tous[183].

Gramsci fait référence, à plusieurs reprises, au texte de Tilgher[184], à la polémique implicite avec Croce[185] et plus généralement à la notion d'anti-histoire[186]. Pour lui, ce débat reprend dans des termes nouveaux un débat « qui s'est déroulé à la fin du siècle dernier dans les termes du naturalisme et du positivisme », et un problème déjà posé à l'époque précédente, notamment par Hegel : « savoir si la nature et l'histoire procèdent par "sauts" ou seulement par une évolution graduelle et progressive »[187]. En termes politiques, la question de l'anti-histoire, des sauts, est tout simplement celle de la révolution ou du « renversement de la *praxis* »[188]. Gramsci partage certes avec Croce le rejet de tout révolutionnarisme verbal, et de l'activisme inconsidéré, dont le fascisme et, plus précisément encore, la personne de Mussolini, constituent un paradigme :

> On peut admettre que tant de fantoches nietzschéens révoltés en paroles contre tout l'existant, contre les conventions, etc., aient fini par écœurer et ôter tout sérieux à certaines attitudes (…). Contre le titanisme dans les manières, le velléitarisme, l'abstraction, il faut prôner la nécessité d'être

182 *Ibid.*, p. 9.
183 Pour une critique du pluralisme libéral par Gramsci, voir chapitre 5) II) 2) b).
184 C26, §5, p. 324 [fin 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q1, §28, p. 23 [octobre 1929] ; C3, §135, pp.335-6 [août-septembre 1930].
185 C10 II §28, p. 70 [juin 1932], textes A en C8, 203, p. 372 [février-mars 1932] ; C8, 210, p. 377 [février-mars 1932] ; C10 I §3, p. 22 [mi-avril – mi-mai 1932] ; C10 II §41 ix, p. 115 [août-décembre 1932].
186 C4, §64, p. 362 [novembre 1930] ; C6, §10, p. 19 [novembre-décembre 1930] ; C10 II §41 xiv [août-décembre 1932], p. 124, texte A en C8, §27, p. 274 [janvier-février 1932].
187 C10 II §28, p. 70 [juin 1932], textes A en C8, §203, p. 372 [février-mars 1932] et C8, §210, pp. 377-8 [février-mars 1932].
188 C10 II §28, p. 71 [juin 1932].

> « sobres » dans les paroles et les attitudes extérieures pour qu'il y ait justement plus de force dans le caractère et dans la volonté concrète.[189]

Mais contrairement à ce que présuppose Croce, toute volonté de changement radical ne relève pas pour autant de l'anti-histoire. Gramsci semble donc prendre ici le parti de l'anti-historicisme contre le continuisme de Croce, son incapacité à penser réellement le conflit – plutôt que de le soumettre à une réconciliation spéculative – et les ruptures historiques. Une conception du monde n'est pas de l'ordre de la pure contemplation, mais se doit d'être investie dans une pratique conforme, et se traduire en intervention subjective dans le cours des événements. Pour Gramsci, dans ce débat entre histoire et anti-histoire, « le problème est mal posé : en réalité il s'agit de savoir faire la différence entre ce qui est "arbitraire" et ce qui est "nécessaire", entre ce qui est "individuel" et ce qui est "social" ou collectif »[190]. Et c'est parce que son historicisme est « vertébré » que Gramsci peut établir, au cas par cas, ces distinctions.

L'histoire doit être conçue pour Gramsci comme l'unité dialectique de l'organique et de l'occasionnel, ou du réel et du possible. La notion d'anti-histoire met l'accent sur l'importance de ne pas s'en tenir au donné factuel immédiat. Combinée à celle de possibilité réelle, elle peut ainsi contribuer à poser le cadre d'une histoire contre-factuelle rigoureuse : comme l'écrit Attilio Baldan, « dire, par exemple, que Charlemagne pouvait éviter la partition de l'Empire entre ses petits-fils en créant une bureaucratie européenne homogène est une "anti-histoire" admissible, alors qu'affirmer que cela pouvait éviter le féodalisme dans son ensemble ne constitue qu'une fantaisie anachronique »[191]. En ce sens, l'histoire est aussi l'identité dialectique de l'histoire (au sens crocien) et de l'anti-histoire (concrète), le cours des événements historiques sécrétant des possibilités dont l'actualisation – qui dépend évidemment des *praxis* humaines – peut dans certains cas provoquer une rupture épocale[192].

CONCLUSION

S'efforçant d'échapper aux écueils symétriques de l'historicisme néo-idéaliste conduisant à l'opportunisme, et du mécanisme du marxisme vulgaire menacé par le dogmatisme, Gramsci cherche à développer un historicisme structurel, attentif aux différences qualitatives entre époques. Conscient des tensions inhérentes à ce projet et en particulier du risque de réintroduire au sein du cours des événements un dualisme rigide entre éléments essentiels et inessentiels,

189 *Idem.*

190 C8, §210, p. 377 [février-mars 1932].

191 BALDAN, Attilio, *Gramsci come storico : studio sulle fonti dei « Quaderni del carcere »*, Bari, Dedalo Libri, 1978, p. 19.

192 Attilio Baldan écrit à juste titre que « l'"anti-histoire" est admise ou rejetée, dans les Cahiers, en fonction (…) de la possibilité pour la pensée de devenir "action concrète" (…). Dans la mesure où cela est possible, l'"anti-histoire" (…) appartient de plein droit à la politique, et donc à l'historiographie qui en sera faite par la suite » (*idem*.).

Gramsci tisse un réseau complexe[193] de couples catégoriels à l'aide desquels il s'efforce de penser le plus adéquatement possible les différents aspects du processus historique : faire époque et durer ; mouvements organiques et conjoncturels ; réel et possible ; grande et petite politiques ; être et devoir-être ; prévision et pari ; quantité et qualité ; conditions objectives et subjectives ; histoire et anti-histoire.

Nous pouvons relever deux questions ouvertes par ce réseau conceptuel. Tout d'abord : ces couples recoupent-ils la dichotomie marxiste classique entre structure et superstructure ? Répondre d'une manière affirmative signifierait considérer l'économie comme le donné historique objectif à partir duquel l'activité humaine superstructuelle peut se développer et s'élaborer, jusqu'à modifier éventuellement, en retour, sa base matérielle. La structure économique relèverait ainsi du domaine du quantitatif ; elle constituerait le fondement réel à partir duquel s'ouvre le champ des possibles, et fixerait l'armature du devenir historique ; elle en expliquerait les mouvements organiques, définirait tant l'être que le devoir-être du processus historique, et fournirait ainsi un critère pour distinguer ce qui est rationnel et ce qui est devenu anachronique. À l'inverse, la superstructure constituerait l'élément subjectif et qualitatif, dont la tâche serait d'exprimer le plus adéquatement les tendances économiques de fond sur le terrain de l'occasionnel, en éliminant les scories et les erreurs dépassées par la croissance des forces productives. Dès lors, « faire époque » consisterait à prendre acte, dans les domaines de la politique et de l'idéologie, des mutations de fond qui ont commencé à s'affirmer dans l'antre de la production, mais qui ne peuvent parvenir à leur terme, et affleurer à la surface du cours historique que s'ils sont repris et assumés par les volontés et les consciences collectives. Comme nous le verrons dans les deux chapitres suivants[194], même si certaines réflexions des *Cahiers de prison* semblent mettre en jeu ce schéma, Gramsci cherche à le dépasser et conçoit d'une manière plus complexe l'unité du tout social, et notamment la dialectique de la structure et de la superstructure. Il repose en effet, en définitive, sur un dualisme entre structure objective et superstructure subjective, ce qui renforcerait les tensions inhérentes à l'historicisme structurel que nous avons évoquées plutôt que de favoriser leur résolution. De même, il accorde un primat logique et chronologique à la première sur la seconde, et en tant que tel ne représente qu'une formulation plus subtile de l'économisme que Gramsci dénonce avec une grande vigueur par ailleurs.

L'autre problème que nous devrons examiner est également en lien étroit avec la question du dualisme. La dichotomie entre le rationnel et l'irrationnel pourrait laisser penser qu'une époque peut être définie à partir d'une essence simple, par rapport à laquelle d'autres éléments

193 Sur la dépendance du sens des notions gramsciennes par rapport aux multiples relations qui sont tissées entre eux, voir chapitre 4) IV) 4), et plus spécifiquement note 216.

194 Voir en particulier chapitre 4) II) 2) et chapitre 5) II) 1).

s'avèrent indifférents voire anachroniques. Autrement dit, les phénomènes socio-historiques qui n'expriment ce principe intelligible seraient maintenus à l'écart d'une saisie rationnelle de l'histoire. Par ailleurs, on pourrait se demander si considérer le processus historique comme une succession linéaire d'époques homogènes ne reconduit pas, malgré l'affirmation d'une différence qualitative entre ces époques, une certaine forme de continuisme, qui serait, elle aussi, sujette à la critique benjaminienne exposée en introduction[195]. Nous tâcherons de montrer au chapitre suivant que les réflexions gramsciennes évitent cet écueil, en ce qu'elles font au contraire droit à l'hétérogénéité intrinsèque à chaque époque, et à la pluralité des rythmes et temporalités propres des diverses sphères sociales et acteurs politiques.

Ces deux problèmes et les difficultés théoriques qui leur sont liées correspondent à deux des principales critiques élevées par Althusser et ses disciples (Balibar et Poulantzas en premier lieu) contre Gramsci : le rejet de ce qu'ils définissent comme la problématique historiciste ; la remise en cause de la conception « expressive » des totalités historiques. Tâchons donc, en examinant la validité des arguments structuralistes, d'étudier ces deux problèmes ouverts par la conception de l'historicisme développée dans les *Cahiers de prison*.

195 Cet argument est mobilisé par Michele Filippini à propos de l'interprétation du *« fare epoca »* proposée par Alberto Burgio : « Burgio semble situer ces deux temporalités [celle de la durée et celle des phénomènes qui « font époque »] en succession, dans le cadre d'un modèle linéaire qui, assez paradoxalement, semble reconstituer le développement historique » (FILIPPINI, Michele, *Using Gramsci*, *op. cit.*, p. 107. Voir chapitre 4) III) 2).

Chapitre 4. Entre structuralisme et historicisme : le problème de l'homogénéité des époques historiques

Nous avons vu dans le chapitre précédent comment Gramsci s'efforçait d'élaborer un historicisme non continuiste. Ses tentatives pour fonder une périodisation en marquant des ruptures qualitatives au sein du processus historique ouvrent cependant un nouveau problème : faire droit à la différence au sein des époques elles-mêmes. On peut en effet craindre qu'il ne soit parvenu à accorder une place à la discontinuité qu'au prix d'une conception des époques comme unités relativement homogènes, qu'il suffirait d'exprimer dans le domaine de la pensée pour les connaître. Les réflexions gramsciennes tomberaient alors sous la critique althussérienne de la périodisation que nous avons exposée en introduction[1]. Pour Althusser et ses disciples, Gramsci reste pris (comme bien d'autres auteurs marxistes) dans une « problématique historiciste », à laquelle ils opposent leur propre problématique, que l'on peut qualifier de structuraliste[2]. Après avoir exposée cette lecture critique (I), nous tâcherons de montrer que les *Cahiers de prison* offrent les ressources pour répondre aux trois principaux arguments émis par les structuralistes. Tout d'abord, bien que les textes de Gramsci ne soient pas univoques à cet égard, il semble incorrect d'affirmer qu'il adhère sans reste au schéma du passage diachronique des structures objectives dans les superstructures subjectives, qui aurait pour conséquences de rabattre les séquences historiques sur des passages de ce type et de nier la spécificité et la consistance des diverses superstructures (II). Ensuite, il nous semble mobiliser une conception du temps historique comme hétérogène, liée notamment à la prise en compte de la pluralité des sphères sociales et à la complexité intrinsèque des situations ou conjonctures (III). Enfin, son historicisme est lié à un usage dialectique des abstractions historiques, qu'il tâche de concilier avec le primat de la singularité de ces situations (IV).

1 Voir Introduction I) 3).

2 Pour une présentation synthétique du rapport complexe d'Althusser à Gramsci, voir Morfino, Vittorio, « Althusser lecteur de Gramsci », *Actuel Marx*, 2015/1, n° 57, pp. 62-81. Un dossier de la revue d'études althussériennes *Décalages*, constitué d'une quinzaine d'articles, est également consacré à différents aspects de cette question. Voir *Décalages*, vol. 2., n° 1, 2016.

I) La critique structuraliste de l'historicisme gramscien

1) La « problématique historiciste »

Avant d'en étudier la critique, exposons les grandes lignes de ce que les théoriciens du marxisme structuraliste appellent « la problématique historiciste »[3]. Pour eux, la faute épistémologique originelle consiste à confondre l'objet de pensée et l'objet réel[4]. Dans le cas de la connaissance de l'histoire, puisque l'objet réel n'est autre que l'histoire elle-même, l'objet de pensée est conçu comme historique. La vérité peut changer au cours du temps car la tâche de la théorie consiste en définitive à exprimer en pensée son époque. Elle présuppose en cela une conception « expressive » de la totalité sociale[5]: l'ensemble des phénomènes socio-historiques d'une époque donnée (séparée par une rupture qualitative de celle qui la précède comme de celle qui la suit) pourra être appréhendé comme l'expression d'une seule et même essence, qui les imprègne tous. Cette essence s'exprime simultanément dans les domaines politique, juridique, moral, religieux, etc. Et elle doit également être exprimée dans la sphère de la pensée (dans « l'élément du concept » pour employer une expression hégélienne) d'une manière spécifique. Cette idée constitue le présupposé fondamental de l'épistémologie historiciste. Le même contenu se retrouve dans ces différentes sphères et seule la forme, c'est-à-dire la modalité sous laquelle il se manifeste semble varier. C'est ce qui explique la relation étroite que l'historicisme entretient avec le formalisme.

Pour Althusser ou Poulantzas, *Histoire et conscience de classe* de Lukács[6] illustre d'une manière paradigmatique cette problématique. Bien que Gramsci parvienne à s'en libérer sur certains points, ses textes restent fondamentalement piégés dans un cadre conceptuel indissociablement historiciste, essentialiste, économiste et subjectiviste. La sphère de l'activité sociale la plus fondamentale, qui détermine le contenu d'une période historique, semble être la sphère économique (économisme). Cette dernière trouvera son expression phénoménale dans les sphères subordonnées, les différentes sphères superstructurelles, qui constituent autant de redoublements de l'essence économique (essentialisme). Certes, contrairement à une

3 Voir par exemple Althusser, Louis, « L'objet du *Capital* », in Althusser L. *et alii*, *Lire le Capital* [1965], Paris, PUF, 2008, p. 333.
Nous nous appuierons sur les textes par Althusser publiés dans *Pour Marx* (en particulier à « Contradiction et surdétermination » et « Sur la dialectique matérialiste ») et dans *Lire le Capital*, et au premier grand livre de Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales* (Paris, Maspero, 1968). Ces deux auteurs prendront plus tard leurs distances avec la théorie que nous exposons ici.
Il convient de préciser que nous employons le terme de « structuralisme » afin de mettre le plus clairement en évidence l'opposition entre cette problématique et la problématique historiciste, bien qu'Althusser et Poulantzas aient fréquemment refusé de le reprendre à leur compte.

4 Althusser, Louis, « Du *Capital* à la philosophie de Marx », in Althusser L. *et alii*, *Lire le Capital*, *op. cit.*, pp. 40-1.

5 Althusser, Louis, « L'objet du *Capital* », *art. cit.*, p. 277 (voir également Althusser, Louis, « Du *Capital* à la philosophie de Marx », *art. cit.*, p. 8).

6 *Ibid.*, p. 311.

problématique économiciste et mécaniste vulgaire, on admet que les activités politiques, idéologiques et théoriques peuvent réagir sur l'infrastructure et la transformer. Ces activités semblent donc être définies comme différentes modalités ou différents degrés de prise de conscience des déterminations économiques, et par là de libération à leur égard. Les lois et rapports qui, dans le domaine infrastructurel, s'imposaient à l'activité humaine et la régissaient, s'avèrent à présent être l'objet de cette activité. La politique, en particulier, étant comprise comme une pratique libre et autonome. Il serait vain de chercher la « structure » ou les « lois objectives » de la sphère politique, puisqu'en elle les sujets collectifs peuvent précisément se libérer de telles déterminations. Ces termes ne pourraient être employés d'une manière pertinente que pour la sphère économique.

Soutenir l'identité entre objet réel et objet de pensée, c'est-à-dire entre histoire et théorie, implique de postuler des séquences historiques réglées conceptuellement. Ainsi, le marxisme historiciste, qui définit la classe par une certaine place dans les rapports de production, considère que ce sujet collectif doit prendre conscience de son être social, afin de s'en libérer et de le transformer selon certains objectifs politiques. Le passage de la classe en soi à la classe pour soi est donc bien un développement historique qui découle d'une certaine détermination conceptuelle (historicisme). Le déroulement chronologique est vu comme l'expression et le déploiement dans le temps d'un contenu logique déterminé.

2) La problématique structuraliste

Le marxisme structuraliste est intimement lié à la critique radicale de cette conception. Pour Althusser et Poulantzas, la totalité sociale doit être pensée comme un « tout complexe toujours-déjà-donné »[7] et comme une « structure à dominante ». Il convient d'appréhender les différentes pratiques sociales dans leur ensemble, et de prendre en compte leurs interdépendances. Cela implique également de ne pas dissoudre ce qui les rend hétérogènes entre elles, et donc de ne pas les comprendre comme différentes modalités d'une même « pratique sociale » (ou « *praxis* ») homogène[8]. Il est au contraire impératif de faire droit à la spécificité des différentes pratiques (économique, politique, idéologique, théorique, etc.) et de penser chacune d'elles comme *structurée à son niveau propre* et caractérisée par une logique de fonctionnement et une temporalité distinctes. Le tout social est donc un ensemble de structures, mais qui ne sont pas

7 Voir par exemple Althusser, Louis, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 2005, p. 213.

8 L'insistance d'Althusser sur la pluralité des pratiques, et la critique des philosophies de la *praxis* – en particulier dans sa version gramscienne – pour l'avoir négligée, restera constante chez Althusser, même après son tournant anti-théoriciste entamé à la fin des années 1960, et la mise au premier plan de la thèse de « l'unité de la théorie et de la pratique *sous le primat* de la pratique ». Voir Sibertin-Blanc, Guillaume, Préface à Althusser, Louis, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, PUF, 2014, pp. 9-35.

pour autant simplement juxtaposées, ce qui relèverait d'un pluralisme naïf. Leurs rapports réciproques relèvent au contraire d'une articulation complexe, elle-même structurée. Le « tout complexe » est donc une structure de structures, une articulation d'élément hétérogènes, chacun de ces éléments consistant à son tour en une telle articulation. Non seulement les différentes structures ne sont pas simplement juxtaposées, mais elles n'ont pas non plus la même importance dans le tout complexe. Si la structure d'ensemble est « à dominante »[9] c'est parce que les différents niveaux n'ont pas le même degré *d'efficace*, et que l'un d'entre eux domine les autres. L'économie est *déterminante en dernière instance*[10] en ce qu'elle détermine le degré d'efficace et de dominance des différents niveaux du tout social, y compris les siens. Le mode de production (antique, féodal, capitaliste, etc.) détermine l'instance du tout social (respectivement la politique, l'idéologie qui est en l'occurrence la religion, et l'économie elle-même) qui sera dominante. L'instance économique n'étant déterminante qu'en dernière instance, les autres instances doivent être considérées comme *relativement autonomes* à son égard. Est ainsi fondée l'exigence de penser dans sa spécificité chacun des niveaux de la pratique sociale. Comme l'écrit Poulantzas, il faut donc s'adonner à « l'examen théorique des *structures* politiques »[11] et rejeter une lecture historiciste de la notion de politique et de lutte des classes, pour laquelle ne « seraient (…) compris dans le domaine du politique *non pas un niveau structurel particulier et une pratique spécifique* mais en général l'aspect "dynamique" – "diachronique" de tout élément, appartenant à n'importe quel niveau de structures ou de pratiques d'une formation sociale »[12]. La politique ne doit pas être assimilée à l'activité humaine transformatrice en général, puisque chaque niveau social présente une telle activité, plus exactement une *pratique* spécifique. Et elle n'est pas à comprendre comme une libre production de changements historiques, qui ne saurait être appréhendée que « diachroniquement ». Elle doit être conçue comme tout aussi structurée et déterminée que les autres instances du tout complexe et en particulier que le niveau économique lui-même ; et il est possible de la connaître scientifiquement d'une manière synchronique.

3) La critique structuraliste de l'historicisme

L'opposition des deux problématiques est claire. Mais pourquoi préférer la problématique structuraliste à la problématique historiciste ? Deux types d'arguments peuvent être relevés : épistémologiques et politiques. En ce qui concerne le projet d'élaboration d'une théorie marxiste du « continent Histoire », pour utiliser l'expression d'Althusser, la théorie historiciste pêche par

9 *Ibid.*, p. 208.

10 *Ibid.*, p. 111.

11 Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, *op. cit.*, vol. 1, p. 38.

12 *Ibid.*, p. 33.

plusieurs aspects. Tout d'abord, en faisant de la théorie l'expression en pensée de son époque, elle considère la validité des théories scientifiques comme transitoire et indexée sur une situation socio-historique singulière, ainsi que sur certains acteurs socio-historiques. Dès lors, la différence entre science et théorie d'un côté, et idéologie de l'autre, n'est plus qu'une différence de degré, et le seul critère à même de faire ce partage est celui de la *cohérence* plus ou moins grande de ces différentes conceptions[13]. Un autre défaut de la conception historiciste est qu'elle rend impossible une véritable théorie du politique, ou même des niveaux superstructurels en général. Si la politique est la sphère où s'exprime le plus directement l'activité humaine transformatrice, et est le lieu d'une certaine libération de cette dernière par rapport aux lois et déterminations économiques, alors elle ne peut être pensée comme une « région » du tout social au même titre que l'économie, et l'on ne peut pas l'étudier avec la même objectivité que cette dernière. Il semble que la politique, et les sphères superstructurelles en général, restent hors du domaine de la science de l'histoire. Sans aucun point d'appui théorique rigoureux, on serait alors contraint de s'orienter uniquement en fonction des événements du passé (empirisme) ou de se fier aux intuitions géniales des leaders révolutionnaires (personnalisation de la politique).

Les faiblesses épistémologiques font encore courir d'autres dangers politiques. Du fait de son économisme, la problématique historiciste ne possède pas les ressources conceptuelles pour critiquer jusqu'au bout le dogmatisme, et fonder une alternative viable. Son volontarisme risque

13 C'est précisément ce que semble revendiquer Gramsci. Pour lui, « tous les hommes sont philosophes, fût-ce à leur manière propre, inconsciemment, dès lors que dans la plus petite manifestation d'une activité intellectuelle quelconque, le "langage", se trouve contenue une conception déterminée du monde » (C11, §12, p. 175 [juin-juillet 1932]). Par conséquent, il ne semble pas y avoir de différence qualitative entre la philosophie et les autres conceptions du monde. Une philosophie est simplement une conception du monde plus cohérente et unifiée que d'autres, qu'il s'agisse d'une religion ou d'un sens commun : « comment peut-on faire une distinction entre les idéologies (…) et la philosophie ? Autrement dit, il sera possible de faire seulement une distinction de degré (quantitative) mais non qualitative » (C10 II §2, p. 47 [première moitié d'avril 1932]). En contrepartie de sa plus grande cohérence, la philosophie est généralement moins diffusée que les conceptions du monde d'un autre type, et n'est partagée que par des groupes plus restreints : « dans la philosophie sont spécialement mis en relief les caractères d'élaboration individuelle de la pensée dans le sens commun au contraire les caractères diffus et dispersés de la pensée générale d'une époque déterminée dans un milieu populaire déterminé » (C11, §12, p. 182 [juin-juillet 1932]). Tout l'enjeu de la philosophie de la *praxis* est de concilier les avantages de la philosophie (sa cohérence, sa capacité à intensifier l'auto-activité des groupes qui y adhèrent, etc.) et du sens commun (le lien avec la vie pratique des masses populaires, ce qui suppose sa diffusion et son adoption à grande échelle par les « simples »). Si les différences entre conceptions du monde semblent bien être quantitatives, on peut cependant préciser et nuancer cette lecture, et par là même contrecarrer la critique structuraliste, dans la mesure où les différences de degré deviennent ici des différences de nature. D'une part, une activité de pensée s'exerçant dans les cadres d'une conception cohérente, qui nous permet d'appréhender le monde d'une manière globale et unifiée, est bien qualitativement distincte d'une pensée parcellaire et fragmentée. D'autre part, cette théorie consistante vient informer une pratique, l'intensifier et la rendre plus efficace : la philosophie de la *praxis* est ainsi en mesure de produire une rupture historique qualitative. La « cohérence » dont parle Gramsci n'est donc pas purement intellectuelle : elle se situe au contraire à l'interface de la théorie et de la pratique, et ne désigne en définitive rien d'autre que l'unité adéquate de la théorie et de la pratique elle-même.
Sur la notion de « cohérence » chez Gramsci, voir THOMAS, Peter D., *The Gramscian moment. Philosophy: Hegemony and Marxism*, Leiden/Boston, Brill, 2009, pp. 362-380. Sur une défense argumentée du « continuum idéologique » contre la critique althussérienne de confusion entre philosophie, science et idéologie, voir TOSEL, André, *Étudier Gramsci*, Paris, Kimé, 2016, chapitre 4, pp. 255-290.

de conduire à des entreprises irréalistes, qui négligent les coordonnées objectives de la situation[14], à moins qu'il n'aboutisse à une dérive opportuniste, dans la mesure où il ne peut garantir de principes qui échapperaient au devenir historique[15].

La problématique structuraliste semble plus à même de fournir le cadre conceptuel général requis pour l'élaboration d'une théorie rigoureuse et englobante du tout social, appréhendé dans sa complexité intrinsèque. Elle semble également donner les outils pour critiquer des lignes politiques désastreuses, et pour proposer comme alternative une politique à la fois réaliste et capable de se déployer dans une stratégie de long terme. C'est précisément le cas parce qu'elle est adossée sur une connaissance scientifique qui permet d'accéder, dans une certaine mesure, à une compréhension d'ensemble de la situation et du processus historique.

La critique de la problématique historiciste recoupe les deux interrogations que nous émettions à la fin du chapitre précédent. Tout d'abord, pour les structuralistes, Gramsci identifie la structure au domaine de l'objectif, la superstructure à celui du subjectif. Par là, il pense les scansions et les articulations du processus historique à partir du passage du premier de ces éléments dans le second. Chaque période historique pourrait être pensée comme le développement diachronique de l'en soi (d'une classe) en pour soi. Et le processus historique dans son ensemble pourrait même être envisagé comme une prise de conscience et une libération progressive à l'égard la nécessité[16]. Ensuite, chaque époque historique pourrait être définie d'une manière homogène par un principe simple, à savoir par son essence économique : le cours historique serait conçu comme linéaire et chaque époque pourrait être saisie théoriquement en effectuant une « coupe » sur ce dernier, où les phénomènes situés aux différents niveaux du tout social seraient considérés comme simultanés[17]. La pensée de Gramsci serait grevée d'une troisième faiblesse, étroitement liée aux deux premières et proprement épistémologique. Le but de la connaissance historique serait à ses yeux d'exprimer conceptuellement son époque – ou la subjectivité du groupe social qui définit essentiellement cette époque –, c'est-à-dire d'identifier la pensée à son objet réel, dans toute sa concrétude empirique[18]. Cela impliquerait d'une part de considérer, d'une manière erronée, les concepts eux-mêmes comme historiques et d'autre part et de sous-estimer la valeur gnoséologique des abstractions.

Nous allons essayer de montrer dans les parties suivantes de ce chapitre que les réflexions

14 Althusser, Louis, « L'objet du *Capital* », *art. cit.*, p. 311.

15 « Qu'il n'y ait pas de savoir de l'avenir, empêche qu'il y ait une science de la politique, un savoir portant sur les effets futurs des phénomènes présents » (Althusser, Louis, « L'objet du *Capital* », *art. cit.*, p. 278).

16 Un texte des *Cahiers de prison* envisage cette possibilité, mais uniquement d'une manière hypothétique, et à propos de la pensée de Paul Nizan : « Si l'histoire est un processus continuel de libération et d'auto-conscience, il est évident que chaque stade, comme histoire, dans ce cas comme culture, sera immédiatement dépassé et n'intéressera plus » (C15, §58, p. 170 [juin-juillet 1933]).

17 Althusser, Louis, « L'objet du *Capital* », *art. cit.*, p. 276.

18 *Ibid.*, p. 298.

des *Cahiers de prison* échappent dans une large mesure à ces trois critiques.

II) Gramsci et la question de la structure

Étant donnée la cohérence et la force de l'attaque althussérienne contre la problématique historiciste, nous pouvons nous demander dans quelle mesure cette dernière permet de rendre compte des réflexions gramsciennes. Et en particulier : le cours historique est-il pensé dans les *Cahiers de prison* à partir de l'idée de passage diachronique du structurel-objectif au superstructurel-subjectif ?

1) Les points d'appuis textuels de la lecture structuraliste

Différents éléments des *Cahiers* font signe vers une réponse affirmative à cette question. Ainsi, Gramsci assimile parfois directement la structure au passé, et donc implicitement les sphères superstructurelles à la création au présent d'un avenir nouveau : « la structure est justement du passé réel, car elle est le témoignage, le "document" indiscutable de ce qui a été fait et qui continue à subsister comme condition du présent et de l'avenir »[19]. Ou encore :

> L'ensemble des forces matérielles de production est en même temps une cristallisation de toute l'histoire passée et la base de l'histoire présente et à venir, c'est un document et en même temps une force active actuelle de propulsion.[20]

Remarquons que Gramsci n'établit pas une identité absolue entre la structure et le passé. S'il peut considérer que « l'ensemble des forces matérielles de production » peut donner lieu « à la reconstruction d'un canevas solide du devenir historique », c'est parce que « c'est l'élément le moins variable dans le développement historique »[21], sachant que l'économie n'est pas un pur donné, et que son objectivité est relative. Même avec ces nuances, ces réflexions gramsciennes laissent cependant penser que le rapport structure-superstructure correspond à une succession diachronique.

La thèse que nous avons examinée au chapitre précédent[22] selon laquelle l'expression de la structure dans les superstructures correspond au passage de la quantité en qualité et de la nécessité en liberté, alors même qu'on se situe au sein d'une société de classes, semble confirmer que pour Gramsci il n'y a de véritable détermination que dans la sphère économique, et que les sphères superstructurelles sont au contraire le lieu de déploiement d'une activité humaine

19 C10 II §59, pp. 151-2 [février 1933].
20 C11, §30, p. 240 [juillet-août 1932], texte A en Q4, §25, p. 444 [mai-août 1930].
21 *Idem.*
22 C10 II §9, pp. 53-4 [seconde moitié de mai 1932], cité au chapitre 3) II) 7).

autonome. De même, il est indéniable que le motif théorique de la ressaisie politique et idéologique des déterminations économiques est fréquemment mobilisé par Gramsci. Par exemple, lorsqu'il revient sur son engagement dans le mouvement des usines de Turin durant le *biennio rosso* (1919-1920), Gramsci affirme qu'un mouvement de ce type « tend à rendre "subjectif" ce qui est "objectivement" donné »[23].

Le concept de « *catharsis* »[24] semble correspondre plus exactement encore à ce que vise la critique structuraliste :

> On peut employer le terme de « *catharsis* » pour désigner le passage du moment purement économique (ou égoïstico-passionnel) au moment éthico-politique : l'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes. Cela signifie aussi le passage de « l'objectif au subjectif » et de la « nécessité à la liberté ». La structure, force extérieure qui écrase l'homme, l'assimile, le rend passif, se transforme en moyen de liberté, en instrument pour créer une nouvelle forme éthico-politique, en source de nouvelles initiatives. La détermination du moment « cathartique » devient ainsi, me semble-t-il, le point de départ de toute la philosophie de la *praxis* ; le processus cathartique coïncide avec la chaîne de synthèses qui sont le résultat du développement dialectique. (Rappeler les deux points entre lesquels ce processus oscille : aucune société ne se propose des tâches pour lesquelles n'existent pas ou ne sont pas en train d'apparaître les conditions nécessaires et suffisantes à leur résolution et aucune société ne meurt avant d'avoir exprimé tout son contenu potentiel.)[25]

Rien ne garantit que le « moment cathartique » soit atteint. Cela dépend des différents acteurs socio-historiques et, dans les situations contemporaines, de la capacité des groupes sociaux subalternes – ceux dont la « philosophie de la *praxis* » constitue la conception du monde adéquate – à dépasser leurs intérêts immédiats, à construire leur autonomie et en définitive à devenir hégémoniques. Mais la *catharsis* n'en constitue pas moins un schéma conceptuel permettant de penser le cours historique concret. Plus encore, si ce dernier est « normal » il consiste alors en un « développement dialectique » dont découle une « chaîne de synthèses » qui s'identifie au « processus cathartique ». Autrement dit, la *catharsis* semble constituer la norme immanente de rationalité du processus historique.

Lorsqu'il écrit que certaines classes peuvent « devenir État »[26], Gramsci semble adhérer à la thèse selon laquelle une classe, définie en dernière analyse en termes économiques, peut parvenir à s'objectiver dans la forme-État, ce qui est à la fois une condition et une conséquence

---

23 C9, §67, p. 447 [juillet-août 1932].

24 Ce terme est employé à sept autres reprises dans les *Cahiers* : parfois en ce sens (C11, §67, p. 300, texte A en Q4, §33, p. 452 [septembre-octobre 1930] ; C10 I §6, p. 29 [mi-avril – mi-mai 1932] ;C10 I §10, p. 37 [mi-avril – mi-mai 1932]), parfois dans le sens originel, c'est-à-dire dans un sens esthétique, comme c'était le cas chez Croce de qui est tiré le concept (C4, §82, p. 370 [juillet 1930 – 13 mars 1931] ; C21, §6, p. 160 [seconde moitié de 1934]), une note faisant explicitement le lien entre ces deux acceptions (C10 I §7, p. 29 [mi-avril – mi-mai 1932]).
Sur la notion de *catharsis*, voir JOUTHE, Ernst, *Catharsis et transformation sociale dans la théorie politique de Gramsci*, Presses de l'Université de Québec, Québec, 1990.

25 C10 II §6, p. 50 [seconde moitié de mai 1932].

26 C25, §5, p. 312 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935]. Remarquons que ce passage n'était pas présent dans le texte A (Q3, §90, p. 372 [août 1930]), et a donc été rajouté dans la seconde rédaction. Il est donc impossible de considérer que le schème de l'objectivation était un résidu idéaliste dont Gramsci se serait libéré au fil de la rédaction des *Cahiers*.

de son accession au statut de sujet du processus historique. Même si l'ordre des termes de la relation sujet-objet est ici inversé – et suggère ainsi qu'il existe une certaine objectivité au niveau superstructurel[27] – un tel cas d'objectivation semble s'inscrire tout autant dans la problématique historiciste que le processus de subjectivation cathartique, dans la mesure où une séquence historique donnée est comprise à partir d'un développement conceptuellement réglé vu comme « normal ». Dans les deux cas, Gramsci mobiliserait un schéma que l'on pourrait qualifier d'« humaniste » où un élément considéré comme « matériel » (la structure ou l'État dans les cas examinés ci-dessus) est pensé comme le produit objectivé d'une activité passée, à partir duquel une nouvelle activité peut prendre son élan[28].

Les notes décrivant des processus de subjectivation (*catharsis*) ou d'objectivation ne nous semblent toutefois pas devoir être comprises à la lettre. Comme nous l'avons vu, la notion de sujet collectif est peu présente dans les *Cahiers de prison*, où apparaît plutôt celle de celle de « personnalité »[29], qui est marquée par une complexité intrinsèque. Nous savons que pour Gramsci il n'y a pas de sujet donné qui pourrait s'objectiver, puisque son unité est à construire et est perpétuellement remise en jeu. Les circonstances données qui s'imposent à une *praxis* humaine doivent moins être considérées comme le résultat de son activité passée que comme le « milieu social » co-constitué par la multiplicité des autres *praxis*, avec lesquelles elle interagit plus ou moins conflictuellement. Le caractère contraignant de la réalité objective ne découle pas tant du dépôt inerte de la subjectivité passée que d'un rapport de forces entre différents acteurs. En ce sens, l'ontologie socio-historique de Gramsci nous semble fortement affaiblir les arguments en faveur de la lecture et de la critique structuraliste. D'autres éléments s'opposent encore plus fondamentalement frontalement à cette lecture.

2) L'amphibologie de la structure

Afin de déterminer si les réflexions des *Cahiers de prison* y sont sujettes ou non, nous proposons de reformuler la critique structuraliste. Il nous semble que cette dernière revient à

27 Il en va de même en C7, §18, p. 185 [novembre-décembre 1930 – février 1931] : Gramsci y affirme que l'unité du marxisme vient « du développement dialectique des contradictions entre l'homme et la matière », qui se retrouve en philosophie sous la forme du « rapport entre la volonté humaine (superstructure) et la structure économique », et en « [science] politique sous celle du rapport entre l'État et la société civile – à savoir l'intervention de l'État (volonté centralisée) pour éduquer l'éducateur, le milieu social en général ». Autrement dit, alors que d'un point de vue philosophique la structure est assimilée à la matière, d'un point de vue politique, la société civile, qui constitue tout un pan des superstructures, doit être considérée comme une « matière ».

28 C'est la lecture proposée notamment par Jacques Texier : pour Gramsci, « la "matière", à tous les niveaux de l'activité humaine, c'est ce qui est, ce qui s'impose à l'homme comme point de départ de sa nouvelle *praxis* ; c'est donc le résultat de la *praxis* antérieure » (Texier, Jacques, *Gramsci*, Paris, Seghers, 1966, p. 48).

29 Voir chapitre 2) I) 1).

dénoncer l'*amphibologie*[30] entre les deux sens que le terme « structure » peut prendre dans la tradition marxiste – amphibologie qui d'après cette critique serait constitutive de la problématique historiciste et subjectiviste. D'un côté, ce terme désigne, depuis la « Préface de 1859 », l'infrastructure ou la base économique d'une formation sociale. De l'autre, il possède un sens plus généralement partagé dans les sciences sociales et non exclusivement marxiste. Le terme « structure » désigne alors un cadre, doté d'une certaine objectivité, qui contraint, voire détermine, certaines pratiques humaines. Il peut être mobilisé pour étudier n'importe quelle sphère d'activité et de vie sociale ; rien dans sa définition n'implique de le cantonner à l'économie. Aux yeux d'Althusser ou de Poulantzas, la problématique structuraliste tire précisément sa fécondité de ce qu'elle appréhende toute « région » du « continent Histoire » comme une structure, c'est-à-dire comme un domaine aussi rigoureusement déterminé et objectif que l'instance économique, voire que les objets des sciences de la nature. Il ne s'agit pas pour eux de dire que la réalité sociale est intégralement déterminée, et que tout n'est qu'affaire de mécanismes produisant des résultats prévisibles. Les althussériens mettent au contraire l'accent sur la contingence des événements historiques et sur la singularité des conjonctures. Ils affirment simplement que construire son objet d'étude (l'objet de pensée et non l'objet réel) en ne le considérant pas comme totalement objectif et structuré, serait un non-sens épistémologique. Ce déni d'objectivité serait un symptôme révélant le caractère idéologique d'une problématique, dans la mesure où il réintroduirait subrepticement des notions non scientifiques et chargées d'enjeux pratiques (celles de liberté ou d'essence humaine par exemple[31]).

La problématique historiciste présupposerait donc, le plus souvent implicitement, que seule la structure au sens de la base économique est à concevoir comme une structure, au sens de réalité déterminée, contraignante et objective. Les autres écueils dénoncés par Althusser et ses collaborateurs peuvent être dérivés de cette amphibologie. Elle implique tout d'abord de ne pas étudier les superstructures avec le même niveau de rigueur et de scientificité que l'infrastructure. Puisque les marxistes s'intéressent à la réalité socio-historique dans sa totalité, le caractère idéologique de la conception subjectiviste des superstructures est voué à contaminer l'ensemble

30 Les auteurs de *Lire le Capital* font fréquemment reposer leurs prises de position théoriques et critiques sur la dénonciation de confusions conceptuelles chez les auteurs qu'ils étudient. Dans son article de *Lire le Capital*, Jacques Rancière débusque précisément les amphibologies du jeune Marx, qui ne se serait pas encore libéré de la problématique idéologique du sujet (RANCIÈRE, Jacques, « Le concept de critique et la critique de l'économie politique des *Manuscrits de 1844* au *Capital* », in ALTHUSSER L. *et alii, Lire le Capital, op. cit.,* « L'amphibologie et son fondement », pp. 96-103). De même, Althusser et Poulantzas mettent fréquemment en évidence les « jeux de mots » qui seraient au fondement des conceptions auxquelles ils s'opposent.
Précisons toutefois que l'amphibologie, ou le jeu de mot, dont nous parlons ici, qui fait jouer deux sens distincts du terme « structure », n'est pas, à notre connaissance, explicitement mis en évidence par les représentants de la problématique structuraliste.

31 Sur le caractère idéologique de la problématique humaniste-historiciste, en particulier lorsqu'elle met en jeu les notions d'essence humaine et de liberté, voir par exemple ALTHUSSER, Louis, « L'objet du *Capital* », *art. cit.*, pp. 338-343.

de la théorie, même celle de l'instance économique. Cette dernière sera ainsi conçue soit comme l'expression objectivée de la subjectivité d'une classe (subjectivisme ou volontarisme)[32], soit, d'une manière symétrique, elle sera vue comme un pur donné matériel et l'on oubliera qu'elle consiste en premier lieu en un ensemble de rapports sociaux de production (mécanisme ou positivisme).

Peut-on dire que Gramsci se soit laissé prendre au piège de cette amphibologie ? Pour donner une réponse exhaustive, une interprétation d'ensemble de sa pensée serait requise, et en particulier un examen de la notion de bloc historique (l'unité dialectique de la structure et des superstructures), que nous faisons dans le chapitre 5. Nous pouvons toutefois nous en tenir à une compréhension plus restreinte de la question, et déterminer si Gramsci est parvenu ou non à dissiper le flou sémantique lié à la « structure ». Or il semble qu'il mobilise, explicitement ou non, une distinction conceptuelle entre les deux sens que peut prendre ce terme.

Le premier indice corroborant cette hypothèse est que Gramsci présente fréquemment certaines superstructures comme étant véritablement « structurées ». Il parle ainsi de « structure étatique » (*struttura statale*)[33] dans différentes situations historiques. Il évoque la « structure des partis politiques »[34] italiens, la « structure générale de la vie universitaire » ou l'absence de toute « structure culturelle appuyée sur l'université » en Italie[35], la « structure de la culture chinoise » et la « structure bureaucratico-militaire de l'État » chinois[36], la « structure idéologique de la classe dominante »[37], la « structure réelle politique et juridique d'un pays et d'un État »[38], la « structure politique de l'Empire » autrichien[39], la « structure compacte des démocraties modernes »[40], etc. Il utilise également d'autres notions dénotant une stabilité, une consistance et une régularité propres aux niveaux superstructurels : il parle d'« appareil politico-idéologique »[41], de « bloc idéologique »[42], d'ailleurs pour souligner dans ces deux cas qu'ils sont menacés de se désagréger. Et, bien entendu, il forge le concept fondamental d'« appareil hégémonique »[43]. Guido Liguori

32 ALTHUSSER, Louis, « L'objet du *Capital* », *art. cit.*, p. 337.

33 L'italien « *struttura statale* » apparaît ainsi aux notes Q1, §152, p. 135 [mai 1930] ; C3, §42, p. 287 [juin-juillet 1930] ; C13, §13, p. 372 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §114, p. 321 [mars 1932] ; C19, §1, p. 16 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en C9, §89, p. 461 [mai 1932].

34 C13, §23, p. 399 [mai 1932 – novembre 1933].

35 C1, §15, p. 85 [juillet-octobre 1929].

36 C5, §23 pp. 403-4 [octobre-novembre 1930].

37 C3, §49, p. 297 [juin-juillet 1930].

38 C8, §180, p. 361 [décembre 1931] ; il parle également de « structure politique » en C15, §47, p. 158 [mai 1933].

39 C19, §28, p. 92 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §114, p. 102 [février-mars 1930].

40 C13, §7, p. 364 [mai 1932 – novembre 1933]. L'expression n'était pas présente dans le texte A en C8, §52, p. 288 [février 1932].

41 C19, §3, p. 22 [juillet-août 1934 – février 1935]. Le texte A en C9, §101, p. 472 [mai-juin 1932], parlait déjà de « appareil politique ». Dans ces deux notes il est question du catholicisme.

42 C19, §24, p. 61 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §44, p. 42 [février-mars 1930].

43 C13, §37, p. 434 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C1, §48, p. 59 [février-mars 1930] ; C6, §81, p. 72 [mars 1931], où *apparato egemonico* est traduit par « appareil de l'hégémonie »] ; C6, §87, p. 82 [mars-août 1931] ; C6, §136, p. 116 [août 1931] ; C7, §80, p. 226 [octobre 1931] ; C8, §179, p. 360 [décembre 1931], où *apparato dell'egemonia* est traduit par « appareil d'hégémonie » ; C10 II §12, p. 55 [seconde moitié de mai 1932]. Soulignons que Gramsci emploie toujours ce terme au singulier. Il est fréquent de trouver la notion « d'appareils hégémoniques » au pluriel chez les commentateurs de son œuvre, ainsi que chez des théoriciens influencés par

affirme à propos de cette notion qu'elle renvoie à la « matérialité » des processus hégémoniques, qui ne sont pas uniquement de l'ordre de la « bataille d'idées », mais relèvent « d'*appareils* préposés à la création du consensus »[44]. On peut considérer plus généralement que les différentes expressions que nous venons de citer manifestent le fait que Gramsci conçoit les superstructures en un certain sens comme « matérielles » ou, plus précisément, comme *objectives*. Après avoir affirmé qu'en Italie le sentiment national était resté subjectif, et n'entretenait aucun lien avec des institutions et des facteurs objectifs Gramsci énumère un ensemble de facteurs et institutions : langue, culture, partis, journaux, Église, Parlement, université et école, ville, organisations privées comme la maçonnerie, Université populaire, Armée, syndicats ouvriers, mais aussi « la Science (pour le peuple – les médecins, les vétérinaires, les chaires ambulantes, les hôpitaux) », le théâtre, le livre[45]. Aucun de ces éléments n'appartient à la base économique, et pourtant tous sont considérés comme « objectifs »[46].

Gramsci ne cantonne donc pas la notion de « structure » à la sphère économique. Or la polysémie de ce terme lui a précisément posé problème, à un moment de sa réflexion. C'est ce que l'on constate lorsque, dans le cadre d'une lecture critique de Boukharine, il formule les questions suivantes :

> Les bibliothèques sont-elles des structures ou des superstructures ? Les laboratoires des savants ? Les instruments musicaux d'un orchestre ? (…) Ce sont des structures et ce sont des superstructures. Ce sont des superstructures qui ont une « structure matérielle » : mais leur caractère reste celui de superstructures : leur développement n'est pas « immanent » à leur « structure matérielle » particulière mais à la structure matérielle de la société. Une classe se forme sur la base de sa fonction dans le monde productif : le développement et la lutte pour le pouvoir et pour la conservation du pouvoir créent les superstructures qui déterminent la formation d'une « structure matérielle spéciale » pour leur diffusion, etc. La pensée scientifique est une superstructure qui crée les « instruments scientifiques » ; la musique est une superstructure qui crée les instruments musicaux. En termes logiques comme chronologiques on a : structure sociale – superstructure – structure matérielle de la superstructure.[47]

À ce stade de sa réflexion, Gramsci, malgré tous les efforts qu'il déploie pour y échapper, reste pris au piège de l'amphibologie. Il reconnaît en effet que les domaines superstructurels sont dotés d'une certaine objectivité et sont caractérisés par une « structure matérielle »[48]. Il ne semble pourtant pas parvenir à concevoir le rapport entre les pratiques humaines et ces conditions

---

sa pensée. Il nous semble que cela est dû à son assimilation à la notion d'« appareils idéologiques d'État » forgée par Althusser, au demeurant à partir de sa lecture de Gramsci. Sur la notion d'appareil d'hégémonie, voir chapitres 6) I) 3) et III) 2).

44 Liguori, Guido, « Stato-società civile », in Frosini F. et Liguori G. (dir.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei « Quaderni del carcere »*, Rome, Carocci, 2004, p. 221.

45 C6, §94, p 88 [mars-août 1931].

46 Giuseppe Cospito met l'accent sur ce point (Cospito, Giuseppe, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei « Quaderni del carcere » di Gramsci*, Naples, Bibliopolis, 2011, p. 213).

47 Q4, §12 [mai-août 1930], pp. 433-4.

48 L'expression « structure matérielle de l'idéologie » est également employée en C3, §49, p. 297 [juin-juillet 1930] pour désigner la presse, et notamment son rôle dans le maintien des positions socio-politiques de l'Église catholique.

objectives autrement que par analogie avec le rapport entre superstructures et structure. Il en est donc réduit à proposer une construction alambiquée, formée d'un étagement indéfini de structures et de superstructures. De plus, le rapport de dépendance entre un niveau et celui qui le sous-tend est compris à la fois comme logique et chronologique, ce qui semble prouver que Gramsci ne s'est pas libéré de la problématique historiciste.

Mais, comme le remarque Giuseppe Cospito[49], la réécriture de ce passage montre précisément que Gramsci a pris conscience de cette difficulté, et l'a dépassée. Il considère dorénavant que c'est la manière même dont Boukharine posait le problème qui est intrinsèquement viciée, tout comme l'étaient ses propres tentatives de le résoudre :

> Cette façon de poser la question rend les choses inutilement compliquées. En partant de cette façon baroque de penser, toute une série de questions baroques surgissent : par exemple, les bibliothèques sont-elles des structures, ou des superstructures ? Et les laboratoires de savants ? (…) Il est certain que tout cela est une déviation infantile de la philosophie de la *praxis*, déterminée par la conviction baroque que plus l'on recourt à des objets « matériels », plus on est orthodoxe.[50]

Même s'il continue à considérer que la base économique est dotée d'une consistance plus grande, Gramsci admet donc le caractère structuré et objectif des sphères superstructurelles. Et il en est venu à concevoir que cette objectivité, ou « matérialité institutionnelle » pour reprendre une expression de Poulantzas qui aurait toute sa pertinence ici[51], n'est de l'ordre ni de la matérialité physique ni de l'objectivité économique. L'objectivité des différentes sphères de l'activité sociale humaine leur est propre, et n'est pas dérivée, comme par émanation, de celle de l'infrastructure.

Gramsci défend bien entendu avec vigueur, contre tout réductionnisme économique, l'idée de l'indépendance[52] ou de l'autonomie relative des superstructures et différentes sphères de l'activité sociale par rapport à la base économique, déterminante uniquement en dernière instance[53]. Et il soutient cette thèse avec des arguments qui le rapprochent des conceptions structuralistes françaises. En effet, si les sphères ou niveaux non économiques sont relativement indépendants c'est notamment parce qu'ils sont caractérisés par une logique qui leur est propre, ou par ce que l'on pourrait désigner comme des impératifs structurels. Les superstructures n'expriment donc pas d'une manière simple la structure :

> Bien des actes politiques sont dus à des nécessités internes d'organisation [et] sont liés, autrement

49 Voir Cospito, Giuseppe, « Struttura-superstruttura » in Frosini F. et Liguori G. (dir.), *Le parole di Gramsci, op. cit.*, pp. 230-231. Et voir Cospito, Giuseppe, *Il ritmo del pensiero, op. cit.*, pp. 29-31.

50 C11, §29, p. 238 [juillet-août 1932].

51 Poulantzas, Nicos, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013, pp. 87-181. Coutinho parle également de la « matérialité (sociale-institutionnelle) » des différents sphères où s'exercent la domination et l'hégémonie, la société politique et la société civile (Coutinho, Carlos N., *Gramsci's Political Thought*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 82).

52 Cette expression est utilisée par Engels dans la lettre à Conrad Schmidt du 27 octobre 1890, in *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Editions Sociales, 1980, p. 159. Cette édition, comme la plupart des traductions françaises, choisit de rendre l'allemand par « indépendance relative », alors qu'Althusser et ses disciples parlent en général d'autonomie relative.

53 « Il faut se rappeler (…) l'affirmation d'Engels selon laquelle l'économie n'est qu'"en dernière analyse" le ressort de l'histoire » (C13, §18, p. 389 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 462 [octobre 1930]).

> dit, au besoin de donner une cohérence à un parti, à un groupe, à une société. Cela apparaît clairement dans l'histoire, par exemple, de l'Église catholique. Si l'on voulait trouver l'explication immédiate, première de chaque lutte idéologique à l'intérieur de l'Église dans la structure, on aurait bien du mal (…). Il est évident, au contraire, que la majorité de ces discussions sont liées à des nécessités (…) d'organisation. Dans la discussion entre Rome et Byzance sur l'origine du Saint-Esprit, il serait ridicule de chercher dans la structure de l'Orient européen l'affirmation que l'Esprit Saint vient seulement du Père et dans celle de l'Occident qu'elle vient du Père et du Fils. Les deux Églises, dont l'existence [et le conflit] dépend de la structure et de l'histoire tout entière, ont posé des problèmes qui sont pour chacune d'elles un principe de distinction et de cohésion interne. Mais il aurait pu se faire que chacune des deux Églises ait affirmé ce qu'a affirmé l'autre : on aurait quand même maintenu le principe de distinction et de conflit, et ce n'est pas le drapeau occasionnel de chaque partie, mais ce problème de la distinction et du conflit, qui constitue le problème historique.[54]

Il n'existe pas d'isomorphisme entre les différentes instances, et il serait vain de rechercher une correspondance bi-univoque entre les termes économiques d'une part, et les termes politico-idéologiques d'autre part. Ces derniers entretiennent entre eux des relations complexes, qui doivent être étudiées à leur niveau spécifique. Dans certains cas, comme celui cité par Gramsci ici, la forme de ces relations importe d'ailleurs plus que leur contenu. Dans l'exemple donné, l'opposition entre l'Église de Rome et celle de Byzance est ce qu'il y a d'essentiel, l'objet de leur désaccord étant secondaire. Autrement dit, ce sont les structures organisationnelles de chacune des deux Églises, ainsi que la structure des rapports qu'elles entretiennent entre elles, qui sont immédiatement déterminantes, non l'infrastructure économique. Cette dernière n'est bien entendu pas absente : elle est la base sur laquelle naissent les différentes organisations, et elle fixe le cadre et le milieu historique général qui influencent leurs interactions, et où elles sont à même de se déployer.

Gramsci discerne donc fréquemment des logiques structurales à différents niveaux de la réalité sociale, et échappe en ce sens à l'amphibologie. Contrairement aux structuralistes, il ne considère cependant pas que les différentes sphères sociales sont à étudier d'une manière purement objective et sont toutes rigoureusement déterminées, ni même qu'elles le sont toutes dans la même mesure. À ses yeux, la sphère économique est moins propice au libre déploiement de l'activité humaine que les sphères politique et idéologique[55].

Par ailleurs, les arguments que nous venons d'exposer ne suffisent cependant pas à dédouaner Gramsci des critiques structuralistes. Examinons la conception du temps historique sous-jacente aux réflexions des *Cahiers de prison*, afin de déterminer si la conception des époques

54 C7, §24, pp. 189-190 [février 1931].

55 Gramsci parle ainsi d'« un rapport de forces sociales étroitement lié à la structure, objectif, indépendant de la volonté des hommes, qui peut être mesuré à l'aide de systèmes de mesure des sciences exactes ou physiques ». Il ajoute que « sur la base du degré de développement des forces matérielles de production ont lieu les regroupements sociaux, chacun d'entre eux représentant une fonction et ayant une position donnée dans la production même. Ce rapport est ce qu'il est, une réalité têtue : personne ne peut modifier le nombre des entreprises et de leurs employés, le nombre des villages avec une population urbaine donnée, etc. » (C13, §17, p. 380 [mai 1932 – novembre 1930], texte A en Q4, §38, p. 457 [octobre 1930]). Voir *infra,* chapitre 4) IV) 1).

historiques développée par Gramsci repose sur les idées de temps historique linéaire, de présent homogène et de totalité expressive.

III) Gramsci et le temps historique

1) Gramsci, le présent homogène et la totalité expressive

Aux yeux d'Althusser, si l'historicisme est absolu, comme c'est le cas chez Gramsci, alors aucune époque ne doit être jugée ou connue en référence à une autre époque, et aucune ne peut être considérée comme possédant le privilège de réaliser l'identité de l'Être et de la Conscience : « qu'il n'y ait plus de Savoir absolu, – ce qui rend l'historicisme *absolu*, – signifie que le Savoir absolu est lui-même historicisé »[56]. Chaque époque porte en elle sa propre vérité, et peut être connue adéquatement si l'on saisit le principe qui la définit, par le moyen d'une « coupe d'essence »[57]. Un tel principe est censé se retrouver, bien que sous des aspects différents, dans les différentes instances, qui se voient en définitive retirer toute spécificité, et ne sont pas pensées selon leurs logiques propres. Parce qu'une telle conception s'inscrit dans le cadre du marxisme, elle doit pourtant faire droit à la multiplicité des instances. Or pour parvenir à réduire la complexité du tout social à l'homogénéité du principe, il faut considérer le temps comme continu et linéaire et le présent comme contemporain à lui-même :

> Comme la totalité marxiste n'a pas la même structure que la totalité hégélienne, qu'en particulier elle comporte de niveaux ou instances différents non directement expressifs les uns des autres, – il faut, pour la rendre susceptible de la « coupe d'essence », relier entre eux ces niveaux distincts d'une manière telle que le présent de chacun coïncide avec tous les présent des autres ; qu'ils soient donc « contemporains ». Leur rapport ainsi remanié exclura ces effets de distorsion et de décalage qui contredisent, dans la conception marxiste authentique cette lecture idéologique de la contemporanéité.[58]

Cette conception idéologique du temps et du présent permet de dégager l'essence épocale inhérente aux phénomènes socio-historiques. Les différentes sphères du tout social peuvent alors être conçues comme autant de manières d'exprimer le tout et de s'exprimer les unes les autres : « chaque partie est *pars totalis* immédiatement expressive du tout qui l'habite en personne »[59]. D'après Althusser, la problématique historiciste condamnerait donc Gramsci à tomber dans l'écueil d'une conception *expressive* de la totalité.

Les *Cahiers de prison* résistent pourtant à une telle interprétation. Il semble plutôt que de nombreux passages anticipent – inspirent ? – la conception althussérienne des temporalités

56 Althusser, Louis, « L'objet du *Capital* », *art. cit.*, p. 328.
57 *Ibid.*, p. 276.
58 *Ibid.*, p. 328.
59 Althusser, Louis, « Du *Capital* à la philosophie de Marx », *art. cit.*, p. 9.

hétérogènes[60]. Loin d'entretenir des relations de « contemporanéité » au sein d'un même présent homogène, les différentes sphères sociales semblent au contraire être chacune caractérisées par un rythme propre. Comme l'écrit Peter Thomas, « le présent est nécessairement non identique à lui-même, et composé de nombreux "temps" qui ne coïncident pas mais se rencontrent les uns les autres dans une incompréhension mutuelle »[61]. Un certain nombre d'arguments[62] viennent étayer cette thèse de la non-contemporanéité du contemporain[63].

Tout d'abord, nous savons que Gramsci n'a pas coutume de postuler des sujets ou des entités socio-historiques pré-constitués. Du fait de son ontologie relationnelle et processuelle et de sa « sensibilité au multiple », il prend comme point de départ la différence et la complexité, et ne conçoit l'unité, l'homogénéité et la simplicité que comme un résultat simplement possible, même s'il est souvent souhaitable. Il en va de même lorsqu'il s'agit de penser les époques historiques : leur cohérence n'est pas donnée, mais à construire. Aucune époque ne se présente jamais d'une manière pure. Certes les époques peuvent vraisemblablement être caractérisées par un certain nombre de données fondamentales : contradictions déchirant l'ensemble social, mouvements organiques, tendances dominantes, possibilités et tâches historiques, etc. Mais une époque n'exprime jamais parfaitement ces éléments : elle est tiraillée entre le poids du passé, dont elle conserve des traces multiples et parcellaires – ou plus exactement entre les « passés » des différents groupes sociaux[64] – et les multiples anticipations inquiètes d'avenirs alternatifs et incertains. Gramsci soutient également cette thèse dans le cas du langage : sa nature métaphorique rend impossible pour un système purement synchronique d'être véritablement doté de signification, dans la mesure où il n'est de signification présente qu'en référence – implicite ou non – aux significations passées. Réciproquement, tout système actuel de significations est pris dans un processus de redéfinition incessant, du fait de l'usage qui en est fait[65]. Nous parvenons à une conclusion similaire en partant de la notion de personnalité composite et incohérente de « l'homme-masse », c'est-à-dire de l'individu livré au sens commun. Gramsci considère que

60 Voir Thomas, Peter D., *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, pp. 282-291 ; et Thomas, Peter D., « Gramsci e le temporalità plurali », in Morfino V. (dir.), *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milan/Udine, Mimesis, 2013, pp. 191-224.

61 Thomas, Peter D., *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, p. 283.

62 Les deux premiers arguments que nous utilisons, ceux du langage et de la personnalité, sont également mentionnés par Thomas.

63 Bien qu'elle nous semble correspondre à sa pensée, l'expression « non-contemporanéité du contemporain » (*Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*) n'est pas directement présente dans les textes de Gramsci. Elle a été forgée par Enrst Bloch à l'époque où Gramsci rédigeait ses *Cahiers* (voir *Héritage de ce temps* [1935], Paris, Klincksieck, 2017), puis a été reprise par Reinhart Koselleck (voir *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990). Dans le cadre de sa réfutation de la lecture althussérienne, Peter Thomas parle lui de « non-contemporanéité du présent » pour qualifier la conception de Gramsci (Thomas, Peter D., *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, p. 282 *et sq.*).

64 « Chaque groupe social a sa "tradition", son "passé", et il estime qu'il s'agit d'un passé unique et global » (C10 II §50, p. 152 [février 1933]).

65 Voir chapitre 2) III) 1).

> l'on y trouve des éléments de l'homme des cavernes et des principes de la science la plus moderne et la plus avancée, on y trouve les préjugés de toutes les phases historiques passées dans l'étroitesse de leur localisation, pêle-mêle avec les intuitions d'une philosophie à venir, qui sera la philosophie propre au genre humain unifié mondialement.[66]

À ce propos, Razmig Keucheyan écrit que

> la personne est toujours l'expression de rapports sociaux, autrement dit que l'humain, c'est du social ou de l'histoire sédimentée et singularisée. (…) Chaque personne ou groupe de personnes n'est cependant pas nécessairement l'expression des mêmes périodes historiques : certains peuvent être contemporains de leur époque, ou même en avance sur elle, d'autres posséder une personnalité qui renvoie à des périodes historiques passées. Les temps historiques sont « discordants », et puisque la personne est l'expression de ces temps, elle est elle-même susceptible d'être « discordante ». Le plus intéressant est que pour Gramsci, une personne peut être l'expression de plusieurs strates historiques en même temps, certaines qui plongent dans un passé (plus ou moins) lointain, et d'autres strates plus actuelles.[67]

L'anachronisme, ou le décalage[68] avec son époque, constituent la règle des conceptions du monde humaines ; l'adéquation[69] et la cohérence[70] sont des configurations spécifiques dont il faut rendre compte. Elles n'en constituent pas moins des critères normatifs immanents au cours historique, de même que l'anachronisme constitue un repoussoir, dans la mesure où il est souhaitable d'être en accord avec les coordonnées fondamentales de son époque[71]. Mais il s'agit d'une tâche à réaliser politiquement, non d'un donné. Nous pouvons d'ailleurs remarquer que Gramsci semble être de plus en plus sensible à l'exigence d'appréhender chaque situation dans son hétérogénéité intrinsèque. C'est ainsi dans une note relativement tardive que cette idée est formulée le plus clairement.

> [On ne doit pas oublier que] chaque époque ou chaque milieu est contradictoire et qu'on [s'exprime et on] correspond à sa propre époque ou à son propre milieu en les combattant vigoureusement autant qu'en collaborant aux formes de vie officielle. Il semble que sur cette question aussi il faille tenir compte des intellectuels et de leur façon de se sélectionner aux différentes époques de développement de la civilisation. (…) Des époques progressistes dans le domaine de la pratique peuvent ne pas avoir encore eu le temps de se manifester dans le domaine de la création esthétique et intellectuelle, ou peuvent être dans ce domaine arriérées, philistines, etc.[72]

De surcroît, comme l'indique la dernière phrase du passage cité, il s'avère que pour Gramsci les

---

66 C11, §12, p. 176 [juin-juillet 1932]. Voir chapitre 2) I) 1).

67 KEUCHEYAN, Razmig (dir.), *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, La Fabrique, 2011, p. 97.

68 Les notions de « décalage » et de « recouvrement de phases » sont évoquées par André Tosel dans *Étudier Gramsci, op. cit.*, p. 116.

69 Voir chapitre 3) I) 1).

70 Voir *supra*, note 13.

71 Le passage suivant associe d'une manière complexe l'idée de non-contemporanéité du contemporain et la disqualification de l'anachronisme : « Si Garibaldi revenait aujourd'hui, avec ses extravagances extérieures, etc., il serait plus folklorique que national : c'est pourquoi aujourd'hui le personnage de Garibaldi fait sourire beaucoup de gens ironiquement, et à tort, car en Italie, à son époque, Garibaldi n'était ni anachronique ni provincial, parce que toute l'Italie était anachronique et provinciale. On peut donc dire qu'un caractère est national quand il est contemporain d'un niveau de culture mondial (ou européen) donné, et qu'il a atteint (s'entend) ce niveau. Dans ce sens Cavour était national dans la politique libérale, De Sanctis dans la critique littéraire (Carducci aussi, mais moins que De Sanctis), Mazzini dans la politique démocrate ; Garibaldi, Victor-Emmanuel II, les Bourbons de Naples, la masse des révolutionnaires populaires, etc., avaient des caractères folkloriques prononcés » (C14, §7, p. 20 [décembre 1932 – janvier 1933]).

72 C15, §53, p. 167 [mai-juin 1933].

différentes sphères de la réalité sociale ne sont pas caractérisées par les mêmes rythmes. C'est déjà le cas au sein de la structure elle-même qui, comme le dit André Tosel, « est une unité dynamique de mouvements organiques et de mouvements de conjoncture »[73]. Les phases d'expansions ou de crises conjoncturelles qui la caractérisent peuvent donc entretenir des rapports divers avec les mouvements organiques : les renforcer, en être indépendants, s'y opposer, les briser en provoquant une crise définitive, etc. Mais la *désynchronisation* est encore plus frappante si l'on compare les rythmes respectifs de la structure et des superstructures. En un sens, l'économie semble ainsi être exposée à des bouleversements plus rapides que la politique. Croire que les crises économiques vont provoquer des effets politiques immédiats et d'une manière soudaine, est précisément l'erreur de ceux qui conçoivent la lutte politique comme « guerre de mouvement », et refusent de comprendre que dans les sociétés capitalistes avancées le rythme de cette lutte a changé, et qu'il convient dorénavant de la mener en s'inspirant de la « guerre de position »[74]. D'un autre point de vue, il semble pourtant que « l'ensemble des forces matérielles de production soit l'élément le moins variable dans le développement historique »[75]. La contradiction n'est cependant qu'apparente : le fait que les changements internes à la structure nous semblent parfois plus soudains que ceux de la sphère politique, et parfois plus lents, dépend principalement de l'objet de notre attention : ce qui met en crise la structure, ou au contraire ce qu'il y a de permanent en elle. Dans les deux cas, et c'est ce qui nous intéresse ici, une conclusion s'impose : les mouvements économiques sont désynchronisés par rapport aux mouvements politiques. Il en va de même pour les rythmes des phénomènes idéologiques et culturels. En général, « les transformations culturelles (…) sont lentes et graduelles, parce que (…) la culture est le produit d'une élaboration complexe »[76]. Comme l'attestent les exemples donnés au paragraphe précédent, les conceptions du monde des hommes du commun, ainsi que la langue qu'ils parlent, peuvent mettre des centaines d'années à s'adapter aux changements scientifiques, économiques et politiques. Cette « viscosité » des phénomènes culturels pris dans leur ensemble s'accompagne aux yeux de Gramsci d'une profonde hétérogénéité de leurs temporalités :

> Les changements dans les modes de pensée, dans les croyances, dans les opinions, n'ont pas lieu par « explosions » rapides, simultanées et généralisées, ils se produisent en revanche presque toujours par « combinaisons successives », selon des « formules » très disparates et impossibles à maîtriser « d'autorité ». (…) Dans le domaine de la culture, les diverses strates idéologiques se combinent de façon variée et ce qui est devenu « ferraille » en ville est encore « ustensile » en province.[77]

Le rythme des bouleversements scientifiques semble, par certains aspects, être bien plus rapide

73 Tosel, André, *Étudier Gramsci*, *op. cit.*, p. 91.
74 Voir notamment C13, §24, pp. 409-413 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C7, §10, pp. 176-8 [novembre 1930].
75 C11, §30, p. 240 [juillet-août 1932], texte A en Q4, §25, p. 443 [mai-août 1930].
76 C24, §3, p. 294 [seconde moitié de 1934], texte A en Q1, §43, p. 34 [février-mars 1930].
77 *Idem.*

que les autres évolutions culturelles. Même si « la science est une superstructure, une idéologie »[78] comme les religions, les sens communs et les philosophies, elle s'en distingue par son universalité :

> L'homme connaît objectivement dans la mesure où la connaissance est réelle pour tout le genre humain *historiquement* unifié dans un système culturel unitaire ; mais ce processus d'unification historique advient avec la disparition des contradictions internes qui divisent la société humaine. (…) La science expérimentale a été jusqu'ici le terrain sur lequel une telle unité culturelle a obtenu son extension maximale.[79]

La science esquisse la réconciliation possible de l'humanité avec elle-même et, plus prosaïquement, impulse le progrès économique. Elle anticipe donc les modifications des autres sphères de la vie sociale. D'un autre côté, la science semble pourtant beaucoup moins soumise aux bouleversements historiques et au remplacement d'une classe dominante par une autre que les autres superstructures : puisqu'elle satisfait déjà en partie au critère de l'universalité concrète, la science bourgeoise sera en grande partie reprise par la société prolétarienne. Mais quel que soit le point de vue que l'on adopte, comme dans le cas de l'économie, son rythme propre est en décalage par rapport à celui des autres sphères.

La non-contemporanéité entre les instances économique, politique, idéologique, scientifique, etc., laisse penser qu'elles ne peuvent être comprises comme diverses expressions d'un principe essentiel identique. Le tableau qui se dégage des réflexions gramsciennes que nous venons de citer est moins celui d'une succession d'époques homogènes découpant d'une manière univoque le cours linéaire du temps qu'un ensemble désaccordé de rythmes multiples, correspondant aux différents ordres de phénomènes sociaux étudiés.

Gramsci met l'accent sur le fait que ces ordres de phénomènes (l'économie, la politique, la religion, langue, etc.) sont eux-mêmes des ensembles complexes de *praxis* multiples (de groupes sociaux et de forces politiques en particulier) en interaction et parfois en conflit. Il l'énonce explicitement dans le cas de la philosophie[80] :

> La philosophie d'une époque n'est pas la philosophie de tel ou tel philosophe, de tel ou tel groupe d'intellectuels, de telle ou telle grande division des masses populaire : c'est la combinaison de tous ces éléments qui tend vers une direction donnée et dont l'aboutissement devient règle d'action collective, devient « histoire » concrète et complète (intégrale).[81]

Il serait possible d'affirmer sensiblement la même chose pour l'économie, la politique, la religion, etc. tant il est vrai que, comme l'écrit Fabio Frosini, « toute identité est le produit d'une

78 C11, §38, p. 254 [août-décembre 1932], le texte A disait uniquement « superstructure » (Q4, §7, p. 430 [mai 1930]).

79 C11, §17, p. 214 [août-décembre 1932], texte A en C8, §177, p. 359 [novembre 1931]. Traduction modifiée. Sur la question de l'universalité de la science, et de son lien avec l'ouverture de l'époque moderne, voir chapitre 7) II) 3).

80 Thomas, Peter D., *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, p. 290 ; Thomas, Peter D., « Gramsci e le temporalità plurali », *art. cit.*, p. 214.

81 C10 II §17, pp. 60-61 [juin 1932].

unification politique d'éléments hétérogènes »[82]. Même pour un ensemble de phénomènes du même ordre (idéologique, politique, économique, etc.), on ne peut donc utiliser la notion d'« époque » que si l'on refuse de la concevoir comme l'expression d'un principe simple.

Non seulement cette conception permet de répondre à la lecture des structuralistes, mais on peut en tirer une critique de leur manière de concevoir l'autonomie des instances au sein du tout social. Ils les présentent en effet comme des domaines clairement délimités et pré-constitués (des « régions ») dont on peut dégager les lois internes en faisant abstraction de leurs rapports avec les autres instances. Le potentiel anti-réductionniste et anti-économiciste d'une telle conception a un corrélat négatif. Elle fragmente la totalité sociale en une série d'éléments qui apparaissent comme clos sur eux-mêmes, et semble commencer par laisser de côté l'interdépendance des différents phénomènes sociaux, pour ne reconstituer l'unité intrinsèque du tout social qu'en un second temps, par le biais d'une combinatoire qui risque de paraître artificielle et mécanique[83]. Cela peut s'accompagner d'une secondarisation de la lutte des classes, dans la mesure où le pluralisme des instances incline à concevoir chacune d'elles comme une unité homogène, voire harmonieuse. Althusser reconnut d'ailleurs plus tard, dans son autocritique de 1972, ces deux défauts qui se renforcent mutuellement. Il le fit notamment à propos de

82 FROSINI, Fabio, « "Spazio-tempo" e potere alla luce della teoria dell'egemonia », in MORFINO V. (dir.), *Tempora multa. Il governo del tempo*, *op. cit.*, p. 225.

83 Sur l'écueil du pluralisme qui menace les théories structuralistes, voir Introduction, I) 3).
L'accusation de démembrer les ensembles socio-historiques est fréquemment émise E.P. Thompson contre le « marxisme anti-humaniste » et anti-historiciste d'Althusser et de ses disciples (*Misère de la théorie. Contre Althusser et le marxisme anti-humaniste* [1978], Paris, L'Échappée, 2015). Il utilise la métaphore du « planétaire » – le sous-titre original de l'ouvrage était « An Orrery of Errors » – pour désigner cette manière de réagencer tant bien que mal une réalité unitaire que l'on a décomposée en un premier temps (voir notamment *ibid.*, p. 198). À cette perspective, il oppose notamment l'idée d'une expression simultanée mais non réductionniste des « rapports productifs caractéristiques » et des conflits de classe dans les différents ordres de phénomènes socio-historiques, à chaque fois d'une manière spécifique (voir THOMPSON, Edward P., « Folklore, anthropology, and social history », *Indian historical review*, vol. 3, n° 2, janvier 1978, pp. 261-2). Il développe ainsi cette conception dans *Misère de la théorie* : « Tous ces "niveaux" et ces "instances" sont en réalité des activités humaines, des institutions et des idées. On parle d'hommes et de femmes, de leurs vies matérielles, de leurs relations déterminées, des expériences qu'ils en ont et de la conscience qu'ils ont de ces expériences. Par "relations déterminées", nous désignons les relations structurées dans le cadre de formations sociales particulières, selon des modalités de classe (…) et nous affirmons que les expériences de classe trouvent une expression *simultanée* dans tous ces "niveaux", ces "instances", ces institutions et ces activités. Il est vrai que la réalité de l'expérience et du conflit de classes s'exprimera différemment dans différentes activités et institutions, et que l'on peut, en les séparant analytiquement, écrire des "histoires" distinctes de ces activités et de ces institutions. Mais au moins une partie de tout ce qui s'exprime (comme la peur à l'égard de la foule en "politique", répparaissant sous la forme d'un mépris pour le travail manuel chez les gens comme il faut, répparaissant sous la forme du mépris de la *praxis* à l'université, répparaissant sous la forme du Black Act dans le "droit", réapparaissant sous la forme des doctrines de la sujétion dans la "religion") relève de la *même expérience unitaire*, ou pression déterminante, qui a lieu dans le *même* temps historique, et qui change au même rythme : une révolte paysanne ou les Gordon Riots peuvent accentuer la pression, une *longue durée* de bonnes récoltes et d'équilibre démographique peuvent permettre un relâchement. Si bien que toutes ces "histoires" distinctes doivent converger dans le cadre du même temps historique réel, le temps dans lequel le processus historique se déroule. Ce processus intégral est l'objet ultime de la connaissance historique, et c'est lui qu'Althusser propose de désintégrer » (THOMPSON, Edward P., *Misère de la théorie, op. cit.*, p. 193).
Sur la centralité de la notion de simultanéité ainsi comprise chez Thompson, voir MEIKSINS WOOD, Ellen, *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 261-3.

l'instance idéologique :

> Je voyais l'idéologie comme l'élément universel de l'existence historique : et je n'allais pas alors plus loin. Je laissais ainsi pour compte la différence des régions de l'idéologie, et les tendances de classe antagonistes qui les traversent, les divisent, les regroupent et les opposent. *L'absence de la « contradiction »*[84] faisait son œuvre : il n'était pas question de la lutte des classes dans l'idéologie.[85]

Les réflexions gramsciennes ne tombent pas dans ces travers. Bien qu'ils s'y déploient selon des logiques et des rythmes distincts, et tout en les considérant comme intrinsèquement complexes, ce sont en un sens les mêmes conflits et contradictions qui se diffractent dans les différentes sphères sociales. Ces dernières ne peuvent pas être conçues comme des domaines fermées sur elles-mêmes et régies exclusivement par des lois qui leur sont propres.

En définitive, il nous semble que nous pouvons affirmer avec Peter Thomas que « plutôt que d'exprimer une essence également présente dans toutes les pratiques, le présent de Gramsci est précisément un ensemble de telles pratiques prises dans leurs différentes temporalités, et luttant pour affirmer leur primauté, et par là pour articuler le présent comme une unité *produite* et non pas *originaire* »[86]. Chacun des niveaux du tout social est traversé par différents projets de classe, différentes forces, différentes *praxis*, etc. On peut donc envisager de caractériser une « époque » par le projet et la force socio-politique hégémoniques[87], c'est-à-dire par la *praxis* de groupe qui détermine les coordonnées fondamentales du bloc historique, et construit ainsi l'unité de l'époque en question[88]. Même ainsi il reste impératif de garder à l'esprit que cette *praxis* socio-historique prédominante ne s'impose pas unilatéralement sans résistances et antagonismes, et qu'elle est en elle-même complexe, en ce qu'elle connaît des décalages et des désynchronisations selon les sphères où elle est mise en œuvre. Quoi qu'il en soit, il est clair qu'il n'existe pas de principe simple pré-donné dont l'époque ne serait que l'expression[89].

2) Pluralité des temps et unité de l'époque

Non seulement la lecture structuraliste de la conception gramscienne du temps historique

84 Althusser impute la responsabilité de cet oubli de la contradiction, et donc de la lutte des classes, à l'usage que ses collaborateurs et lui-même faisaient de Spinoza.

85 Althusser, Louis, « Éléments d'autocritique » [1972], in *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 188.

86 Thomas, Peter D., *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, p. 284.

87 Sur l'imprégnation de l'hégémonie dans toutes les sphères sociales, voir chapitre 6) I) 1).

88 Voir chapitre 5) II) 2).

89 La « coupe d'essence » dont parle Althusser aurait donc peut-être un sens, comme le remarque Thomas, pour une conception linéaire et homogène du processus historique comme celle de Croce, mais certainement pas dans l'historicisme réaliste de Gramsci : « La critique d'Althusser est précisément une critique des éléments anhistoriques de la pensée de Croce que Gramsci lui-même a largement réfuté. Pour Croce, qui est probablement plus néo-kantien que néo-hégélien, le présent est véritablement et nécessairement identique à lui-même, contemporain, dans chacune de ses composantes. Il est présence d'un Esprit omniprésent qui contient des "distinctions" (synchroniques) mais non des "différences réelles" (diachroniques) » (Thomas, Peter D., « Gramsci e le temporalità plurali », *art. cit.*, pp. 200-1). Voir aussi Thomas, Peter D., *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, p. 287.

est erronée, mais il semble que le penseur italien dernier élabore « les rudiments d'une théorie du temps historique ou, plus précisément d'une théorie des différents temps qui s'entrecroisent dans l'histoire »[90], bien plus souples que celle qu'on trouve chez Althusser ou Balibar. On peut en ce sens reprendre l'intuition de Morera et considérer que ces « rudiments de théorie » sont similaires à la conception des ordres de temporalité élaborée par Fernand Braudel[91]. Pour ce dernier, les phénomènes socio-historiques se déploient en trois séries distinctes. Parmi les phénomènes *structurels*, de très longue durée (séculaires), on trouve « certains cadres géographiques, certaines réalités biologiques, certaines limites de la productivité, voire telles ou telles contraintes spirituelles », les « cadres mentaux » pouvant aussi être des « prisons de longue durée »[92]. Les phénomènes *conjoncturels*, qui s'étendent sur quelques dizaines d'années, peuvent correspondre à des cycles, des inter-cycles et des crises. Enfin, les *événements*, régis par un temps court, sont à la mesure de l'individu, de sa vie quotidienne et de ce dont il a conscience. Bien que dans la pratique l'histoire traditionnelle prenne principalement pour objet des phénomènes de temps court choisis dans la sphère politique, et que les histoires sociale, démographique et économique privilégient les phénomènes conjoncturels, toutes les sphères de la réalité socio-historique peuvent être étudiées à chacune des échelles temporelles distinguées par Braudel. On trouve chez Gramsci une souplesse similaire dans l'articulation des échelles temporelles et des sphères d'activité sociale. Comme le remarque Morera[93], même si Gramsci traite rarement de questions géographiques d'une manière directe, il s'attarde sur d'autres phénomènes de longue durée. Ainsi, la dénationalisation des intellectuels italiens et l'apparition de leur caractère cosmopolite, détaché des masses nationales-populaires, remonte à l'Empire romain, et trouve sa source dans les coordonnées de ce bloc historique[94]. Cette longue durée est articulée à des phénomènes d'échelle temporelle plus réduite : la décadence des cités italiennes après l'échec du mouvement progressiste des Communes, à la fin du Moyen-Âge[95] ; la persistance de la séparation entre les

90 Morera, Esteve, *Gramsci's Historicism. A Realist Interpretation*, Londres/New York, Routledge, 1990, p. 85.

91 Voir Braudel, Fernand, « Histoire et sciences sociales : la longue durée » [1958], in *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, pp. 44-83.Voir Introduction I) 2).
Précisons que, comme le montre Attilio Baldan, les écrits de Gramsci ne portent aucune trace d'une influence quelconque de la part de la première génération des Annales – celle de Bloch et de Febvre (Baldan, Attilio, *Gramsci storico : studio sulle fonti dei « Quaderni del carcere »*, Bari, Dedalo, 1978, p. 96).

92 Braudel, Fernand, « Histoire et sciences sociales : la longue durée », *art. cit.*, pp. 51-52.

93 Morera, Esteve, *Gramsci's Historicism*, *op. cit.*, p. 88.

94 « La recherche de la formation historique des intellectuels italiens porte ainsi à remonter jusqu'aux temps de l'Empire romain, quand l'Italie, qui avait Rome sur son territoire, devint le creuset des classes cultivées de tous les territoires de l'Empire. Le personnel dirigeant devient de plus en plus impérial et de moins en moins latin, il devient cosmopolite : les empereurs eux-mêmes ne sont pas latins, etc. » (C3, §88, p. 322 [août 1930]). Voir aussi C12, §1, p. 319 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 478 [octobre-novembre 1930] ; C19, §5, p. 40 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en C9, §127, p. 497 [février-mars 1930] ; C17, §33, p. 283 [septembre – 18 novembre 1933] ; C21, §1, p. 147 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août].
Sur le changement de bloc historique correspondant à l'instauration de l'Empire romain et les conséquences que cela a eues sur les intellectuels italiens, voir en particulier C8, §22, p. 271 [janvier-février 1932]. Nous développerons cette question dans le chapitre 7) I) 2).

95 Voir chapitre 7) II) 2) et 3).

intellectuels et le peuple après le Risorgimento ; la crise organique intense que connaît la société italienne suite à la première guerre mondiale, ébranlant l'hégémonie – déjà peu assurée avant cela – de la bourgeoisie libérale et de ses intellectuels organiques[96]. Les différentes temporalités s'intègrent dans un tableau qui n'est pas sans évoquer la métaphore océanique utilisée par Braudel afin d'illustrer la manière dont les trois ordres chronologiques interagissent : la marée représentant le temps long, la houle les cycles conjoncturels, l'écume la multiplicité des événements.

Tout en étant différente du schéma structuraliste, la conception gramscienne de la pluralité des temps, ou des durées, peut apparaître comme un obstacle à la périodisation. Si les temps historiques sont distincts selon les phénomènes étudiés, il devient difficile, voire impossible, de déterminer des discontinuités transversales. En effet, discerner un événement ou une séquence historique qui fait époque (*fa epoca*), notamment en bouleversant l'ordre socio-politique et en modifiant brusquement le rapport de force entre classes, signifie vraisemblablement qu'une rupture s'est produite *simultanément*[97] aux différents niveaux (économie, politique, militaire, etc.).

Une tension traverse donc les textes des *Cahiers de prison*, entre le discontinuisme que nous avons analysé au chapitre précédent, et l'hétérogénéité temporelle que nous venons de relever. Michele Filippini[98] prend acte de ces deux manières différentes d'appréhender la temporalité historique chez Gramsci et, pour résoudre la difficulté, défend l'idée d'une « structure duelle du temps gramscien »[99]. Il considère tout d'abord que la manière dont Burgio pense le rapport entre la « durée » et ce qui « fait époque » est insatisfaisante : considérer que l'événement succède à une situation stable pour en instaurer une autre revient à dissoudre la nouveauté radicale en la localisant dans la continuité du cours historique. Filippini suggère donc de compléter l'interprétation de Burgio par l'idée d'une pluralité des temporalités sociales (étudiée en particulier par Frosini et Thomas). Ces dernières, appréhendées dans leurs « décalages » mutuels, constituent au fond le contenu réel de la « durée ». En effet, la dispersion et la fragmentation des temps sont le corrélat de l'incohérence et de l'impuissance socio-politique des subalternes : dépossédés de leur initiative historique, ils ne parviennent pas à provoquer une rupture avec l'ordre existant et ne peuvent l'empêcher de persister dans son être, c'est-à-dire de durer. En ce sens, l'hétérogénéité temporelle est le revers de l'homogénéité de l'époque, qui est elle-même l'expression de l'hégémonie stabilisée d'un groupe social particulier[100]. L'une des tâches de la politique

96 Voir chapitre 6) III).

97 Voir le sens qu'E.P. Thompson donne à cette notion, *supra*, note 83.

98 Filippini, Michele, *Using Gramsci. A New Approach*, Londres, Pluto Press, 2017, chapitre 6 intitulé « Temporality », pp. 105-121.

99 *Ibid.*, p. 107.

100 « Cette incohérence du sens commun, comme du folklore, est la conséquence idéologique de la situation économique et politique des groupes subalternes dont la caractéristique essentielle est l'absence, à tous les niveaux, d'homogénéité face au système hégémonique de la classe fondamentale » (Portelli, Hugues, *Gramsci et*

d'émancipation des subalternes est précisément de *synchroniser* les diverses temporalités qui les caractérisent, afin de leur permettre d'agir en commun et de prendre conscience de leur unité[101]. Et cette synchronisation suppose dans un premier temps de dévoiler l'homogénéité illusoire du présent, qui camoufle la domination et même la sécrète[102]. La désynchronisation des temporalités sociales des prolétaires du Nord de l'Italie et des paysans du Mezzogiorno est l'exemple paradigmatique de la production d'une disparité temporelle par l'ordre dominant, et de la nécessité pour toute politique subalterne de la mettre en évidence, afin d'aboutir à une synchronisation cohérente des expériences et des luttes[103].

La synthèse subtile proposée par Filippini permet de concilier les deux lignes de réflexion qui sont incontestablement présentes dans les textes gramsciens. Malgré son grand intérêt, elle demande à être précisée. Il nous semble en effet nécessaire d'éclaircir les significations distinctes que peut prendre le terme de « temps » lorsque nous parlons de temps pluriels, entrelacés, en conflits, etc. Il s'agit premièrement d'affirmer que les différents groupes sociaux, dans leurs expériences temporelles (représentations du cours du temps, récits et mémoires du passé, horizons d'attente quant à l'avenir, etc.), leurs pratiques ou leurs luttes, n'entretiennent pas les mêmes rapports au temps. Ainsi, une force hégémonique, précisément parce qu'elle est hégémonique, impose sa *temporalité* aux autres groupes sociaux qui, placés dans une position défensive, ne peuvent avoir qu'une histoire fragmentaire[104]. Elle possède par exemple une maîtrise stratégique de la temporalité de l'affrontement sans commune mesure avec les forces rivales ou subordonnées. Il existe également comme nous l'avons vu une disparité entre les temporalités subalternes, que ce soit entre les différents groupes ou à l'intérieur du même groupe, voire de la même personnalité individuelle si elle est fragmentée et anachronique (incohérence du sens commun, pluralité des modes d'expression linguistiques, etc.). Cette disparité subalterne constitue

la question religieuse, Paris, Anthropos, 1974, p. 26).

101 Comme le rappelle Filippini (*Using Gramsci*, *op. cit.*, p. 117), aux yeux de Gramsci c'est lorsque les masses subalternes font irruption « simultanément » sur la scène de l'histoire que l'ordre dominant entre en crise (C13, §1, p. 358 [mai 1932 – novembre 1933]).

102 Comme Thomas, Filippini proposerait donc une conception que Frosini qualifie de « stratégique » de la pluralité des temps : effet du pouvoir hégémonique, il s'agirait de reconnaître cette pluralité afin de mieux la combattre. Frosini considère pour sa part que « la pluralité des temps n'est ni apparente, ni stratégique, mais irréductible et première : elle est à la fois l'expression de la disparité et de la domination, et mouvement expansif, universaliste – la prédominance entre ces deux aspects ne pouvant pas être déterminée à l'avance ». Pour lui, on ne peut donc pas mettre fin à la disparité, la synchronisation totale étant impossible (FROSINI, Fabio, « "Spazio-tempo" e potere alla luce della teoria dell'egemonia », *art. cit.*, p. 230). Cela nous semble juste mais il n'en reste pas moins important de différencier différents types d'hétérogénéité temporelles, afin de déterminer lesquelles doivent être combattues dans le cadre des luttes en vue de l'émancipation des subalternes.

103 FILIPPINI, Michele, *Using Gramsci*, *op. cit.*, p. 116.

104 « L'histoire des groupes sociaux subalternes est nécessairement fragmentée et épisodique. Il est hors de doute que, dans l'activité historique de ces groupes, il y a une tendance à l'unification, fût-ce à des niveaux provisoires, mais cette tendance est continuellement brisée par l'initiative des groupes dominants (…). Les groupes subalternes subissent toujours l'initiative des groupes dominants même quand ils se rebellent et se soulèvent : seule la victoire "permanente" brise, et pas immédiatement, la subordination » (C25, §2, p. 309 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935]).

à la fois l'effet et la condition de la prédominance de la force hégémonique. C'est en ces deux premiers sens, et dans la mesure où elle renforce les logiques de domination, que la pluralité des temporalités doit être mise en évidence afin d'être combattue.

Mais l'hétérogénéité temporelle peut également renvoyer, non plus aux différents groupes sociaux, ou aux fractions d'un même groupe subalterne, mais aux différents niveaux ou sphères d'une formation sociale, qui sont caractérisés par des *rythmes*[105] (ou des « durées » au sens de Braudel) distincts, le temps de la politique étant différent de celui de l'économie, une langue n'évoluant pas aussi vite qu'un rapport de forces militaires, etc. Même si les changements de configurations socio-historiques modifient les rapports entre ces différents rythmes, et si des dispositifs comme la planification (économique, mais aussi culturelle[106]) permettent de coordonner plusieurs de ces rythmes (entre politique, économie, idéologie, etc.), chercher à abolir leur hétérogénéité serait vain. Comme nous le verrons au point suivant[107], c'est même par l'entrelacement d'une multiplicité de pratiques aux rythmes hétérogènes que Gramsci définit ce qu'est une situation historique. Précisons toutefois que la distinction analytique entre rythme et temporalité doit être utilisée avec souplesse. Ainsi, le rythme propre à la sphère idéologique doit se comprendre à partir de la temporalité spécifique du groupe sociale préposé à l'élaboration et à la diffusion des conceptions du monde, à savoir les intellectuels :

> Les intellectuels se développent lentement, beaucoup plus lentement que n'importe quel autre groupe social, cela tient à leur nature même et à leur fonction historique. Ils représentent toute la tradition culturelle d'un peuple, ils veulent en résumer et en synthétiser toute l'histoire : ceci est spécialement vrai en ce qui concerne les intellectuels ancienne manière : ceux qui sont nés en milieu paysan. Penser qu'il leur soit possible, en tant que masse, de rompre avec tout le passé pour se placer complètement sur le terrain d'une nouvelle idéologie est absurde.[108]

Si l'on utilise cette distinction pour évaluer l'interprétation de Filippini, nous pouvons affirmer qu'elle permet de comprendre que l'unité et l'homogénéité relative d'une époque découle de la mise en place d'un système hégémonique relativement stable, et donc de la prédominance continuée de la temporalité d'un groupe social particulier sur celles des autres. Mais sa lecture ne résout pas la tension entre, d'une part, une pensée des *décalages rythmiques* entre niveaux relativement autonomes et, de l'autre, une pensée de la discontinuité historique qui semble présupposer une certaine synchronisation de ces rythmes.

Sans prétendre la dissiper si aisément, il nous semble possible que filer la métaphore braudélienne permet d'avancer vers sa résolution. Nous pourrions ainsi affirmer qu'aux yeux de

105 Afin d'éclaircir la question des temps multiples chez Gramsci, nous proposons de distinguer les notions de « temporalités » et de « rythmes ». Nous désignons par le terme de « temporalités » – en accord avec la connotation subjective de ce concept – les différentes manières dont les groupes et acteurs sociaux construisent et vivent le temps, et par celui de « rythmes » les différentes modalités de succession et d'enchaînement des phénomènes, selon la sphère de la vie sociale étudiée.

106 Voir chapitre 8) III) 2).

107 Voir *infra*, IV) 1).

108 « Quelques thèmes de la question méridionale », in EP III, p. 349.

Gramsci certains événements ou ensemble d'événements, ceux précisément qui font époque, ne sont pas soumis aux mouvements réguliers de la marée et de la houle. Ils ne doivent pas être comparés à l'écume, mais sont plutôt semblables à des tourbillons à même de bouleverser en profondeur le mouvement des masses d'eau, et de modifier durablement les courants marins. Ainsi, les séquences historiques qui correspondent à la formation d'un bloc historique[109] impliquent que les phénomènes d'ordre politique, économique, culturel, etc., bien qu'ils continuent de suivre leurs rythmes propres, doivent dans une certaine mesure entrer en consonance : l'établissement d'un nouveau type d'État repose sur le développement antérieur d'un nouveau mode de production et l'accélère en retour, impulse parallèlement la diffusion d'une nouvelle culture dont les germes pouvaient avoir été donnés auparavant, etc. Dans les situations révolutionnaires en particulier, les différents rythmes se heurtent, s'entremêlent et fusionnent en ce qu'Althusser appelle une « unité de rupture »[110]. Braudel lui-même semble avoir envisagé un cas similaire :

> Si de grandes coupures tronçonnent les destins de l'humanité, si, au lendemain de leur déchirure, tout se repose en termes nouveaux et que rien ne vaille plus de nos outils ou de nos pensées d'hier la réalité de ces coupures relève de l'histoire. Y a-t-il, ou n'y a-t-il pas, exceptionnelle et brève coïncidence entre tous les temps variés de la vie des hommes ? Immense question qui est nôtre. Toute progression lente s'achève un jour, le temps des vraies révolutions est aussi le temps qui voit fleurir les roses.[111]

Dans des situations de ce type, un événement qui en d'autres temps serait superficiel et sans conséquence peut donner lieu à une rupture radicale, un conflit politique peut entrer en résonance avec une crise économique. En un mot, « le mouvement de conjoncture se fait mouvement organique »[112]. Reprenant une autre formule d'Althusser, André Tosel affirme ainsi que

> pour Gramsci l'heure de la dernière instance ne sonne jamais directement à l'horloge de la structure, mais est laissée une place à une multiplicité de temporalités dont les montres ne sonnent pas automatiquement la même heure avant que ne soit présentée et exploitée l'occasion de leur

109 Voir chapitre 5) IV) 1), avec le cas paradigmatique de la Révolution française.

110 « Quand dans cette situation entrent en jeu, dans le même jeu, une prodigieuse accumulation de "contradictions" dont certaines sont radicalement hétérogènes, et qui n'ont pas toutes la même origine, ni le même sens, ni le même niveau et lieu d'application, et qui pourtant "se fondent" en une *unité de rupture*, il n'est plus possible de parler de l'unique vertu simple de la "contradiction" générale » (Althusser, Louis, « Contradiction et surdétermination », in *Pour Marx*, *op. cit.*, pp. 98-9. Nous soulignons).
Notons que Fabio Frosini considère que « Contradiction et surdétermination », publié pour la première fois dans *La Pensée* en décembre 1962 est le texte le plus « gramscien » d'Althusser, notamment en ce qu'il échappe encore largement au « théoricisme » et au « structuralisme » qui s'affirment avec « Sur la dialectique matérialiste » (août 1963). Voir Frosini, Fabio, « Lenin e Althusser. Rileggendo "Contraddizione e surdeterminazione" », *Critica marxista*, 2006, n° 6 (novembre-décembre).
Daniel Bensaïd, également à partir de Lénine, conçoit lui la crise comme « un nœud de temporalités désaccordées où surgit la possibilité événementielle du changement » (« La notion de crise révolutionnaire chez Lénine. Retour sur le mémoire de maîtrise », texte issu de ses archives personnelles [2001 ou 2002]. En ligne : http://danielbensaid.org/Retour-sur-le-memoire-de-maitrise, consulté le 18 avril 2017). Sur la notion de crise, et le parallèle avec la notion de situation révolutionnaire chez Lénine, voir chapitre 6) III) 3).

111 Braudel, Fernand, « Positions de l'histoire en 1950 (I) », in *Écrits sur l'histoire*, *op. cit.*, pp. 30-1.

112 Tosel, André, *Étudier Gramsci*, *op. cit.*, p. 91.

> réglage commun. Cette occasion est in-déductible mais elle est productible sous de nombreuses conditions qu'il s'agit d'unir en une unité de fusion et de rupture qui ouvre sur la construction de la structure nouvelle en exploitant l'action des modifications induites par cette fusion-rupture temporaire.[113]

C'est dans la singularité des « situations » socio-historiques, ou conjonctures que l'on peut saisir, non la contemporanéité puisqu'ils peuvent être « désaccordés », mais la co-présence des rythmes multiples. Juan Carlos Portantiero, pour qui Gramsci doit être considéré comme un « théoricien de la conjoncture »[114], définit ainsi une conjoncture[115] ou une situation comme la « rencontre de temporalités spécifiques qui débouchent sur un "événement" », que celui-ci fasse époque ou, plus probablement, s'inscrive simplement dans la série continue des travaux et des jours[116]. Ce n'est que par l'analyse concrète des situations que l'on peut comprendre pourquoi certaines d'entre elles ouvrent la possibilité d'une nouveauté historique radicale.

***

Si l'étude empirique permet de discerner dans la poussière des événements certaines discontinuités, c'est qu'il est possible d'en dégager des permanences et des régularités relatives, qui constituent les lignes de force de périodes déterminées. Cela laisse penser qu'il existe des concepts généraux qui, dans la mesure où ils sont indexés sur ces permanences et ces régularités, possèdent une validité dotée d'une certaine généralité. La tension que nous venons de mettre en évidence, à partir de la question du temps historique, entre l'homogénéité relative impliquée par la

113 *Ibid.*, p. 92. Afin d'éviter toute ambiguïté, précisons que Tosel désigne ici par le terme de « temporalités » ce que nous qualifions de « rythmes ». Comme Morera, et contrairement à Thomas, Frosini et Filippini, et sans pour autant faire explicitement la distinction, il met plus l'accent sur la question des rythmes désaccordés des différentes séries de phénomènes historiques que sur celle des temporalités rivales des différents groupes sociaux.

114 Portantiero, Juan Carlos, « Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas) », *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 41, n° 1, janvier-mars 1979, pp. 59-73. L'expression de « théoricien de la conjoncture » fait contrepoint à celle de « théoricien des superstructures » utilisée par Jacques Texier (« Gramsci, théoricien des superstructures », *La Pensée*, n° 139, juin 1968, pp. 35-60).

115 Précisons que cet usage de la notion de conjoncture est issu de l'althussérisme. Pour désigner ce concept, Gramsci emploie plutôt le terme de « situation ». Il utilise le terme de « conjoncture », le plus souvent, afin de désigner des phénomènes de court ou de moyen terme, par opposition aux phénomènes structurels ou organiques (voir chapitre 3) II) 1)). Dans le domaine strictement économique, il définit la conjoncture comme un ensemble de fluctuations (C6, §130, p. 133 [mars-août 1931]), ou plus précisément comme « l'ensemble des circonstances qui déterminent le marché dans une phase donnée, à condition cependant que ces circonstances soient conçues comme étant en mouvement, c'est-à-dire comme un ensemble qui donne lieu à [un processus de] combinaisons toujours nouvelles, processus qui est le cycle économique. On étudie la conjoncture pour prévoir, et donc aussi, dans certaines limites, pour déterminer le cycle économique dans un sens favorable aux affaires. C'est pourquoi la conjoncture a été aussi définie comme l'oscillation de la situation économique, ou l'ensemble de ces oscillations » (C15, §16, p. 128 [avril-mai 1933]). Il emploie également une fois le terme en un sens politique, en parlant de « conjoncture politique » plus ou moins favorable aux classes dominantes (C14, §11, p. 24 [décembre 1932-février 1933]), et une fois en un sens militaire : « dans l'analyse du troisième niveau ou du moment du système des rapports de force existant dans une situation déterminée, on peut recourir utilement au concept qu'on appelle, dans la science militaire, la "conjoncture stratégique", soit, de façon plus précise, au concept du degré de préparation stratégique du théâtre de la lutte » dont fait partie la qualité de la préparation du personnel dirigeant (C13, §23, p. 406 [mai 1932 – novembre 1933] ; texte A en C9, §40, p. 430 [juin 1932]).

116 Portantiero, Juan Carlos, « Gramsci y el análisis de coyuntura », *art. cit.*, p. 60. Une telle définition de la conjoncture ou de la situation ne signifie évidemment pas qu'un tel événement fasse nécessairement époque. Il doit au contraire être possible, en droit, de rendre compte de tout événement, de tout ce qui « arrive » historiquement, à partir d'une analyse de situation ou de conjoncture.

notion d'époque et la complexité intrinsèque à chaque situation singulière, se retrouve, en un sens, au niveau épistémologique : entre les concepts abstraits et le primat accordé à la singularité socio-historique[117]. D'une certaine manière, comme Vico avant lui, Gramsci doit réunifier la *philosophie,* qui vise le « vrai », c'est-à-dire les logiques rationnelles au sein du processus historique, et la *philologie*, qui cherche à établir le « certain », à savoir les actions et les faits appréhendés en eux-mêmes[118]. Afin de déterminer comment il répond à cette exigence, il nous faut nous demander comment il pense le rapport entre les concepts historiques et la réalité en définitive singulière dont ils ont pour but de produire une connaissance.

IV) Historicisme et abstraction : épistémologie gramscienne et concepts historiques

La question du statut épistémologique des concepts historiques recoupe la troisième des critiques structuralistes évoquées plus haut[119]. Pour Althusser, le fait que l'objet réel à l'horizon de la recherche soit ou non historique ne doit avoir que peu d'incidence sur la nature des concepts forgés par la pratique théorique pour connaître l'objet de pensée : « la connaissance de l'histoire n'est pas plus historique que la connaissance du sucre n'est sucrée »[120]. D'après lui, l'historicisme implique de concevoir la production des concepts historiques comme leur extraction du donné historique par le biais d'une opération d'abstraction. Une telle conception pêche par empirisme, en ce qu'elle suppose que l'objet de pensée n'est qu'une vue différente, abstraite, sur l'objet réel

117 « L'expérience sur laquelle se fonde la philosophie de la *praxis* ne peut être schématisée ; c'est l'histoire même dans son infinie variété et multiplicité, dont l'étude peut donner lieu à la naissance de la "philologie" comme méthode d'érudition dans l'établissement des faits particuliers et à celle de la philosophie entendue comme la méthodologie générale de l'histoire » (C11, §25, p. 226 [juillet-août 1932], texte A en C7, §6, p. 174 [novembre 1930]).
Quelques lignes plus loin, Gramsci énonce explicitement le problème épistémologique que nous allons affronter : « Si la philologie est l'expression méthodologique de l'importance qu'il y a à ce que les faits particuliers soient établis et précisés dans leur "individualité" hors de toute confusion, on ne peut exclure l'utilité pratique d'identifier certaines "lois de tendance" plus générales, qui correspondent dans la politique aux lois statistiques ou lois des grands nombres qui ont servi à faire progresser certaines sciences de la nature » (C11, §25, p. 227 [juillet-août 1932], texte A en C7, §6, p. 174 [novembre 1930]).

118 Comme en atteste la citation donnée à la note précédente, Gramsci reprend à Vico la notion de philologie pour désigner la recherche d'une « certitude » du singulier. Le lien entre philologie et certitude est par ailleurs établi explicitement en C10 I §8, p. 32 [mi-avril – mi-mai 1932], et le primat du « certain » pour la connaissance historique énoncé en C11, §9, p. 172 [décembre 1932].
André Tosel considère que Gramsci mobilise la distinction entre d'une part philologie et « *certum* », et de l'autre philosophie et « *verum* », établie par Vico. Il décrit ainsi les conséquences qu'elle a, chez ce dernier, du point de vue de la connaissance de l'histoire : « L'histoire idéale éternelle ne constitue en rien un schéma qui prédétermine d'en haut le cours des choses, une construction théorique abstraite, mais elle est la structure immanente des rapports soutenant l'histoire concrète et singulière, et elle présuppose cette histoire comme manifestation de la réalité en tant qu'elle peut devenir objet de certitude par les méthodes de la philologie établissant les documents. Le vrai de l'histoire idéale éternelle n'est que la formalisation ou condensation des résultats certifiés dans l'interprétation de ces documents. Ce certain n'est objet de savoir à son tour que lorsqu'est possible son interprétation seconde dans les règles ou "*ordini*" qui régissent l'histoire faite et certifiée et qui relèvent de la philosophie. Il n'est de philosophie que de l'histoire certaine et certifiée, que sur la base de la philologie. Et il n'est de vraie philologie que par et pour la philosophie » (Tosel, André, « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci », in Pineri R. (dir.), *Présence de Vico*, Montpellier, Éditions Main-d'oeuvre, 1996, p. 52).

119 Voir *supra*, I) 3).

120 Althusser, Louis, « L'objet du *Capital* », *art. cit.*, p. 292.

lui-même. Comme nous l'avons vu, à ses yeux, cette problématique rend impossible toute connaissance véritable, c'est-à-dire rigoureuse (car portant sur un objet que l'on suppose déterminé) et objective (car ne dépendant pas des vues abstraites prises par un sujet sur l'objet[121]). L'historicisme ne mettrait donc en œuvre que de fausses abstractions, son but ultime restant de s'identifier au processus historique concret. Il serait pour cela impossible d'étendre la validité d'un concept socio-historique au-delà de la situation, séquence ou période à laquelle il est lié. Et il serait vain d'attendre de l'historicisme une épistémologie consistante[122].

Nous savons déjà que chez Gramsci les époques historiques ne sont pas réductibles à un principe simple, et qu'on ne peut donc pas les connaître par une abstraction expressive. Malgré cela, Gramsci met en œuvre des abstractions pour appréhender les époques dans leur globalité. Comment l'historicisme gramscien parvient-il à retracer des logiques d'ensemble sans renier son ancrage dans la singularité concrète ? En d'autres termes, comment peut-il être à la fois « structurel et conjoncturel »[123] ? Commençons par examiner ce qui constitue l'objet premier des réflexions historiques de Gramsci : la notion de situation. Notons par ailleurs que cette dernière, et l'analyse en termes de « rapports de forces », permettent de répondre à la lecture structuraliste de l'historicisme gramscien à partir de la dichotomie entre la structure objective et la superstructure subjective, et du passage diachronique de l'une en l'autre, que nous avons examiné plus haut[124].

1) Situations et rapports de force

Gramsci partage avec Lénine l'idée qu'il est à la fois politiquement et théoriquement crucial de se consacrer à l'analyse concrète des situations concrètes. En ce sens, les situations sont pour lui les unités d'étude fondamentales. Le titre de l'une des notes les plus longues et les plus importantes des *Cahiers* est ainsi : « Analyse des situations – Rapports de forces »[125]. Chaque situation est caractérisée par un agencement complexe de niveaux et de temporalités hétérogènes. Puisque les situations mettent en jeu des « forces » qui peuvent entrer en interaction ou en conflit selon différentes modalités, il faut s'attacher à décrire les degrés ou « moments fondamentaux dans une "situation" ou un équilibre de forces »[126], qui sont d'après Gramsci au nombre de trois.

121 L'expression adéquate d'une essence ne résoudrait pas ce problème de l'objectivité de la connaissance, mais ne ferait que le déplacer : car qui serait en mesure de juger du caractère objectif de l'expression par un sujet de l'essence objective de l'époque ?

122 Althusser oppose à l'épistémologie véritable s'attachant à penser la nature de la pratique théorique et de ses productions conceptuelles la « théorie de la connaissance », dont le but est de rechercher une garantie à l'adéquation de la pensée et du réel, du Sujet et de l'Objet (« Du *Capital* à la philosophie de Marx », *art. cit.*, p. 56).

123 TOSEL, André, *Étudier Gramsci, op. cit.,* p. 93.

124 Voir *supra*, II).

125 C13, §17, p. 376 [mai 1932 – novembre 1933]. Le titre du texte A (Q4, §38, p. 455 [septembre-octobre 1930]) était différent : « rapports entre structure et superstructure ». Cette modification semble indiquer un détachement encore plus marqué de Gramsci à l'égard de la dichotomie entre structure et superstructure.

126 C15, §17, p. 129 [avril-mai 1933].

Le premier de ces moments consiste en « un rapport de forces sociales étroitement lié à la structure, objectif, indépendant de la volonté des hommes, qui peut être mesuré à l'aide de systèmes de mesure des sciences exactes ou physiques »[127]. Parmi les trois ensembles d'éléments par lesquels on peut caractériser une situation, il s'agit du moins variable : le nombre d'entreprises, la population d'un pays, et sa répartition en différentes classes sociales (définies ici par des critères uniquement économiques) ne se modifient en règle générale que lentement et progressivement. Ce rapport de force presque « objectif » est donc véritablement la « base » à partir de laquelle se déploient les conflits, et se développent ces rapports de forces plus fluctuants que sont les rapports politiques et militaires. Autrement dit, elle est l'un des facteurs principaux pour définir le « champ des possibles » historiques dont nous parlions au chapitre précédent[128] :

> Cette organisation fondamentale permet d'étudier s'il existe dans la société les conditions nécessaires et suffisantes pour sa transformation ; elle permet, autrement dit, de contrôler le degré de réalisme et d'actualisation possible des diverses idéologies qui sont nées sur le terrain même de cette organisation, le terrain des contradictions qu'elle a engendrées au cours de son développement.[129]

Le sens de ce passage demande à être précisé. Gramsci semble au premier abord affirmer que seul ce qui relève immédiatement de la structure économique est objectif, permanent et déterminé, et qu'à l'inverse les domaines superstructurels sont ceux de l'activité subjective, de la modification rapide et de la multiplicité des possibles. Nous avons vu que de nombreux passages de Gramsci nuancent une telle conception encore trop économiciste. Il existe, en un sens, des « structures » dans les différentes sphères de la réalité sociale. Et les organisations étatiques ou les configurations idéologiques pourront être caractérisées par un fort degré de stabilité, et contribuer à déterminer les limites du champ des possibles au sein duquel se meuvent les acteurs socio-historiques. Lorsque Gramsci présente les rapports de force de niveau infrastructurel comme objectifs et déterminés, il met donc en évidence une certaine régularité historique, mais non une propriété ontologique, chaque niveau du tout social étant constitué de rapports qui mettent indissociablement en jeu détermination par les circonstances et intervention des *praxis* humaines[130].

Ces précisions à l'esprit, nous pouvons comprendre que le troisième moment, « celui du rapport des forces militaires », soit censé être « immédiatement décisif dans chaque cas »[131]. C'est sur ce terrain de l'affrontement direct que l'issue d'une confrontation va se décider. La confrontation militaire semble ainsi être le domaine de la contingence, à la fois car elle conduit à

127 C13, §17, p. 380 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 457 [octobre 1930].
128 Voir chapitre 3) II) 4).
129 C13, §17, p. 380 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 457 [octobre 1930].
130 Voir chapitre 2) I).
131 C13, §17, p. 382 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 458 [octobre 1930]. Dans ses textes, Gramsci étudie ce « rapport militaire » après le « rapport politique » mais, afin de mettre en évidence l'importance et la complexité de ce dernier, nous présenterons d'abord le rapport militaire.

l'actualisation de l'une des possibilités aux dépens des autres, et parce que l'issue de cette confrontation n'est pas pré-déterminée. Gramsci prend cependant garde à « distinguer deux degrés » dans ce rapport de forces : « le degré militaire au sens strict, ou degré technico-militaire, et le degré qu'on peut appeler politico-militaire »[132]. Or, ce dernier est le plus important car c'est à ce niveau que se déterminent la taille et la qualité des forces en présence. De surcroît, l'affrontement direct entre deux forces pré-constituées est très rare : dans le cas des conflits de classes, il n'a lieu que dans certaines situations révolutionnaires. Pourtant, même dans les périodes de stabilité relative, la domination d'une classe repose en particulier sur sa supériorité militaire, c'est-à-dire sur sa capacité répressive, concentrée en temps normal dans l'appareil d'État. Il en va de même pour

> le rapport d'oppression militaire exercé par un État sur une nation qui cherche à parvenir à son indépendance en tant qu'État. Le rapport n'est pas purement militaire, il est politico-militaire, et en effet un tel type d'oppression serait inexplicable sans l'état de désagrégation sociale du peuple opprimé et sans la passivité de la majorité de sa population.[133]

Il va sans dire que ce rapport « politico-militaire » est beaucoup moins fluctuant et indécis que le rapport purement militaire : à nouveau la « solidité » de l'appareil d'État se révèle cruciale.

Puisque la capacité de mobilisation des acteurs collectifs en présence obéit à une logique proprement politique, il convient donc de se pencher sur une troisième dimension : « le moment du rapport des forces politiques, c'est-à-dire l'évaluation du degré d'homogénéité, de conscience de soi et d'organisation atteint par les différents groupes sociaux »[134]. Comme l'écrit Michele Filippini, ce niveau « ouvre un espace de manœuvre bien plus vaste », car il n'est pas « conditionné par la structure comme le premier niveau » et n'est pas « conditionné par la contingence de la bataille comme le troisième niveau »[135]. Ce niveau proprement politique « peut être à son tour analysé et décomposé en plusieurs degrés, qui correspondent aux différents moments de la conscience politique collective, tels qu'ils se sont manifestés jusqu'ici dans l'histoire »[136]. Le premier de ces moments est « l'économico-corporatif » : la solidarité et la conscience ne concernent que le groupe professionnel (entre commerçants par exemple, mais non entre commerçants et fabricants en tant que bourgeois). Le second moment, « économico-politique »[137], correspond à l'organisation du groupe social dans son ensemble. Les membres du groupe ont donc conscience de leur communauté d'intérêt économique, les ouvriers s'organisant

132 C13, §17, p. 382-3 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 458 [octobre 1930].

133 C13, §17, p. 383 [mai 1932 – novembre 1933]. Le texte A en Q4, §38, p. 459 [octobre 1930] ne mentionnait pas la « désagrégation sociale » ni la « passivité de la majorité ». Ces ajouts nous semblent s'expliquer avant tout à des fins d'explicitation du terme « politico-militaire ».

134 C13, §17, p. 380 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 457 [octobre 1930].

135 FILIPPINI, Michele, *Using Gramsci*, *op. cit.*, pp. 11-2.

136 C13, §17, p. 380 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 457 [octobre 1930].

137 Gramsci utilisait cette expression dans le texte A mais l'a supprimée dans le texte C alors qu'il a conservé « économico-corporatif ». Peut-être l'a-t-il supprimée du fait de son origine et donc de sa connotation crocienne (sur le sens des termes « économico-politique » et « éthico-politique » voir chapitre 5) IV) 1)).

par exemple en tant qu'ouvriers, par-delà les branches et les différences de statuts. Ils peuvent être amenés à émettre des revendications politiques et à poser leurs problèmes au niveau de l'État, mais ils le font uniquement afin d'obtenir l'égalité politique et le droit de participation, non afin de le renverser et de remettre en cause « les cadres fondamentaux existants »[138]. Dans les termes du Lénine de *Que faire ?*, il s'agit d'une conscience « trade-unioniste », encore en deçà de la formulation d'une politique révolutionnaire[139]. Cette dernière n'apparaît qu'au troisième niveau, que l'on pourrait qualifier d'« éthico-politique »[140]. Le groupe dépasse ses intérêts économiques immédiats et transcende ses revendications partielles. Il élabore un projet de réorganisation globale de la société, ce qui implique de remplacer l'ordre socio-économique existant par un « ordre nouveau », de renverser le pouvoir étatique de l'ancienne classe dominante et de remettre radicalement en cause les conceptions du monde qui constituaient le « ciment »[141] de l'ancien ordre et de l'ancien pouvoir. Autrement dit, « c'est là la phase la plus nettement politique ; elle marque le passage de la structure à la sphère des superstructures complexes »[142]. Par là-même, le groupe peut prétendre à l'hégémonie[143], en prenant en charge les intérêts de groupes alliés et subordonnés, et en confinant les groupes trop rétifs aux « marges de l'histoire »[144]. C'est donc

> la phase dans laquelle les idéologies qui avaient germé antérieurement deviennent « parti », en viennent à se mesurer et entrent en lutte, jusqu'à ce que l'une seule d'entre elles, ou, du moins, une combinaison seulement de plusieurs d'entre elles, tende à prévaloir, à s'imposer, à se propager dans toute l'aire sociale, en déterminant non seulement l'unité des fins économiques et politiques, mais aussi l'unité intellectuelle et morale, en situant toutes les questions autour desquelles la lutte fait rage non sur le plan corporatif, mais sur un plan « universel » et en instaurant ainsi l'hégémonie d'un groupe social fondamental sur une série de groupes subordonnés.[145]

Penchons-nous maintenant sur la dimension temporelle de cette analyse différenciée des rapports de force, afin de déterminer dans quelle mesure elle relève de la problématique historiciste, et quelle est la nature des concepts historiques abstraits qui lui sont liés.

---

138 C13, §17, p. 381 [mai 1932 – novembre 1933]. Le texte A (Q4, §38, p. 457 [octobre 1930]) disait « cadres généraux existants ».

139 *Que faire ? Les questions brûlantes de notre mouvement* [1902], in LÉNINE, *Œuvres*, Paris, Éditions sociales, 1965, tome 5 [mai 1901-février 1902], p. 382.

140 Précisons cependant que Gramsci lui-même ne le fait ni dans le texte A ni dans le texte C.

141 On trouve cette expression dans les passages suivants : « conserver l'unité idéologique dans tout le bloc social dont cette idéologie déterminée est précisément le ciment et l'unité » (C11, §12, p. 180 [juin-juillet 1932]) ; « l'idéologie qui cimente le plus profondément la société civile et donc l'État » (C10 II §41 iv, p. 107 [août-décembre 1932]).

142 C13, §17, p. 381 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 457 [octobre 1930].

143 Voir chapitre 6) I).

144 « Aux marges de l'histoire » est le titre du Cahier 25, consacré aux groupes sociaux subalternes.

145 C13, §17, p. 381 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, pp. 457-8 [octobre 1930]. Par rapport au texte A, le texte C ajoute simplement le passage suivant : « en situant toutes les questions autour desquelles la lutte fait rage non sur le plan corporatif mais sur le plan "universel" ». La modification est subtile, mais elle nous semble mettre en lumière le fait que l'« universalité » atteinte au troisième moment ne signifie pas une homogénéisation des forces sociales en jeu, mais plutôt la stabilisation et l'équilibre relatifs du rapport de force. Il s'agit non de l'abolition du conflit mais de son intégration.

3) Moments, phases et cycles

Pour désigner chacun des trois moments (*momenti*) différenciés du moment « politique », Gramsci parle également de « phase (*fase*) ». Il nous semble que ce terme met, mieux que celui de « moment », en lumière le fait que le passage de l'économico-corporatif à l'économico-politique puis à l'éthico-politique est bien un développement historique. Ils correspondent en effet à un accroissement du degré d'organisation et de cohérence des acteurs sociaux au cours du temps, accroissement qui peut d'ailleurs ne pas avoir lieu. Un tel échec peut trouver sa source chez les groupes dominés eux-mêmes : leurs représentants politiques peuvent renoncer à remettre en cause globalement la domination (intérêt personnel, opportunisme, réformisme, etc.) ; les membres des groupes sociaux dominés peuvent eux-mêmes rester aveugles à la nécessité de dépasser leurs intérêts économiques immédiats, et donc s'en tenir à une conscience de classe corporatiste ou trade-unioniste ; ou encore, les militants révolutionnaires qui agissent en leur sein peuvent échouer à diffuser leurs conceptions et à faire adopter leurs projets à une échelle de masse. Le blocage du rapport de forces politiques à un degré inférieur peut également être la conséquence de diverses stratégies mises en œuvre par les groupes dominants : concessions partielles, cooptations comme dans le cas du transformisme (*trasformismo*)[146], transformations socio-économiques et politiques d'ampleur mais qui laissent en place les rapports fondamentaux (révolutions passives), etc. L'incertitude quant à l'accomplissement du développement historique – le fait d'atteindre jusqu'à la dernière phase, et de l'emporter sur ce terrain – est aux yeux de Gramsci la raison pour laquelle il est nécessaire d'adopter une ligne politique à la fois réaliste et volontariste, que seul un parti léniniste est capable de tenir. Il nous faut donc comprendre le terme de « moment », dans l'usage qui en est fait ici, en un sens avant tout *diachronique, historique et chronologique,* et pour cette raison exposé à la contingence des événements. À l'inverse, les trois dimensions du rapport de force (sociale, politique et militaire) sont des « moments » en un sens avant tout *synchronique, analytique et logique*. Tout ensemble socio-historique comporte en effet ces différents aspects : il serait inconcevable d'imaginer un rapport de force social sans rapport politique et sans rapport militaire, et toute analyse de situation serait donc incomplète si elle ne se penchait pas sur chacun d'eux[147]. Pour autant, il est hors de doute que ces rapports peuvent varier

146 Voir chapitre 6) II) 2).

147 Cette distinction entre deux types de « moments » ne revient évidemment pas à soutenir la thèse absurde selon laquelle il n'y aurait de l'histoire qu'au niveau politique, et non aux niveaux social et militaire. Il est au contraire évident que la rupture de l'équilibre du rapport de forces à un niveau peut se *développer* jusqu'à avoir des effets aux autres. Ce développement part fréquemment du niveau social (dans le cas d'une crise économique par exemple) pour aboutir – s'il aboutit – au niveau militaire (une insurrection victorieuse), par l'intermédiaire du niveau politique : « on peut donc dire que tous ces éléments [les conséquences négatives d'une crise économique] sont la manifestation concrète des fluctuations conjoncturelles de l'ensemble des rapports de force sociaux, sur le terrain desquels se produit le passage de ces rapports-là aux rapports de forces politiques, pour culminer dans le rapport militaire décisif. Si ce procès de développement d'un moment à un autre fait défaut – et c'est essentiellement un procès qui a pour acteurs les hommes et la volonté, la capacité des hommes – la

du tout au tout selon les situations, et les différentes dimensions de l'ensemble social peuvent prendre plus ou moins d'importance pour le processus historique, selon l'intensité de l'antagonisme[148].

Dans les *Cahiers de prison*, le terme de « phase » apparaît à de nombreuses reprises en un sens similaire[149] à celui qu'il possède dans les notes consacrées à l'analyse des rapports de force. Ce terme permet à Gramsci de désigner d'une manière générale une étape déterminée d'un développement historique conceptuellement réglé. Un tel développement étant caractérisé par un ordre de succession « normal », chaque étape est, sinon nécessaire, du moins attendue[150]. La notion de « phase économico-corporative » désigne ainsi une période historique où l'activité sociale dans les sphères superstructurelles est sous-développée par rapport à la sphère structurelle, les classes dominantes n'investissant pas d'une manière organique le niveau des superstructures soit parce que l'antagonisme ne se situe pas à ce niveau, soit parce qu'elles en sont incapables[151]. Il affirme ainsi que

> l'insistance mise sur l'élément « pratique » dans le lien théorie-pratique, après avoir séparé (et non seulement distingué) les deux éléments (…) signifie que l'on traverse une phase historique relativement primitive, une phase encore économico-corporative, dans laquelle le cadre général de la « structure » se transforme quantitativement, tandis que la qualité-superstructure correspondante est en train d'apparaître, mais n'est pas encore formée.[152]

---

situation reste inopérante et des conclusions contradictoires peuvent s'ensuivre : ou bien la vieille société résiste et s'assure un moment pour "souffler", en exterminant physiquement l'élite ennemie et en terrorisant les masses de réserve, ou encore c'est la destruction réciproque des forces en conflit avec l'instauration de la paix des cimetières, au besoin sous la surveillance d'une sentinelle étrangère » (C13, §17, p. 385 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 460 [octobre 1930]). Rien de cela ne remet en cause le fait que la distinction entre les niveaux social, politique et militaire des rapports de forces soit analytique et synchronique. Que le conflit se résolve par le dépassement des contradictions fondamentales (socialisme) ou qu'il conduise à l'anéantissement réciproque des forces antagonistes voire à la servitude sous un envahisseur étranger (barbarie), la situation finale demandera tout autant à être analysée à ces trois niveaux du rapport de force.

148 « Le développement historique oscille continuellement entre le premier [social] et le troisième moment [militaire], avec la médiation du second [politique] » (C13, §17, p. 382 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 458 [octobre 1930]).

149 Giuseppe Prestipino note également une distinction entre « moments » et « phases » chez Gramsci : « L'opposition entre le vieux et le nouveau peut également intervenir à l'intérieur du nouveau. Dans ce cas, le lexique gramscien distingue deux "phases" successives du nouveau : par exemple, la phase "économico-corporative" et la phase "éthico-politique". Mais, si est réalisé un véritable bloc historique homogène, l'économico-coporatif et l'éthico-politique en constituent deux "moments" corrélatifs ou unifiés, et non plus antithétiques : la *phase* devient donc *moment* » (PRESTIPINO, Giuseppe, *Vico, Leopardi, Gramsci. Per una nuova logica storica*, Rome, Carocci, 2006, p. 117). Contrairement à lui, nous ne pensons pas que, dans des situations de stabilité socio-politique, les phases (économico-corporative / éthico-politique) se transforment en moments ou niveaux. Une telle substitution s'inscrirait encore dans la problématique historiciste, que la distinction analytique entre phases et moments permet au contraire de dépasser. Autrement dit, une telle substitution ferait jouer une conception trop « subjectiviste » du bloc historique (voir chapitre 5) I) 1)).

150 Remarquons cependant que Gramsci emploie fréquemment le terme de « phase » en un sens plus lâche, à savoir comme synonyme de « période », de séquence temporelle singulière, l'idée d'un ordre de succession clairement défini n'intervenant qu'en tant que vague connotation. Voir par exemple C6, §85, p. 78 [mars 1931], que nous commenterons *infra*, IV) 5).

151 À l'époque contemporaine de Gramsci, le premier cas correspondrait plutôt à la situation américaine, le second à la situation italienne. Dans cette dernière l'État joue certes un rôle décisif, mais il n'est pas un lieu où peut se développer l'hégémonie des forces dominantes, et il reste soumis à des intérêts économiques immédiats : la logique économico-corporative l'emporte sur la logique éthico-politique.

152 C11, §12, p. 186 [juin-juillet 1932], texte A en C8, §169, p. 353 [novembre 1931].

Il est par conséquent désirable de passer à des phases supérieures, afin de faire éclore les possibilités que la première phase ne portait qu'en germe[153]. Selon les textes et le développement étudié, la distinction entre les phases peut être modifiée. Lorsque Gramsci étudie les conditions historiques plus ou moins favorables à l'élaboration de la philosophie de la *praxis* et de ses composantes, il distingue ainsi : une « phase économico-corporative », qui correspond vraisemblablement aux moments économico-corporatif et économico-politique des rapports de force, et dans laquelle les aspects mécanistes et économistes du marxisme s'affirment[154] ; une « phase de lutte pour l'hégémonie dans la société civile » où le rapport de forces semble avoir atteint son moment éthico-politique, et qui offre les conditions les plus favorables à une science politique marxiste ; et enfin une « phase étatique » qui suit le triomphe d'un acteur socio-politique au cours de la lutte éthico-politique, et dans laquelle « les superstructures doivent se développer, sous peine de dissolution de l'État »[155]. Lorsqu'il étudie la « ligne de développement » des groupes subalternes « vers l'autonomie intégrale », Gramsci va jusqu'à distinguer six phases, et précise que cette liste pourrait « être encore précisée par des phases intermédiaires et des combinaisons de plusieurs phases »[156].

La succession réglée des différentes phases d'un développement concerne également la théorie elle-même, et non ses seules conditions. Discutant du caractère « spéculatif » de la philosophie, et de la nécessaire critique qui doit en être faite, Gramsci écrit :

> Le problème est-il seulement un problème historique et non théorique, en ce sens que toute conception du monde, à une phase déterminée de son histoire, assume une forme « spéculative » qui en représente l'apogée, et aussi le commencement de sa dissolution ? Analogie et connexion avec le développement de l'État, qui, de la phase « économico-corporative »[157], passe à la phase

153 Voir chapitre 3) II) 4).

154 Gramsci n'affirme pas cela explicitement ici, mais il établit une correspondance entre subalternité et mécanisme à différentes occasions, notamment en C11, §12, pp. 187-8 [juin-juillet 1932], texte A en C8, §205, pp. 373-4 [avril 1932], comme nous l'avons vu au chapitre 3) II) 6).

155 C11, §65, p. 288 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §46, p. 473 [octobre-novembre 1930]. L'idée de correspondance entre les différentes phases du développement socio-politique et celles de la théorie marxiste est directement issue de LUXEMBURG, Rosa, « Arrêts et progrès du marxisme » [1903], in RIAZANOV, David, ENGELS, Friedrich, et LUXEMBURG, Rosa, *La Confession de Karl Marx*, Paris, Spartacus, 1969, pp. 28-32.

156 « 1) La formation objective des groupes sociaux subalternes à cause du développement et des changements qui se produisent dans le monde de la production économique, leur diffusion quantitative et leur origine dans des groupes sociaux préexistants, dont ils conservent pendant un certain temps la mentalité, l'idéologie et les buts ; 2) leur adhésion active ou passive aux formations politiques dominantes, leurs tentatives d'influer sur les programmes de ces formations pour imposer leurs propres revendications et les conséquences qu'ont eues ces tentatives dans la détermination de processus de décomposition et de renouveau ou de néo-formation ; 3) la naissance de nouveaux partis des groupes dominants pour maintenir le consensus et le contrôle des groupes subalternes ; 4) les formations propres des groupes subalternes pour des revendications de caractère restreint et partiel ; 5) les nouvelles formations qui affirment l'autonomie des groupes subalternes mais dans les cadres anciens ; 6) les formations qui affirment l'autonomie intégrale, etc. » (C25, §5, pp. 312-313 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q3, §90, pp. 372-3 [août 1930]).
Précisons que ces six points ne sont pas uniquement des phases se succédant *diachroniquement*, mais également des éléments qui peuvent caractériser une même situation en un temps déterminé, et doivent alors être analysés d'une manière *synchronique*. Le statut de cette analyse est donc intermédiaire entre l'étude des différentes dimensions du rapport de force général d'une situation donnée, et celle des phases successives que peut prendre le rapport de force politique.

157 Dans les autres exemples que nous avons donnés, Gramsci parle de « phase économico-corporative » à propos

> « hégémonique » (de consensus [actif]). Ce qui signifie qu'on peut dire que toute culture a son moment spéculatif ou religieux, qui coïncide avec la période d'hégémonie complète du groupe social qu'elle exprime, et peut-être coïncide exactement avec le moment dans lequel l'hégémonie de pensée, précisément pour cette raison (pour réagir à la désagrégation), se perfectionne dogmatiquement, devient une « foi » transcendantale : c'est pourquoi l'on observe que toute époque que l'on appelle décadente (dans laquelle se produit une désagrégation du vieux monde) est caractérisée par une pensée raffinée et hautement « spéculative ». La critique, par conséquent, doit résoudre la spéculation dans ses termes réels d'idéologie politique, d'instrument d'action pratique ; mais la critique elle-même aura une phase spéculative à elle, qui en marquera l'apogée.[158]

Gramsci désigne ailleurs cette phase spéculative d'une philosophie comme sa phase « classique »[159] : il s'agit du plus haut degré de maturité et de cohérence qu'une philosophie – et plus généralement une conception du monde – puisse atteindre. Elle correspond à l'apogée de la prééminence de la force socio-politique à laquelle la doctrine en question est dialectiquement liée. Le plus important pour nous est de souligner que Gramsci fait dans ce texte l'hypothèse d'une phase succédant à ce qu'il appelle ici la phase d'hégémonie complète d'un groupe social. Il s'agit d'une phase de décadence, qui est liée dans le domaine politique à l'affirmation de forces antagoniques, et dans le domaine théorique à l'émergence d'une philosophie critique. Il est clair que le paradigme de cette thèse générale est l'hégémonie de la bourgeoisie française après sa Révolution (phase « hégémonique » du groupe social), et sa traduction théorique, la philosophie hégélienne (phase « spéculative » de la philosophie), système formellement parfait dont les limites découlent de celles du bloc historique bourgeois lui-même. Une fois ces deux accomplissements – pratique et théorique – atteints, advient l'heure de la décadence (crises économiques, impérialisme, etc.), du conflit (émergence et renforcement du mouvement ouvrier) et de la critique (naissance de la philosophie de la *praxis*). Bien entendu, la nouvelle philosophie reste peu développée et incomplète en cette première phase, et le mouvement socio-politique antagoniste est globalement cantonné à des revendications économico-corporatives[160]. Tout se passe donc comme si la succession des différentes phases formait un « cycle historique (*ciclo storico)* »[161],

---

du rapport de force politique, et du degré d'organisation et de conscience des groupes sociaux, notamment des groupes subalternes. Ici, il parle de la conscience et de l'organisation de la bourgeoisie et de l'État moderne lui-même. C'est pour cette raison qu'il n'oppose pas la phase « économico-corporative » à la « phase étatique » mais à la « phase hégémonique », dans la mesure où, dans la situation en question, la prise du pouvoir d'État, ou plus exactement la création d'un nouveau type d'État (les Communes), n'a été ni précédée ni accompagnée par l'établissement d'une hégémonie solide et étendue sur l'ensemble de la société.

158 C11, §53, p. 277 [août-décembre 1932], texte A en C8, §238, p. 398 [mai 1932].

159 Par exemple en C11, §21, p. 222 [juillet-août 1932]. Cette expression de « phase classique » se retrouve fréquemment chez Croce. Marx dit également dans la Préface à la première édition du *Capital* que l'Angleterre est le lieu « classique » du mode de production capitaliste : comprendre la situation concrète où le modèle théorique peut être retrouvé de la manière la plus pure (Préface à la première édition allemande du *Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier* [1867], Paris, PUF, 1993, p. 4).

160 Comme nous l'avons vu plus haut avec C11, §65, pp. 288-9 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §46, p. 473 [octobre-novembre 1930].

161 Cette expression est utilisée à deux reprises par Gramsci. En C8, §236 p. 397 [avril 1932] (elle n'est pas reprise dans le texte C, en C10 I §9, p. 35 [mi-avril – mi-mai 1932]), pour désigner le cycle de bouleversements historiques ouvert par la Révolution de 1789, comparé à celui ouvert par la Première Guerre mondiale (sur ce parallèle, voir point chapitre 8) II) 1)). Et en C25, §2, p. 309 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935] : « Dans l'activité de ces groupes [les groupes subalternes] il y a une tendance à l'unification, fût-ce à des niveaux

s'achevant dans une phase de décadence, à partir de laquelle s'enclenche un nouveau cycle, dont l'acteur principal est une autre « classe fondamentale » à même d'organiser un bloc historique autour de ses intérêts historiques et de sa conception du monde. La ressemblance est frappante avec la succession des « *corsi* » et de « *ricorsi* »[162] de Vico[163] – auteur qui est d'ailleurs cité dans la note suivante, sur une question différente mais connexe[164]. Quelle qu'ait été sa connaissance de l'œuvre de Vico, la lecture de Gramsci n'a pu qu'être fortement médiatisée par celles de Sorel[165] et de Croce[166], et comme eux il ne peut que rejeter une conception de la succession des *corsi* et des *ricorsi* comme loi inéluctable de l'histoire. Il semble même l'affirmer explicitement[167]. Si certaines notes laissent penser que Gramsci discerne des cycles dans le cours des événements – que cela soit lié ou non à l'influence de Vico – ils ne constituent donc pas des schémas à appliquer rigidement et unilatéralement pour comprendre le passé, et encore moins pour prédire l'avenir. Il s'agit plutôt d'outils d'interprétation souples que l'on peut utiliser d'une manière hypothétique pour comprendre certains processus de développement. Un tel usage de la notion de cycle le rapprocherait d'ailleurs de Vico qui avait pour but de « fournir un *schéma* de développement valable pour toute nation, schéma qui se développe diachroniquement et qu'il nomme "*corso*" », et dont l'intérêt était « d'être un simple *ordre* de développement et jamais la description d'un cours

provisoires, mais cette tendance est continuellement brisée par l'initiative des groupes dominants et ne peut donc être démontrée qu'après l'achèvement du *cycle historique*, si celui-ci se conclut par un succès » [Nous soulignons].

162 Précisons que Vico n'emploie jamais le terme de « *ricorso* » : il parle uniquement de « *corso* ». Voir VICO, Giambattista, *La science nouvelle* [1744], Paris, Fayard, 2001, Livre quatrième « Du cours que suivent les nations », pp. 437-504.

163 En parlant notamment de la « barbarie initiale » du prolétariat qui correspond à la première phase du développement d'un groupe social, André Tosel propose implicitement de faire un tel rapprochement (TOSEL, André, « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci », *art. cit.*, p. 56.

164 C11, §54, p. 278 [août-décembre 1932], texte A en C8, §199, p. 370 [février 1932]. Cette note porte sur le rapport théorie/pratique dans l'histoire de la philosophie, et notamment sur le « *verum ipsum factum* » de Vico.
Les textes A de ces deux notes, qui figurent dans le Cahier 8, ne se suivent pas. On peut supposer que si Gramsci les a rapprochées, c'est parce qu'elles font toutes deux intervenir l'idée d'une correspondance entre situation historique pratique et élaboration théorique. Comme chez Gramsci, cette correspondance n'est pas uniforme au cours du temps, mais suit une logique déterminée, celle précisément des « *corsi* » et des « *ricorsi* ».
Pour le rapport entre Gramsci et Vico voir, outre l'article de Tosel cité à la note précédente, CILIBERTO, Michele, « La fabbrica dei *Quaderni* (Gramsci e Vico) », in *Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a « Società »*, Bari, De Donato, 1982, pp. 263-314 ; GIRARD, Pierre, « De Vico à Gramsci. Éléments pour une confrontation », n° 18, 2e semestre 2016, mis en ligne le 28 novembre 2016, consulté le 17 février 2017 : http://laboratoireitalien.revues.org/1067 ; JAY, Martin, « Vico and Western Marxism », in *Fin-de-siècle Socialism and Other Essays*, Londres/New York, Routledge, 2010, pp. 49-59 ; MACHEREY, Pierre, « *Verum est factum* : les enjeux d'une philosophie de la praxis et le débat Althusser-Gramsci », in KOUVELAKIS S. et CHARBONIER V. (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, 2005 ; PRESTIPINO, Giuseppe, *Tre voci nel deserto. Vico, Leopardi, Gramsci per una nuova logica storica, op. cit.* ; VANZULLI, Marco, « Gramsci su Vico. La filosofia come una forma della politica », in *Il marxismo e l'idealismo. Studi su Labriola, Croce, Gentile, Gramsci*, Rome, Aracne Editrice, 2013, pp. 217-234.

165 SOREL, Georges, *Étude sur Vico et autres textes* [1909], Paris, Champion, 2007.

166 CROCE, Benedetto, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911.

167 Il considère ainsi que « la prétendue histoire éternelle » est une « construction philosophique qui n'a que peu de choses en commun avec l'histoire "effective" » (C11, §9, p. 172 [décembre 1932]). On ne sait toutefois pas s'il fait directement référence au sens de cette notion chez Vico, ou s'il vise l'usage qu'en fait Croce, et dont nous avons étudié les faiblesses au chapitre 1) I) 6).

mécanique. Ce qui est mécanique est l'ordre de développement et non pas le *rythme*, qui reste, lui, dans les mains de la politique »[168]. Chez Gramsci également, seul l'ordre de succession est déterminé, puisque les modalités effectives d'actualisation des différentes phases sont déterminées par les *praxis* humaines. Il convient toutefois de nuancer le parallèle entre les deux auteurs sur deux points. Tout d'abord, pour Gramsci, l'actualisation de cet ordre n'est que possible, même si elle est en général considérée comme normale et souhaitable. Rien ne garantit que l'on parvienne à se hisser à une phase supérieure du cycle historique, la dialectique historique pouvant rester bloquée. Ensuite, alors que pour Vico la Providence divine fraye son chemin à travers les cycles successifs[169] et est donc source d'un certain progrès par le biais de la logique de la répétition elle-même, chez Gramsci, la tâche historique du mouvement ouvrier, des partis communistes et de la philosophie de la *praxis* est de briser cette logique de répétition, et cela par l'œuvre de forces absolument immanentes. L'horizon qui s'ouvre à partir la décadence bourgeoise n'est pas celui d'un nouveau cycle :

> La question est la suivante : cette apogée ne sera-telle pas destinée à être le commencement d'une phase historique d'un type nouveau, dans laquelle, nécessité et liberté s'étant compénétrées organiquement, il n'y aura plus de contradiction sociale et la seule dialectique sera la dialectique idéale, celle des concepts et non plus des forces historiques ?[170]

Cette brève confrontation avec Vico montre que même si la notion de phase renvoie à des réalités diachroniques et historiques et se distingue donc de concepts purement synchroniques et analytiques, elle reste un principe d'interprétation et une hypothèse. Elle n'a pas pour but de nous fournir une connaissance immédiate de la succession réelle et concrète des événements. Par conséquent, lorsque Gramsci l'emploie en ce sens, cette notion se distingue de celle d'époque ou de période, qui désignent une partie déterminée du processus historique concret – sachant que, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, ce qui fait époque n'est pas la somme des événements et des faits historiques advenus entre deux dates données, mais renvoie aux plus décisifs d'entre eux, à ceux qui se rattachent à des tendances de fond et à des mouvements organiques.

La généralité de la notion de phase est encore renforcée par son application à des situations et des périodes historiques très différentes. Ainsi, les trois moments du rapport de force politique distingués par Gramsci peuvent être utilisés pour étudier les étapes successives de l'affirmation du pouvoir bourgeois dès le Moyen-Âge – et cela dans différents pays – tout comme pour étudier les étapes passées et présentes du développement du mouvement ouvrier, et

168 GIRARD, Pierre, « De Vico à Gramsci. Éléments pour une confrontation », *art. cit.*, p. 9.

169 Gramsci critique explicitement cet élément de la théorie de Vico : il n'aurait « conçu un vaste monde » qu'« à partir d'un petit angle mort de l'"histoire", aidé par la conception unitaire et cosmopolite du catholicisme », ce qui l'aurait empêché de dépasser la notion de providence, cette « abstraction lointaine » (C10 II §41 x, p. 117 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §56, p. 504 [novembre 1930]). Voir note 175 du chapitre 6.

170 C11, §53, p. 277 [août-décembre 1932], texte A en C8, §238, p. 398 [mai 1932].

proposer des hypothèses pour son avenir. La notion de « phase » est dégagée par abstraction du processus historique concret et très largement « déhistoricisée ». Elle ne repose pas sur une identification immédiate entre concepts et réalité, et est donc loin d'illustrer la problématique historiciste critiquée par les structuralistes.

4) L'abstraction historique

De ce qui précède, nous pouvons émettre l'hypothèse – qu'il s'agira de mettre à l'épreuve – selon laquelle Gramsci élabore des concepts qui conservent une dimension historique et restent dans une certaine mesure indexés sur les cas singuliers ou les époques qui ont été l'occasion de leur formulation, sans tomber pour autant l'écueil empiriste-historiciste. La conciliation de ces deux impératifs lui permet d'élaborer une conception du processus historique qui dépasse, ici aussi, certaines limites des théories structuralistes liées au caractère absolument anhistorique de leurs concepts[171].

Gramsci affirme explicitement que l'usage d'abstractions n'implique pas de renier le primat ontologique du singulier, et il soutient même qu'elle est épistémologiquement nécessaire :

> Certes la philosophie de la *praxis* se réalise dans l'étude concrète de l'histoire passée et dans l'activité actuelle de création d'une nouvelle histoire. Mais on peut pourtant faire la théorie de l'histoire et de la politique, puisque si les faits sont toujours individuels et soumis au changement dans le flux du mouvement historique, les concepts, eux, peuvent être théorisés : autrement on ne saurait même pas ce qu'est le mouvement ou la dialectique et on tomberait dans une nouvelle forme de nominalisme.[172]

Puisque l'historicisme absolu de Gramsci n'admet que des réalités historiques, et que les concepts qui permettent d'étudier ces réalités sont issus d'une opération d'abstraction effectuée sur ces dernières, ces concepts seront marqués par ce caractère diachronique. Comme le dit Morera, l'« une des conséquences méthodologiques de l'historicisme de Gramsci est que les concepts théoriques propices à l'étude d'une société doivent être des concepts historiques »[173]. Autrement dit, ces concepts « ont une dimension temporelle qui les définit autant que leurs caractéristiques synchroniques. Chacun d'eux est une abstraction qui saisit une série de phénomènes reliés entre eux au cours d'une période de temps donnée, et non simplement une série de propriétés dans un tout statique »[174]. Même dans le cas de la structure économique, qui est le niveau du tout social le plus permanent – ce qui peut du reste expliquer l'inclination de la science économique à faire abstraction des déterminations historiques – il est impératif de prendre en compte le devenir historique. Gramsci souligne ainsi

171 Voir Introduction I) 3).

172 C11, §26, pp. 230-1 [juillet-août 1932].

173 Morera, Esteve, *Gramsci's Historicism*, *op. cit.*, p. 83.

174 *Idem*.

> la difficulté d'identifier au fur et à mesure la structure de manière statique (comme un instantané photographique) ; en effet, la politique est à chaque phase le reflet des tendances du développement de la structure et il n'est pas dit que ces tendances doivent nécessairement se réaliser. Une phase structurelle ne peut être concrètement étudiée et analysée que lorsqu'elle a accompli tout son processus de développement, et non cependant le processus lui-même, sinon par hypothèse et si l'on déclare explicitement qu'il s'agit d'une hypothèse.[175]

Il est donc requis d'appréhender les phénomènes socio-historiques dans une perspective temporelle, et donc de choisir l'échelle temporelle adéquate – la longue durée étant dénuée d'une pertinence particulière pour l'étude de la structure économique.

La diachronie est fondamentale dans la constitution des concepts portant sur des réalités socio-historiques en général, et d'autant plus pour les concepts qui nous intéressent au premier chef, à savoir ceux qui ont pour but de résoudre le problème de la périodisation, et ont donc pour objet de penser certaines modifications au cours du temps et certaines séquences du processus historique. La *dimension temporelle* des concepts en question peut cependant varier, et dépend de leur degré d'abstraction. Ainsi, lorsque l'on parle d'une « situation » ou d'une « période » historique, on renvoie respectivement à une conjoncture historique et à une séquence chronologique singulières, et l'on reste donc à un niveau d'abstraction relativement faible. Lorsque l'on appréhende une « époque » par ses coordonnées essentielles (le mode de production capitaliste chez Marx ou le bloc historique bourgeois chez Gramsci), on se détache davantage du cours concret des événements, dans la mesure où il ne s'agit pas uniquement d'enregistrer d'une manière purement empirique la succession des faits, mais d'en dégager les tendances et les mouvements de fond, ce qui exige une certaine déshistoricisation de la théorie :

> Objection à l'empirisme : mener une enquête sur une série de faits pour en trouver les rapports présuppose une « conception » qui permet de distinguer cette série de faits des autres séries possibles : comment le choix des faits à alléguer comme preuve de la vérité de l'hypothèse du chercheur se produira-t-il, si le critère du choix ne préexiste pas ? Mais que sera ce critère du choix, sinon quelque chose de supérieur à tout fait singulier de l'enquête ?[176]

Le degré d'abstraction qui caractérise la notion de phase est encore plus élevé, étant donné que ce concept peut s'appliquer à différentes séquences temporelles. Enfin, le concept de « moment » (social, politique, militaire) du rapport de force est le plus abstrait, et le plus éloigné du processus historique concret, dans la mesure où il semble pouvoir être utilisé dans l'analyse de n'importe quelle situation concrète. Il n'est cependant pas absolument abstrait et anhistorique, puisqu'il est intrinsèquement lié aux notions de tendance, de développement, de phases du rapport de force politique, etc. En outre, la distinction analytique et abstraite des différents rapports de force ne

175 C7, §24, p. 189 [février 1931].

176 C17, §23, pp. 273-4 [septembre-18 novembre 1933]. L'empirisme conduit alors à une conception des lois sociologiques qui succombe au « sophisme du double fait » que Gramsci décrit dans une autre note : ces lois tirées par simple abstraction et généralisation « ne sont presque toujours que des tautologies et des paralogismes ». Elles « ne sont d'habitude qu'un doublet du fait observé lui-même. On décrit le fait ou une série de faits par un procédé mécanique de généralisation abstraite, on en tire un rapport de ressemblance, et c'est lui qu'on nomme "loi", laquelle est prise ensuite dans la fonction d'une cause » (C11, §26, p. 231 [juillet-août 1932]).

trouve son sens que dans l'analyse concrète de situations singulières. Gramsci peut donc écrire que

> s'il est nécessaire, dans le flux continuel des événements, de déterminer des concepts sans lesquels on ne pourrait pas comprendre la réalité, il faut aussi, et c'est même obligatoire, poser et rappeler que si l'on peut distinguer logiquement réalité en mouvement et conception de la réalité, on doit les concevoir historiquement comme une unité inséparable.[177]

Gramsci précise sa pensée grâce, une fois de plus, à une critique de la méthode de Croce, qui refuse que la pensée soit « contaminée » par le réel, et notamment par sa dimension temporelle :

> Sinon il se produit ce qui arrive à Croce : l'histoire devient une histoire formelle, une histoire de concepts, et en dernière analyse une histoire des intellectuels, voire une histoire autobiographique de la pensée de Croce, une histoire de mouches du coche. Croce est en train de tomber dans une nouvelle et étrange forme de sociologisme « idéaliste », aussi comique et aussi incohérente que la sociologie positiviste.[178]

Rappelons que nous avons déjà rencontré un symptôme de ce défaut fondamental de la pensée de Croce. Ce qu'il présente comme l'étude d'époques déterminées, comme dans sa *Storia della età barocca in Italia*[179], aboutit surtout au développement de sa pensée spéculative. Plutôt que de rechercher, au sein de configurations historiques singulières – bien qu'elles puissent s'étendre sur plusieurs décennies voire siècles – leurs éléments socio-culturels fondamentaux, le philosophe idéaliste définit les époques (ici la Renaissance et la Réforme) par un ensemble de traits anhistoriques (terre, ciel ; homme, Dieu ; individu, univers ; esprit profane, esprit religieux[180]). Les époques sont conçues avant tout comme des « moments » logiques de l'histoire idéale éternelle de l'Esprit, et non comme des moments chronologiques du processus historique concret. Autrement dit, la pensée crocienne, produit d'une manière déductive, interne à la pensée, des *abstractions spéculatives* et ne se penche qu'en un second temps sur les configurations historiques où elle les voit s'incarner. Sa philosophie adopte en cela un ordre des raisons qui correspond à l'ordre ontologique de l'incarnation de l'Esprit universel dans les cas singuliers.

Contrairement à Croce, Gramsci procède par *abstractions déterminées*, conditionnées par et relatives à certaines configurations de l'histoire réelle[181]. Il distingue explicitement la notion

177 C10 II §1, pp. 46-7 [première moitié d'avril 1932]. Althusser, dans ce texte « figure la thèse empiriste-spéculative de tout historicisme : l'identité du concept et de l'objet *réel* (historique) » (« L'objet du *Capital* », *art. cit.*, p. 326). Nous pouvons reprendre la réponse de Michael Löwy à cette sur-interprétation erronée : « Le commentaire ne correspond en rien au texte : Gramsci ne dit nullement qu'il y a *identité* entre le concept et la réalité ; au contraire, il insiste sur leur distinction logique. Ce qu'il affirme c'est seulement qu'ils constituent une unité, du point de vue historique. En d'autres termes : il faut distinguer logiquement le concept de capital chez Marx et le capital réel, mais les deux sont historiquement liés, ils sont une unité inséparable : le concept ne pourrait pas émerger sans un certain degré de développement du capitalisme, etc. » (Löwy, Michael, *Les aventures de Karl Marx et du baron de Münchhausen*, Paris, Syllepse, 2012, pp. 129-30).

178 C10 II §1, p. 47 [première moitié d'avril 1932].

179 Voir chapitre 1) I) 7).

180 Croce, Benedetto, *Storia della età barocca in Italia*, Bari, Laterza, 1929, p. 5.

181 Nous reprenons l'opposition entre ces deux type d'abstractions à Galvano Della Volpe (1895-1968), ancien partisan du néo-idéalisme italien (Gentile fut son maître) avant de devenir un philosophe marxiste de premier plan, et d'être au centre d'une école de pensée marxiste hétérodoxe en Italie, au tournant des années 1950 et 1960, fortement critique du gramscisme de l'époque. Dans son ouvrage majeur (*Logica come scienza positiva*,

d'« abstraction déterminée » de la « généralisation », c'est-à-dire de l'abstraction indéfinie. Dans ce dernier cas, on produit des notions par une opération d'abstraction qui ignore les ensembles pertinents et leurs limites, et généralise par conséquent d'une manière illégitime. En d'autres termes, il s'agit de toutes les théories sociales qui ne respectent pas ce que Karl Korsch appelle le « principe de spécification historique », et qui caractérise en propre le marxisme[182]. Gramsci donne deux exemples de la distinction entre abstraction et généralisation. Il l'applique tout d'abord à la notion d'*homo œconomicus*. Bien comprise, celle-ci n'exprime pas une « vague "nature humaine" identique dans l'espace et dans le temps »[183], dont on pourrait par exemple déduire le « postulat hédoniste »[184] selon lequel les êtres humains sont toujours mus par la recherche du plus grand plaisir. Elle renvoie plutôt à la *subjectivité* économique qui est le corrélat d'un système économique donné ou, comme l'écrit Gramsci, à « l'abstraction des besoins et des opérations économiques d'une forme de société donnée »[185], chaque « forme sociale » ayant « son "*homo œconomicus*", sa propre activité économique »[186]. Ainsi, à ses yeux,

> les agents économiques ne peuvent être soumis à un processus d'abstraction qui ferait que l'homme biologique devient une hypothèse d'homogénéité ; il ne s'agit pas là d'une abstraction mais d'une généralisation ou d'une « indétermination ». Une abstraction sera toujours l'abstraction d'une catégorie historique donnée, prise justement en tant que catégorie et non en tant qu'individualité multiple. L'*homo œconomicus* est lui aussi historiquement déterminé bien qu'en même temps il soit indéterminé : c'est une abstraction déterminée.[187]

Il en va de même pour l'autre concept que Gramsci prend pour exemple, et qui entretient d'ailleurs des liens étroits avec le premier : le « marché déterminé ». Jean-Pierre Potier a montré que Gramsci emprunte cette expression à l'économiste néo-classique Pasquale Jannaccone (1872-

---

Messine, D'Anna, 1950), il considère que Marx aurait établi une véritable science de l'histoire, en mettant en œuvre une méthode empiriste rigoureuse. Cette dernière repose sur la notion d'« abstraction déterminée » : la science se meut nécessairement dans l'abstraction, mais il s'agit d'éviter les abstractions pures des théories idéalistes – celles de la philosophie hégélienne notamment – qui « hypostasient » des universaux, et de produire au contraire des concepts correspondant à des ensembles socio-historiques délimitées.

182 « Le premier des principes fondamentaux de la nouvelle science révolutionnaire de la société, c'est le principe de la spécification historique de tous les rapports sociaux. Marx conçoit en effet dans leur singularité historique toutes les institutions et tous les rapports existant au sein de la société bourgeoise. Il s'érige en critique des catégories chères aux théoriciens bourgeois, où ce caractère spécifique se trouve effacé » (Korsch, Karl, *Karl Marx* [1938], Paris, Champ Libre, 1971, p. 37).

183 C10 II §32, p. 81 [juin-août 1932].

184 *Idem*. Gramsci fait vraisemblablement référence au principe exposé par l'économiste italien Maffeo Pantaleoni, dans ses *Principi di Economia pura* (1889). Comme le remarque Jean-Pierre Potier, outre la critique qu'en fait ici Gramsci, « ce principe est extensible sans difficulté à des activités humaines extra-économiques, ce qui conduit à vider de sens la notion d'"économie" » (Potier, Jean-Pierre, *Lectures italiennes de Marx. Les Conflits d'interprétation chez les économistes et les philosophes, 1883-1983*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, p. 221). Cette idée est formulée avec ironie dans les *Cahiers de prison* : « la première partie du livre [de Pantaleoni], où l'on traite du postulat hédoniste, conviendrait beaucoup mieux comme introduction à un manuel raffiné d'art culinaire ou à un manuel encore plus raffiné sur les positions des amants » (C10 II §30, p. 72 [juin-août 1932]). Gramsci semble même suggérer dans cette note que ce « principe hédoniste » est particulièrement mal adapté pour analyser le capitalisme : l'*homo œconomicus* propre à ce système ne cherche pas à maximiser son plaisir (ce que permet la *valeur d'usage* des marchandises) mais à accumuler du capital (selon la logique de la *valeur d'échange*).

185 C10 II §27, p. 69 [juin 1932].

186 C10 II §15, p. 58 [juin 1932].

187 C10 II §32, p. 80 [juin-août 1932].

1960). Elle désigne chez lui « des situations d'"équilibre stable", concurrence parfaite ou monopole »[188]. Ce qui intéresse Gramsci est moins le sens précis de ce concept pour des économistes « purs », que le fait qu'il s'agisse pour eux d'un concept pertinent pour étudier toute économie marchande, et donc toute l'histoire humaine. En d'autres termes, il s'agit d'un concept parfaitement anhistorique[189]. À l'inverse,

> pour l'économie critique[190], au contraire, le marché déterminé est l'ensemble des activités économiques concrètes d'une formation sociale déterminée, prises dans leurs lois d'uniformité, c'est-à-dire « abstraites », mais sans que l'abstraction cesse d'être historiquement déterminée. Lorsque l'on parle de capitalistes, on abstrait la multiplicité individuelle des agents économiques de la société moderne. Mais cette abstraction se fait, précisément, dans le cadre historique d'un économie capitaliste et non d'une activité économique en général dont les catégories sont une abstraction de tous les agents économiques apparus au cours de l'histoire mondiale et réduits de manière vague et indéterminée à l'homme biologique.[191]

Gramsci reprend donc la notion de « marché déterminé » pour la redéfinir radicalement[192], et marquer clairement la distinction entre les abstractions historicistes et déterminées que le marxisme met en œuvre, et les généralisation illégitimes et idéologiques des économistes bourgeois.

Le lien intrinsèque entre la pratique gramscienne de l'abstraction et sa conception de l'histoire doit précisé. En effet, on peut suspecter les abstractions historiques et déterminées elles-mêmes d'être encore trop généralisantes, et d'écraser la singularité et la diversité des situations, des événements et des acteurs. Il nous semble que l'un des procédés fréquemment employés par Gramsci pour produire ses concepts historiques lui permet d'échapper, au moins partiellement, à cette difficulté. Il s'agit de l'analogie historique, qui rend précisément possible la formation d'une notion ou d'une thèse dotée d'une certaine généralité à partir de la mise en regard de plusieurs cas singuliers.

---

188 POTIER, Jean-Pierre, *Lectures italiennes de Marx, op. cit.*, p. 223. Une note de Gramsci montre que c'est bien chez Jannaccone qu'il trouve l'expression de « marché déterminé » (voir C8, §216, p. 385 [mars 1932]). Voici le passage où le qualificatif « déterminé » est associé au marché : « Dans la science économique, les deux expressions de libre concurrence et de monopole ne sont que deux formules pour exprimer synthétiquement le concours d'un certain nombre de conditions, dont la présence rend *déterminé* le marché, tandis que l'absence d'une seule le rend *indéterminé* » (JANNACONE, Pasquale, « Sienza critica e realtà economia », *La Riforma Sociale*, novembre-décembre 1930, p. 524).

189 « Dans l'économie pure, le marché déterminé est une abstraction arbitraire qui a une valeur purement conventionnelle destinée à permettre une analyse pédante et scolaire » (C10 II §32, p. 80 [juin-août 1932]).
Croce salue à l'inverse l'abstraction de toute historicité faite par les économistes purs : « L'Économie ne change pas de nature, quels que soient les arrangements sociaux, capitalistes ou communistes, quel que soit le cours de l'histoire, de la même manière que l'arithmétique ne change pas à cause des différentes choses qu'elle nombre » (CROCE, Benedetto, « L'economia filosofata e attualizzata », *La Critica*, XXIX, I, 20 janvier 1931, p. 78). Cette déclaration est en cohérence avec le reste de sa pensée, et en parfaite continuité avec ses œuvres des années 1890. En effet, c'est inspiré par les théoriciens néo-classiques qu'il en vient à concevoir l'Économie comme l'un des moments distincts de l'Esprit, défini par son rapport à l'Utile. Voir son article d'octobre 1899, intitulé « Marxismo ed economia pura » (*Rivista Italiana di Sociologia,* III, 6, 1899, pp. 740-743). Sur la théorie des distincts, voir chapitre 1) I) 6).

190 C'est-à-dire pour le marxisme.

191 C10 II §32, p. 80 [juin-août 1932].

192 Voir chapitre 5) III) 1).

5) Concepts et analogies historiques

On ne peut qu'être frappé par la fréquence des analogies[193], comparaisons, rapprochements ou mises en parallèle dans les *Cahiers de prison*. Plusieurs commentateurs sont allés jusqu'à qualifier la pensée qui y est développée d'« analogique »[194]. Et plusieurs études ont été consacrées spécifiquement au rôle de l'analogie *historique* dans sa réflexion[195]. Nous ne nous attellerons pas ici à la tâche disproportionnée de faire un relevé exhaustif des analogies figurant sous la plume de Gramsci, et nous nous contenterons d'en examiner certaines, qui nous semblent révélatrices de sa méthode.

Celui-ci forge fréquemment des concepts en établissant des analogies d'une manière directe. Les notions de guerre de mouvement et de guerre de position sont ainsi tirées de la stratégie militaire[196] et utilisées pour penser les conflits politiques. Il s'agit d'un rapprochement entre domaines de la vie sociale. Plus souvent, Gramsci établit des analogies entre différentes époques. Par exemple, il fait référence au Prince de Machiavel pour concevoir à la fois l'action des jacobins durant la Révolution française[197] et le rôle du Parti révolutionnaire, qualifié alors de Prince moderne[198]. Gramsci retravaille donc, par la médiation de Machiavel, une analogie très prégnante dans tradition bolchevik[199], entre la Révolution française et la Révolution russe[200]. Les sens de deux concepts fondamentaux de la réflexion carcérale de Gramsci – jacobinisme et prince moderne – dépendent donc d'un dispositif analogique. Il en va de même de l'idée de « Réforme

193 Nous n'utiliserons pas ce terme dans son sens technique d'identité de rapports, trop rigide pour une pensée souple et ouverte comme celle de Gramsci, qui critique du reste une telle conception de l'analogie comme nous le verrons au point suivant. Nous l'emploierons donc en un sens plus vague, comme processus de pensée qui relève les similitudes entre deux phénomènes, tout en ouvrant la possibilité de les distinguer par d'autres traits.

194 Valentino Gerratana oppose ainsi la « richesse de la pensée analogique » de Gramsci à la « rigueur de la pensée analytique » de Sraffa (Introduction à Sraffa, Piero, *Lettere a Tania per Gramsci*, Rome, Editori Riuniti, 1991, p. xlvii). Voir également : Boothman, Derek, *Traducibilità e processi traduttivi*, Pérouse, Guerra Edizioni, 2004, p. 81 ; Liguori, Guido et Voza, Pasquale, « Avant-propos » au *Dizionario gramsciano : 1926-1937*, Rome, Carocci, 2009, p. 5.

195 Voir Antonini, Francesa, « Interpreting the Present from the Past : Gramsci, Marx, and the Historical Analogy », à paraître dans les actes du colloque Past and Present. *Philosophy, Politics, and History in the Thought of Gramsci* (Londres, King's College, juin 2015) ; Burgio, Alberto, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Rome, DeriveApprodi, 2014, pp. 133-8, et « Giudizi analogici e comparatistica storica nei Quaderni del carcere » in *Convegno Attualità del pensiero di Antonio Gramsci* (Roma, 30-31 gennaio 2014) / Accademia nazionale dei Lincei, Bardi Edizioni, Rome, 2016, pp. 77-103.

196 Cette analogie apparaît pour la première fois dans les *Cahiers de prison* en C1, §133, pp. 118-120 [février-mars 1930]. Comme le montre Perry Anderson, elle n'est d'ailleurs pas propre à Gramsci. En 1910, dans une polémique avec Rosa Luxemburg sur la politique du SPD, Karl Kautsky avait par exemple repris à l'historien militaire Hans Delbrück son opposition entre « stratégie de l'épuisement » et « stratégie de renversement », et s'était prononcé en faveur de la première dans la situation allemande (Anderson, Perry, *Sur Gramsci* [1976], Paris, Maspero, 1978, pp. 108-14).

197 C13, §1, p. 356 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §21, p. 269 [janvier-février 1932].

198 Cette analogie apparaît en Q4, §10, p. 432 [mai-août 1930], et est développée d'une manière extensive en C8, §21 [janvier-février 1932]. L'expression de « Prince moderne » devient alors le titre d'une série de notes du Cahier 8 : C8, §21 ; C8, §37 ; C8, §48 ; C8, §52 ; C8, §56.

199 Pour l'histoire intellectuelle et politique de cette analogie dans le contexte russe, voir Kondratieva, Tamara, *Bolcheviks et jacobins : itinéraire des analogies*, Paris, Payot, 1989.

200 Sur cette analogie, voir note 102 du chapitre 3.

intellectuelle et morale » des masses populaires qu'est censée accomplir le Prince moderne, et qui est évidemment mise en regard avec la Réforme protestante[201], bien que ce ne soit à nouveau à travers un certain nombre de médiations, notamment les réflexions de Proudhon, Renan[202], Sorel et des néo-protestants italiens[203]. À propos du « césarisme »[204], mais on pourrait étendre cette expression à d'autres notions, Francesca Antonini parle d'un « jeu de miroirs » entre les références à Jules César, au Louis-Napoléon Bonaparte du *18 Brumaire*, à Bismarck, à Boulanger, à Mussolini, etc.[205]

Même lorsqu'elles ne reposent pas directement sur des analogies, les réflexions des *Cahiers de prison* prennent fréquemment pour point de départ une situation concrète. De ce fait, le sens d'un concept général est marqué, implicitement ou explicitement, par le cas à propos duquel il a été originellement forgé. Cela est loin de valoir uniquement par les concepts construits par antonomase comme ceux de « lorianisme » ou de « brescianisme »[206]. Comme nous le verrons plus loin, la notion de révolution passive, apparue sous la plume de Vincenzo Cuoco à l'occasion d'une étude de la république parthénopéenne, a été utilisée par Gramsci pour penser en premier lieu le Risorgimento, avant d'être étendue à un grand nombre de sociétés européennes[207]. Cette notion entretient en outre une relation d'« analogie négative » – pour reprendre le terme de Burgio[208] – avec la Révolution française, que l'on peut supposer avoir été « active » même si ce terme n'apparaît jamais chez Gramsci. La notion d'hégémonie (bourgeoise) est également liée à un paradigme historique, le jacobinisme[209] . Celle de bloc historique s'applique *par excellence* à la société bourgeoise moderne, même si elle peut être utilisée pour penser d'autres époques historiques[210]. En prenant appui sur une remarque d'Eric Hobsbawm qui considère que chez

201 Voir chapitre 7) II) 4).

202 L'expression « Réforme intellectuelle et morale » vient d'un ouvrage du même nom écrit par Ernest Renan (Paris, Michel-Lévy frères, 1871).

203 Gramsci revient d'une manière critique sur cette généalogie complexe en C14, §26, pp. 140-142 [janvier 1933]. Sur le rapport entre Gramsci, Croce et les néo-protestants italiens, voir FROSINI, Fabio, *La religione dell'uomo moderno*, Rome, Carocci, 2010, pp. 251-7.

204 Voir chapitre 8) II) 4).

205 ANTONINI, Francesa, « Interpreting the Present from the Past : Gramsci, Marx, and the Historical Analogy », *art. cit.*

206 Ces termes apparaissent respectivement dans les *Cahiers* en Q1, §24, p. 18 [juillet-octobre 1929] et Q1, §38, p. 27 [décembre 1929-février 1930). Le « brescianisme », qui fait référence au jésuite Antonio Bresciani (1798-1862), désigne les intellectuels et hommes de lettres bourgeois à tendance réactionnaire, qui entretiennent un rapport de condescendance à l'égard du peuple, dont ils restent par conséquent séparés (voir PALADINI MUSITELLI, Marina, « Brescianesimo », in FROSINI F. et LIGUORI G. (dir.), *Le parole di Gramsci*, *op. cit.*, pp. 35-54). Le « lorianisme » renvoie, par assimilation avec Achille Loria (1857-1943), à un type d'intellectuels positivistes, qui sévissent surtout dans le domaine des sciences sociales, et qui sont caractérisés par un style de pensée mécaniste, grossier et parfois fantasque (voir IMBORNONE, Jole Silvia, « Lorianismo, loriani », in LIGUORI G. et VOZA P. (dir.), *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, *op.cit.*, pp. 487-9).

207 Voir chapitre 6) II) 1).

208 « Il existe (…) une analogie négative entre la Révolution française, active, et d'autres transitions, à commencer par le Risorgimento italien, que l'on peut penser comme étant sa *négation déterminée*, donc comme son "aspect passif" » (BURGIO, Alberto, *Gramsci. Il sistema in movimento*, *op. cit.*, p. 137).

209 Voir chapitre 6) I) 4).

210 Voir chapitre 5) IV).

Gramsci l'Italie joue le rôle de « microcosme » du capitalisme mondial[211], Burgio va jusqu'à proposer l'hypothèse de lecture selon laquelle toutes les réflexions des *Cahiers de prison* doivent être lues sur fond de cette analogie fondamentale[212]. Dans ces différents exemples, les concepts cités sont liés à des cas (épistémologiquement) privilégiés : appliquer un tel concept à un autre cas signifie indissociablement établir, plus ou moins directement, une analogie avec le premier.

Gramsci a donc élaboré un grand nombre de ses concepts grâce à des procédés analogiques[213]. Plus généralement, les notions figurant dans ses textes peuvent être dites historiques dans la mesure où elles sont indexées sur une ou plusieurs situations concrètes[214]. Cela implique que leurs significations sont *infléchies* par les objets auxquels on les applique. À l'occasion d'une réflexion sur le césarisme, Gramsci fait la précision suivante, qui nous semble valoir pour tous ses concepts historiques :

> Il ne faut pas considérer ces remarques comme des schémas rigides, mais seulement comme des critères pratiques d'interprétation historique et politique. Dans les analyses concrètes d'événements réels, les formes historiques sont déterminées et presque « uniques ». César représente une combinaison de circonstances réelles très différente de celle que représente Napoléon Ier, tout comme Primo De Rivera de celle représentée par Jivkovitch, etc.[215]

Dans les termes de la logique classique, nous pourrions dire que la compréhension d'une notion comme celle d'hégémonie varie selon que l'on parle de l'hégémonie bourgeoise ou de l'hégémonie prolétarienne. L'hégémonie n'est pas un genre que l'on pourrait déterminer plus précisément à l'aide d'une différence spécifique afin d'obtenir l'espèce bourgeoise, l'espèce prolétarienne, etc. Le contenu définitionnel d'un tel concept est *vague*, non du fait d'un manque de rigueur de Gramsci mais parce qu'il a pour finalité de penser des cas singuliers. Et il le fait en particulier en mettant

211 Hobsbawm, Eric, « Gramsci and Political Theory », *Marxism Today*, n° 7, juillet 1977, p. 206.

212 Burgio, Alberto, « Giudizi analogici e comparatistica storica nei *Quaderni del carcere* », *art. cit.*, p. 81.

213 Pour Burgio, alors que la comparaison se fait sur la base de concepts déjà élaborés (on comparera deux sociétés « féodales » par exemple), l'analogie est établie au cours même du processus d'élaboration des concepts, afin de le mener à bien (le concept de « révolution passive » dépend de l'analogie négative entre la révolution française et les autres révolutions européennes). Voir Burgio, Alberto, « Giudizi analogici e comparatistica storica nei *Quaderni del carcere* », *art. cit.*, p. 80.

214 Dans *Le raisonnement sociologique* (Paris, Albin Michel, 2006 [1991]), Jean-Claude Passeron développe une conception épistémologique proche de celle qui nous semble se dégager des réflexions gramsciennes. Pour lui, les sciences sociales (histoire, sociologie, etc.) ne peuvent établir des régularités que relativement à un ou plusieurs contextes historiques, et les connaissances qu'elles dégagent sont donc toujours indexées sur de tels contextes : « si générales qu'elles soient, des propositions sociologiques ne sont jamais que "numériquement universelles", c'est-à-dire qu'elles peuvent toujours être engendrées par la conjonction des proposition plus particulières qui constituent la base empirique de leur adéquation à la réalité historique » (p. 578). Or, « le contexte est identifié, non par "description définie", mais par un "nom propre" ou plusieurs, à tout le moins par un concept présentant *certaines* des propriétés du nom propre, c'est-à-dire d'un *signe* qui fonctionne, dans les langues naturelles, comme un "désignateur rigide" » (p. 550). Autrement dit, « le concept historique ne se réduit ni à une simple énumération en extension de "cas" historiques, ni à une addition analytique des propriétés communes à ces cas historiques » (p. 580), mais « une définition sociologique définit ses objets par des opérations qui énoncent, à la fois et indissociablement, en *désignation* et en *compréhension* » (p. 581), l'opération de désignation ou « d'indexation mobile sur des "cas" » étant « le plus souvent implicite » (p. 581). Ainsi, « aucune définition du "féodalisme" ou du "capitalisme" ne peut, à elle seule, transmettre le sens d'un mot comme "féodalisme" à un lecteur qui ignorerait l'existence de l'Occident médiéval, de la Chine des Royaumes Combattants, du Japon de l'ère Kamakura, etc. » (p. 580).

215 C13, §23, p. 406 [mai 1932 – novembre 1933].

en rapport et en éclairant l'une par l'autre, explicitement ou implicitement, les différentes situations singulières où peut être discernée une hégémonie. Les concepts jouent donc le rôle d'opérateurs qui permettent d'établir des analogies, comparaisons, rapprochements, etc. entre de telles situation**s**. Dans cette mesure, un concept socio-historique général ne doit pas être compris comme le résultat d'une abstraction opérée sur un ensemble d'éléments particuliers afin d'en dégager les caractéristiques communes. Au contraire, le « général » des concepts gramsciens nous semble se dégager des relations tissées entre de multiples cas singuliers : il est comme le « précipité » de cet ensemble d'opérations analogiques et comparatives[216].

Quoi qu'il en soit, il est clair que pour Gramsci l'usage des concepts n'est pas limité aux cas qui ont constitué l'occasion de leur formation ou leur inspiration initiale. S'il en allait ainsi, sa pensée ne dépasserait pas l'empirisme ou le nominalisme absolus, qu'il rejette fermement[217]. La difficulté est alors de déterminer les conditions de validité de ces notions générales. Il semble que si l'établissement d'analogies est légitime, c'est parce que le processus historique est structuré, présente des « régularités »[218], parce que plusieurs situations historiques présentent des traits communs[219]. Mais il convient de ne pas établir d'analogies à partir de ressemblances superficielles, et dans l'ignorance des différences qui les accompagnent. La pratique de l'analogie repose ainsi sur un jeu de l'identité et de la différence, qui n'est autre que la dialectique elle-même, lorsqu'on la comprend comme méthode d'investigation et de conceptualisation socio-historique[220] :

Trouver l'identité réelle derrière la différenciation et la contradiction apparente, et trouver la

216 Comme l'écrit Joseph Buttigieg, « des réseaux complexes de rapports sont établis entre ces détails [le « détail » de l'histoire, les cas singuliers, auxquels s'intéresse la « philologie » de Gramsci] et donnent naissance à des concepts et des théories générales » (BUTTIGIEG, Joseph, « Gramsci's Method », *boundary 2,* vol. 17, n° 2, été 1990, pp. 80-81). L'auteur a développé plus extensivement, quelques lignes plus haut, le statut que possèdent à ses yeux les concepts gramsciens : « (…) lorsque des fragments, des informations partielles ou des observations spécifiques conduisent à une réflexion générale ou généralisante, la généralisation n'acquiert pas le statut d'une théorie englobante qui fixe aux éléments particuliers une signification stable tout en restant elle-même autonome par rapport à eux. Les généralisations ou les concepts ne sont eux-mêmes jamais complets ou complétés ; ils sont toujours en rapports fluides, de plus en plus complexes, avec les autres concepts, ils font toujours signe vers différentes combinaisons synthétiques, mais sans jamais parvenir à une synthèse définitive ; et ils exigent toujours d'en revenir aux détails particuliers et aux fragments qui leur donnent leur spécificité historique même lorsque, même (…) lorsqu'ils sont liés les uns aux autres dans un réseau de relations changeant, toujours plus dense et étendu » (*ibia*., pp. 66-7).

217 Outre C11, §26, pp 230-1 [juillet-août 1932], voir C17, §52, p. 295 [septembre 1934 – juin 1935].

218 Voir BURGIO, Alberto, « Giudizi analogici e comparatistica storica nei *Quaderni del carcere* », *art. cit.*, pp. 80-4 *;* et *Gramsci. Il sistema in movimento*, *op. cit.*, pp. 133-138.

219 C'est ce que Gramsci lui-même semble affirmer : « Et comme dans chaque événement historique on trouve presque toujours des situations semblables, il faut voir si on ne peut pas en tirer quelques principes généraux de science et d'art politiques » (C15, §11, p. 122 [mars-avril 1933]).

220 C'est la conclusion à laquelle aboutit Maurice Finocchiaro dans *Gramsci and the History of the Dialectical Thought* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988). Nous sommes toutefois en désaccord avec le reste de sa lecture. Pour lui, la notion de dialectique, appliquée au processus historique réel, est contradictoire. Seule la dialectique comme méthode de différenciation et d'identification est valide. De notre point de vue, il existe une unité intrinsèque entre la dialectique réelle et la dialectique de la pensée. La dialectique réelle n'est qu'un autre terme pour désigner le processus historique appréhendé à la fois dans son unité et sa complexité, dans sa continuité et sa discontinuité. La dialectique de la pensée est la méthode qui permet de connaître ce processus, mais sa validité est précisément conditionnée par les rapports d'identité et de différence, de continuité et de discontinuité, etc. qui le caractérisent.

> diversité fondamentale derrière l'identité apparente, c'est le don le plus délicat, incompris et pourtant essentiel, du critique des idées et de l'historien du développement historique. (…) Le travail nécessaire est complexe et doit être articulé et progressif : il doit comprendre la déduction et l'induction combinées, la logique formelle, la dialectique, l'identification et la distinction, la démonstration positive et la destruction de l'ancien.[221]

Il apparaît une fois de plus que la question de la périodisation est au cœur de la pensée gramscienne : l'extension légitime des différents concepts qu'il a construit dépend des similitudes et des écarts que l'on discerne entre différents contextes socio-historiques, et donc entre différentes époques.

6) Analogies et périodisation

Gramsci est parfaitement conscient de cela, comme en témoigne le passage suivant :

> Les solutions passées à des problèmes déterminés aident à trouver la solution des problèmes actuels semblables, grâce à l'habitude culturelle critique qui se crée dans la discipline de l'étude, mais on ne peut jamais dire que la solution actuelle dépende de façon génétique des solutions passées : la genèse de cette solution se trouve dans la situation actuelle et seulement dans celle-ci. Ce critère n'est pas absolu et ne doit pas être poussé jusqu'à l'absurde : sinon on tomberait dans l'empirisme : à maximum d'actualisme, maximum d'empirisme. Il faut savoir établir les grandes phases de l'histoire qui, prises dans leur ensemble, ont posé des problèmes déterminés et dès leur première apparition en ont esquissé les éléments de solution. Ainsi dirais-je que Dante clôt le Moyen Âge (une phase du Moyen Âge) alors que Machiavel indique qu'une phase du Monde moderne a déjà réussi à élaborer ses questions et les solutions correspondantes d'une façon déjà fort claire et approfondie. Penser que Machiavel dépende génétiquement de Dante ou qu'il s'y rattache est une erreur historique énorme. (…) Entre le Prince de Machiavel et l'Empereur de Dante n'existe aucune connexion génétique, et encore moins entre l'État moderne et l'Empire médiéval. Tenter de trouver une connexion génétique entre les expressions intellectuelles des classes cultivées italiennes aux différentes époques constitue précisément la « rhétorique » nationale : on échange l'histoire réelle pour le fantôme de l'histoire.[222]

Commençons par préciser le sens de la notion de « problème » dont Gramsci fait usage ici. Cette dernière s'inscrit dans la tradition libérale italienne. On la retrouve fréquemment sous la plume de Piero Gobetti, chez qui elle est indissociable de celle de liberté (politique), conçue comme auto-activité (collective). D'après lui, il faut intensifier les énergies politiques afin de les consacrer à la résolution des problèmes pratiques qui se posent à la société dans son ensemble, plutôt que d'instrumentaliser le pouvoir afin d'assouvir des intérêts particuliers, et de s'enfermer dans des querelles mesquines et partisanes[223]. La notion de problème constitue également un élément essentiel de l'historicisme de Croce[224], à au moins deux titres. D'un part, l'histoire, et en particulier l'histoire de la philosophie, se présente comme une série indéfinie de problèmes toujours nouveaux. De l'autre, il n'y a de vérité que relativement à ces problèmes[225]. Gramsci est bien

221 C24, §3, p. 293 [seconde moitié de 1934], texte A en Q1, §43, pp. 33-4 [février-mars 1930].
222 C6, §85, pp. 77-78 [mars 1931].
223 Voir Gobetti, Piero, *La Révolution libérale* [1925], Paris, Allia, 1999.
224 Voir chapitre 1) I) 3).
225 « Comment Croce explique-t-il le caractère non définitif des philosophies ? D'une part il avance son affirmation

conscient de l'effet lénifiant que cette notion elle a dans le crocisme, dans la mesure où elle implique de se résigner à « résoudre, au coup par coup et suivant des critères immédiats, les problèmes pratiques particuliers posés par le développement historique »[226], plutôt que travailler à faire advenir une de rupture historique radicale. Il rattache pour sa part les problèmes à des époques déterminées (désignées ici comme des « phases »[227]), qualitativement distinctes et séparées par de profondes discontinuités. Nous ne sommes donc pas en présence d'une série de problèmes affrontés par l'Esprit, mais de contradictions déterminées, et de leurs symptômes. Parce qu'ils expriment des contradictions déchirant la totalité sociale, il est juste de considérer que les problèmes concernent la société dans son ensemble. Mais ils ne pourront être résolus que par certaines forces socio-historiques, celles qui ont pour intérêt de dépasser les contradictions[228]. C'est la raison pour laquelle, parmi l'ensemble des « problèmes du Risorgimento »[229], n'a été résolu que celui de l'unité institutionnelle, les clivages entre intellectuels et peuple, entre ville et campagne et entre Nord et Sud[230] restant ouverts. Contrairement aux jacobins français lors de la Révolution française[231], il n'était pas dans l'intérêt des groupes sociaux représentés par les Modérés de résoudre ces problèmes[232], et le Partito d'Azione, qui « ne s'appuyait sur aucune classe historique définie »[233], était incapable de les poser concrètement.

---

de manière gratuite, en se contentant de la justifier par le principe général du "devenir", d'autre part, il réaffirme le principe (déjà affirmé par d'autres) que la philosophie n'est pas une chose abstraite mais qu'elle est la résolution de problèmes que la réalité pose continuellement au cours de son développement » (C10 II § 41 i, p. 100 [août 1932]).

226 C13, §1, p. 355 [mai 1932 – novembre 1933].

227 Le terme de « phase » est ici à peu près synonyme d'« époque ». On peut cependant émettre l'hypothèse que si Gramsci privilégie ici le premier sur le second de ces termes, c'est parce qu'il porte un regard global sur l'histoire passée, et qu'il la considère donc comme un *développement totalisé* constitué d'un ensemble unifié d'époques qualitativement distinctes, et pour lequel on peut par conséquent dégager une logique et un ordre de succession déterminés.

228 Le lien entre la notion de problème et celle de contradiction remonte à la tradition hégélienne. Pour Hegel, l'Esprit affronte des « problèmes » ou accomplit des « tâches » (*Aufgabe*) : « Dans la mesure où il résout ses problèmes, il s'en crée de nouveaux et multiplie ainsi la masse de la matière sur laquelle il travaille. L'Esprit se répand ainsi dans l'histoire en une inépuisable multiplicité de formes où il jouit de lui-même » (*La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Union générale d'éditions, 1965, p. 55). Mais chez lui, contrairement à Croce, ces problèmes sont véritablement ceux de l'Esprit lui-même : il s'agit pour lui de dépasser ses propres contradictions déterminées. Le terme « *Aufgabe* » se retrouve également chez Marx, notamment dans la Préface de 1859, où il affirme que l'humanité ne se pose que des « problèmes » que lorsqu'elle est en mesure de les résoudre. Remarquons que lorsque Gramsci traduit ce passage, il choisit de rendre « *Aufgaben* » par « *compiti* » (objectifs, tâches) plutôt par « *problemi* », mettant ainsi l'accent sur le fait qu'il revient à des acteurs socio-historiques déterminés de les réaliser.

229 C19, §24, p. 64 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §44, p. 44 [février-mars 1930].

230 C19, §26, p. 87 [juillet-août 1934 – février 1935].

231 Voir chapitre 6) I) 4).

232 Le but des Modérés était bien plutôt d'assurer leur hégémonie sur l'ensemble du mouvement d'unification, et de ne pas se laisser débordés. Leurs « problèmes » étaient clairement distincts de ceux des masses populaires et donc de l'essentiel de la société italienne. Gramsci affirme que « c'est la brillante solution de ces problèmes [les leurs] qui a rendu possible le Risorgimento dans les formes et dans les limites où il s'est effectué, sans "Terreur", comme "révolution sans révolution", ou encore comme "révolution passive", pour employer une expression de Cuoco dans un sens un peu différent de ce que Cuoco entend par là » (C19, §24, p. 60 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §44, p. 41 [février-mars 1930]).

233 C19, §24, p. 59 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §44, p. 41 [février-mars 1930].

Dans le passage cité, Gramsci fait droit, comme Croce, au caractère unique des problèmes et de leurs solutions. Cependant, il est à ses yeux possible de se détacher de la singularité pure et de mettre en rapport différentes solutions, précisément parce que les problèmes caractérisent des époques historiques entières, chacune d'entre elles devant être appréhendée dans son identité et dans sa différence par rapport aux autres. Pour interpréter correctement les théories de Dante et de Machiavel, il faut ainsi déterminer avec rigueur les problèmes auxquels elles s'efforcent de répondre, ce qui suppose de concevoir adéquatement la différence qualitative entre la logique cosmopolitique du Moyen-âge et l'émergence des États-nations à l'orée de l'époque moderne[234]. Ce n'est qu'à la condition d'une telle périodisation, et en replaçant chacun des phénomènes comparés dans les coordonnées de son, qu'il est possible d'établir des analogies pertinentes, et d'éclairer l'un par l'autre ces auteurs.

Pour Gramsci, il est donc impératif d'appliquer le principe de la spécification historique pour concevoir les différentes époques, et en premier lieu la nôtre : « l'erreur la plus grande et la plus répandue est de ne pas savoir sortir de sa propre coquille culturelle et de ne mesurer l'étranger avec un mètre qui ne lui convient pas : [ne pas] voir les différences sous [des] apparences semblables et ne pas voir l'identité sous des apparences diverses »[235]. La conception crocienne de l'histoire rend précisément impossible un usage de l'analogie qui soit véritablement dialectique et respectueux des différenciations historiques. Gramsci nous met explicitement en garde contre ce danger, à l'occasion d'une discussion de l'ouvrage de l'historien Ettore Ciccotti, *Confronti Storici*, et de la recension favorable que le philosophe crocien Guido De Ruggiero en a faite dans la revue de Croce, *La Critica*. De Ruggiero saluait la défense et la mise en œuvre de l'analogie historique par Ciccotti. Mais, pour Gramsci, les deux auteurs en présentent une version erronée : De Ruggiero « justifie la méthode "analogique" de Ciccotti comme étant la reconnaissance de l'identité fondamentale de l'esprit humain »[236]. La lecture du texte atteste du bien-fondé de cette critique :

> Prise en son sens le plus rigoureux, l'analogie n'est pas l'identité des termes mais des rapports : elle ne dit pas que A = C mais que A est à B ce que C est à D. Par conséquent, elle ne concerne pas le contenu, mais la forme de la connexion. Dans le domaine historiographique, cela signifie que le contenu de la vie est toujours changeant, tandis que les formes fondamentales de l'esprit humain sont toujours constantes. Il est donc licite d'interpréter le passé avec le présent ou, plus exactement, d'interpréter le passé comme le présent à la lumière des attitudes fondamentales, identiques en tout temps, de l'esprit.[237]

Tout en prenant prétexte de la définition de l'analogie comme identité de rapports, le philosophe crocien, en accord avec le schéma de son maître, défend une opération qui n'a en vérité rien

234 Voir respectivement chapitre 7) I) 3) et 4).

235 C7, §101, p. 241 [décembre 1931].

236 C11, §9, p. 172 [décembre 1932], texte A en Q3, §15, p. 300 [juin 1930].

237 De Ruggiero, Guido, « *Confronti storici*, di Ettore Ciccotti », in *La Critica*, XXVIII, I, 20 janvier 1930, p. 59.

d'analogique ni d'historique : retrouver les mêmes attitudes fondamentales tout au long de l'histoire et discerner dans la multiplicité des situations historiques les signes de l'identité éternelle de l'Esprit. Bien qu'il n'ait pas recours à cette armature spéculative, Ciccotti fait la même erreur, en négligeant les différences dans les situations qu'il compare, et en ne s'attachant pas à expliquer les ressemblances apparentes. Il peut ainsi s'adonner à des comparaisons historiques massives, comme par exemple entre les réformes agraires des Gracques et les lois napoléoniennes de 1806 qui ont supprimé le régime féodal dans le royaume de Naples. Or, pour comparer un projet politique antique à un projet politique moderne et caractériser la situation des classes subalternes à chacune de ces époques, il serait nécessaire en considération les différences entre les sociétés en question, et notamment entre les structures des appareils d'État[238]. Pour Gramsci, les similitudes ne sont valides que « jusqu'à un certain point » et « en un certain sens »[239] . Toute la difficulté est bien de déterminer dans quelle mesure elles le sont, et une conception juste du processus historique est indispensable pour cela.

C'est également la raison pour laquelle la pratique gramscienne de l'analogie historique doit être distinguée de la pratique de l'analogie pratiquée dans les sciences de la nature, et en particulier en anatomie. Il est impossible d'appliquer d'une manière mécanique le « principe de la corrélation entre les parties organiques simples d'un corps »[240] – c'est-à-dire l'analogie comprise comme identité de rapports – à l'histoire car les rapports entre les éléments socio-historiques et leurs contextes singuliers sont toujours spécifiques. Pour autant, il est possible de faire un usage heuristique de ce principe pour l'histoire passée, si l'on garde à l'esprit « qu'il ne peut donner qu'une histoire hypothétique, vraisemblable mais hypothétique »[241]. Et cette méthode peut être utile pour l'action en ce qu'elle permet de construire des « hypothèses possibles et des perspectives »[242].

***

L'épistémologie de Gramsci nous semble donc échapper à la critique structuraliste. La généralité des abstractions déterminées est indexée sur des éléments singuliers. Il ne s'agit pas pour lui d'extraire une essence, de creuser sous la superficialité phénoménale pour découvrir l'intériorité essentielle de l'histoire, mais de rapprocher des cas, de tisser des liens entre eux et, par

238 « Il faut tenir compte d'un autre critère de recherche pour rendre évidents les dangers qui résident dans la méthode de l'analogie historique comme critère d'interprétation : dans l'État antique ou médiéval, la centralisation, tant politico-territoriale que sociale (…) était minime » (C25, §4, p. 311 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q3, §18, p. 303 [juin 1930]).

239 *Idem*.

240 C14, §29, p. 44 [janvier 1933]. Il s'agit du « principe de Cuvier » (également évoqué plus rapidement en C28, §3, p. 352 [premiers mois de 1935], et dans son texte A Q1, §26, p. 22 [juillet-octobre 1929]), « selon lequel on peut, à partir d'une petite partie de celui-ci (à condition qu'elle soit elle-même complète), reconstruire le corps tout entier » (*idem*).

241 C14, §29, p. 45 [janvier 1933].

242 *Idem*.

là, de produire une intelligibilité du processus historique à partir de ses éléments constituants.

Gramsci semble d'ailleurs expliciter sa méthode lorsqu'il affirme que toute pensée de l'histoire repose sur des « comparaisons »[243]:

> Il faudrait aussi remarquer que, si l'on veut, tout le langage n'est qu'une série de comparaisons elliptiques, que l'histoire est une comparaison implicite entre le passé et le présent (l'actualité historique) ou entre deux moments distincts du développement historique.[244]

Il met toutefois l'accent sur un type de comparaison particulier, celui établi entre le passé et le présent, qui semble doté d'un certain privilège épistémologique. Le point de vue singulier à partir duquel peut être élaborée une pensée historique est nécessairement situé au présent.

6) Privilège épistémologique du présent et unité du processus historique

Même s'il convient de ne pas interpréter le passé à la seule lumière du présent, en occultant les spécificités historiques, on ne peut pas se départir complètement des problèmes, des enjeux et des catégories propres à son temps. À cela s'ajoute le fait que le présent constitue la plus riche source d'information à notre disposition. Ce primat épistémologique du présent implique que de nombreux concepts gramsciens sont forgés à partir de la situation contemporaine : la notion d'État intégral est par exemple particulièrement adaptée à l'État moderne, et désigne une configuration qui n'apparaît véritablement qu'à la suite de la Révolution française[245]. L'utilisation de concepts liés à l'actualité historique pour étudier des époques antérieures, bien qu'elle soit en partie justifiée par l'unité et la continuité du développement historique, ne pourra cependant pas être parfaitement adéquate, et ne pourra être faite qu'à la condition d'un usage rigoureux du principe d'analogie.

Afin d'examiner cette position épistémologique gramscienne, il peut être utile de la mettre en regard de celle défendue par Marx dans l'Introduction de 1857 aux *Grundrisse*, que Gramsci ne connaissait pourtant pas. Marx y soutient en effet la célèbre thèse selon laquelle

---

243 Gramsci propose cette réflexion à l'occasion d'une discussion de la critique de la loi de la valeur de Marx par Croce, ce dernier considérant qu'elle est une « comparaison implicite » entre une société à venir effectivement organisée par le travail à venir, et la société de marché actuelle qui ne l'est pas.

244 C10 II § 41 vi, p. 112 [août-décembre 1932], texte A en C7, §42, p. 206 [novembre 1931]. Gramsci propose cette réflexion à l'occasion d'une discussion de la critique de la loi de la valeur de Marx par Croce, ce dernier considérant qu'elle est une « comparaison implicite » entre deux types de société, la société actuelle, et une société « hypothétique et typique », régie par le travail au sens où la valeur des biens et la distribution des revenus seraient exclusivement déterminées par le temps de travail : « Rigoureusement, la théorie exposée par Ricardo et perfectionnée par Marx n'est pas une théorie générale de la valeur. Cette théorie générale est, au contraire, l'objet propre de l'école hédoniste ou école autrichienne [c'est-à-dire de l'économie pure, que nous appelons aujourd'hui néo-classique]. Qu'est-ce donc alors que la conception de la valeur dans *Le Capitau* de Marx ? C'est la détermination de cette formation particulière de la valeur qui existe dans une ceraine société (capitaliste), en tant qu'elle s'écarte de ce qu'elle serait dans une société hypothétique et typique. C'est, en un sens, le terme de comparaison entre deux valeurs concrètes. Cette *comparaison elliptique* constitue une des principales difficultés qu'on éprouve à comprendre l'oeuvre de Marx » (Croce, Benedetto, *Matérialisme historique et économie marxiste*, Giard et Brière, 1901, p. 55. Nous donnons les précisions entre crochets). Sur l'économie pure, voir *supra*, note 189.

245 Voir chapitre 5) IV) 1).

> l'anatomie de l'homme est une clef pour l'anatomie du singe. Cela dit, les indications qui font signe, chez les espèces animales subordonnées, vers le supérieur ne peuvent être comprises que si on connaît déjà le supérieur. L'économie bourgeoise fournit donc la clef de l'économie antique, etc.[246]

La société moderne bourgeoise est plus « développée » et plus « diverse » que les sociétés passées. Pour cette raison, elle présente des caractéristiques plus aisément conceptualisables, comme par exemple le « travail abstrait », « travail en général » ou « sans phrase », qui est devenu une réalité directement vécue et observable. Certains de ces éléments entretiennent une forte proximité avec des éléments des sociétés passées, ne serait-ce que par ce qu'ils en sont historiquement issus. Pour cela, « on peut comprendre le tribut, la dîme, etc. à partir de la rente foncière »[247]. Cependant, ces caractéristiques communes sont, dans la société moderne, « développées, atrophiées, caricaturées, etc. » : autrement dit, la configuration socio-historique présente est marquée par une singularité qui contamine chacun de ses traits caractéristiques. Marx en tire donc la précaution méthodologique suivante : « s'il est donc vrai que les catégories de l'économie bourgeoise possèdent une certaine vérité pour toutes les autres formes de société, cela n'est à prendre que *cum grano salis* »[248].

Chez Gramsci, du fait de la discontinuité historique, l'utilisation trans-épocale des concepts doit de même être prise *cum grano salis*[249]. Une telle utilisation est cependant justifiée, notamment pour une raison proche de celle invoquée par Marx : la discontinuité n'est pas absolue, et le développement historique possède une certaine unité.

> Chaque phase historique réelle laisse son empreinte dans les phases successives qui dans un certain sens en deviennent le meilleur document. Le processus de développement historique est une unité dans le temps, ce qui fait que le présent contient tout le passé et ce qui est « essentiel » du passé se réalise dans le présent sans résidu « inconnaissable », qui serait la véritable « essence ». Ce qui s'est « perdu », c'est-à-dire ce qui ne s'est pas transmis de manière dialectique dans le processus historique, était en soi insignifiant, était une « scorie » accidentelle et contingente, de la chronique et non de l'histoire, un épisode superficiel et, en dernière analyse, négligeable.[250]

S'appuyant sur ce postulat, Gramsci peut reprendre à son compte la thèse crocienne selon laquelle toute histoire est contemporaine, et le véritable document à partir duquel il est possible

246 « Introduction aux *Grundrisse* » [1857] in MARX, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 52.

247 *Ibid.*, p. 53.

248 *Idem.*

249 Remarquons que Gramsci emploie lui-même cette expression dans les *Cahiers*, à propos d'une analogie qu'il est en train d'établir, bien que ce ne soit pas entre deux époques mais entre deux domaines de la vie sociale : « les comparaisons entre l'art militaire et la politique doivent toujours être faites *cum grano salis*, c'est-à-dire uniquement comme stimulation de la pensée et comme termes simplificateurs *ad absurdum* » (C1, §133, p. 118 [février-mars 1930]). Cette analogie aboutit notamment aux concepts de « guerre de mouvement » et de « guerre de position » appliqués à la lutte politique : garder à l'esprit la mise en garde de Gramsci est nécessaire pour ne pas les mésinterpréter.
Daniel Egan a étudié l'usage gramscien de l'analogie militaire dans sa communication intitulée « Beyond "a grain of salt": the military foundations of Gramsci's war of position » au colloque *Wars of Position: Marxism and Civil Society* (Manchester, People's History Museum, juin 2017), et plus exhaustivement dans son ouvrage *The Dialectic of Position and Maneuver. Understanding Gramsci's Military Metaphor*, Leyde, Brill, 2016.

250 C7, §24, p. 190 [février 1931].

d'écrire l'histoire du passé est la situation présente elle-même[251]. Si l'histoire est contemporaine ce n'est pas uniquement car l'historien part de ce qu'il connaît, mais également car son travail théorique est inévitablement pratique : « l'historien est un politique et dans ce sens (…) l'histoire est toujours histoire contemporaine et donc politique »[252]. Et s'il admet « le critère de base selon lequel l'ensemble du développement historique constitue son propre document, le présent éclairant et justifiant le passé »[253], il critique ceux qui l'appliquent « de façon mécanique, tout extérieur » et le réduisent « à une loi déterministe de développement linéaire et rectiligne »[254]. Enfin, ce privilège épistémologique relatif du présent n'est en rien synonyme de supériorité normative du contemporain, et n'offre pas un point de vue à partir duquel il serait possible de juger et de condamner le passé : « en tout temps il y a eu un passé et une contemporanéité et le fait d'être "contemporain" n'est un titre que par plaisanterie »[255].

Malgré ces précisions, et la mise en garde contre toute illusion rétrospective et tout jugement anachronique, la conception sous-jacente de l'unité du développement historique est problématique à plusieurs égards. Les éléments rationnels et essentiels du passé ne s'avèrent être tels que parce qu'ils sont constitutifs d'un processus historique unifié et ont contribué à produire le présent. Les éléments des situations passées qui n'ont pas produit d'effets remarquables et notamment les acteurs socio-politiques qui ont été vaincus semblent pour cette raison considérés comme négligeables. Le point de vue à partir duquel on écrit l'histoire risque dès lors d'être trop restreint. Il s'agira d'une histoire des classes hégémoniques, ou du moins des classes dont les prétentions hégémoniques ont produit des effets décisifs. Cette histoire sera également celle des nations et des régions du monde dont la culture et le mode de production sont diffusés internationalement, c'est-à-dire une histoire européenne : « de même que, dans un certain sens, dans un État, l'histoire est l'histoire des classes dirigeantes, de même, dans le monde, l'histoire est l'histoire des États hégémoniques. L'histoire des États subalternes s'explique par l'histoire des États hégémoniques »[256]. Il n'y aurait donc de sens à parler d'une histoire mondiale unique qu'à partir de l'époque moderne, et cela d'un point de vue occidental[257]. Cet ethnocentrisme et ce « chronocentrisme » sont en outre renforcés par le fait que Gramsci sous-estime dans certaines

251 Voir chapitre 1) I) 3). Malgré certaines précautions dans la formulation (« s'il est vrai... »), Gramsci semble faire sienne l'idée selon laquelle « on ne peut écrire l'histoire du passé qu'en fonction des intérêts actuels », dont il déduit qu'« écrire de l'histoire signifie faire l'histoire du présent » (C19, §5, p. 36 [juillet-août 1934 – février 1935]).

252 C10 II §2, p. 48 [première moitié d'avril 1932].

253 Voir également C19, §5, p. 28 [juillet-août 1934 – février 1935] : « le cours entier des événements pourrait servir de document à lui-même ».

254 C19, §5, pp. 33-4 [juillet-août 1934 – février 1935].

255 C11, §18, p. 215 [juillet-août 1932], texte A en C8, §219, p. 395 [mars 1932]. Voir conclusion du chapitre 3.

256 C15, §5, p. 114 [février 1933].

257 « Jusqu'à une époque très récente le "monde" n'existait pas et il n'existait pas de politique mondiale » (C2, §16, p. 157 [mai 1932]).

notes la vitalité et l'autonomie des cultures non européennes[258], qui apparaissent comme condamnées par le développement historique lui-même[259]. Pour employer une expression d'E.P. Thompson, qui manifeste une claire inspiration benjamienne, Gramsci semble donc partager « l'énorme condescendance de la postérité »[260] à l'égard des modes de vie et des luttes qui ne sont pas parvenus à s'imposer historiquement. Ces critiques peuvent être accompagnées d'une autre, liée plus directement encore à notre problème. Affirmer que c'est par le présent que l'on connaît le passé et que l'on peut saisir que ce qu'il recèle de rationnel et d'essentiel semble faire resurgir une conception homogénéisante des époques historiques, et même une conception continuiste du cours historique, alors même que nous avons vu, au long de ce chapitre et du précédent, à quel point Gramsci s'en détachait.

Il existe indéniablement des tensions entre différentes réflexions des *Cahiers de prison* sur ces questions, selon qu'elles prennent pour point de départ la continuité du processus historique ou les ruptures qui le scandent, et selon qu'elles mettent l'accent sur l'unité ou la complexité de chaque époque. Nous pouvons cependant relever deux éléments qui permettent de les nuancer. Tout d'abord, ce qui dans le présent constitue un « document » du passé, est avant tout la situation économique. Parce qu'il s'agit de l'élément le plus stable et le plus cumulatif, et dont les transformations sont les plus prévisibles, c'est dans les réalités économiques que s'ancre l'unité du développement historique. Gramsci écrit que « la structure est justement du passé réel, car elle est le témoignage, le "document" indiscutable de ce qui a été fait et qui continue à subsister comme condition du présent et de l'avenir »[261]. C'est donc avant tout du point de vue relativement objectif du développement des forces productives que l'histoire passée peut être connue et évaluée. Il est permis de penser qu'aux yeux de Gramsci une telle continuité historique est bien plus problématique à établir pour d'autres sphères de la vie sociale.

Contre la critique de « condescendance » de Gramsci à l'égard des vaincus, il convient en outre de rappeler ses multiples réflexions sur la notion de subalternité. **C**omme l'a remarqué Leonardo Domenici, Gramsci fait preuve, au cours de la rédaction des *Cahiers*, d'une attention de

258 « Hégémonie de la culture occidentale sur la culture mondiale tout entière. Si on admet que les autres cultures ont eu aussi une importance et une signification dans le processus d'unification "hiérarchique" de la civilisation mondiale (et il est absolument hors de doute qu'il faut l'admettre), elles ont eu une valeur universelle en tant qu'elles sont devenues des éléments constitutif de la culture européenne, la seule historiquement ou concrètement universelle, à savoir en tant qu'elles ont contribué au processus de la pensée européenne et ont été assimilées par celle-ci » (C15, §62, pp. 174-5 [juin-juillet 1933]).

259 « Les civilisations de l'Inde et de la Chine résistent à l'introduction de la civilisation occidentale, qui pourtant finira par l'emporter sous une forme ou sous une autre : peuvent-elles alors tomber tout d'un coup au niveau du folklore ? de la superstition ? » (C7, §62, p. 216 [octobre 1931]).

260 Thompson, Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise* [1963], Paris, Le Seuil, 2012, p. 19. Thompson rejoint – exceptionnellement – Althusser, sur la critique de l'historicisme homogénéisateur.

261 C10 II §59, pp. 151-2 [février 1933]. Voir également C11, §30, p. 240 [juillet-août 1932], texte A en Q4, §25, p. 444 [mai-août 1930].

plus en plus soutenue à la « résidualité » (*residualità*) de l'histoire[262]. Gramsci a parfaitement conscience du risque de réduire la connaissance historique à celle des groupes dominants[263]. Les classes ou groupes sociaux subalternes sont en effet caractérisés par le fait de ne pas avoir laissé presque aucun « document » de leur activité historique autonome. Cela est la conséquence immédiate de leur soumission à l'hégémonie d'autres classes ou groupes, qui désagrège toute histoire continue et cohérente qui leur serait propre[264]. En l'absence de documents – qu'il s'agisse de documents au sens strict, ou du présent interprété comme tel – il convient donc de relever toute trace (*traccia*)[265] d'initiative autonomes des subalternes, en ayant conscience de leur « valeur inestimable »[266]. Telle est la tâche de « l'historien intégral »[267], c'est-à-dire de celui qui cherche à reconstituer les époques et le développement historique dans toute leur complexité, en ayant conscience qu'une histoire qui s'en tiendrait aux classes ou nations hégémoniques, en sacrifiant les subalternes, serait une histoire mutilée. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, il faut concevoir l'identité du rationnel et du réel sans réduire l'irrationnel à un résidu négligeable : il « est rationnel lui aussi parce qu'il est nécessairement lié au rationnel »[268]. Autrement dit, l'historien intégral doit donc aller au-delà de ce qui du passé s'est actualisé dans le présent, et s'efforcer de discerner ce qui dans les situations est resté à l'état de possible, ce que l'on peut aussi désigner comme anti-histoire[269]. Pour reprendre une expression de Walter Benjamin, on pourrait donc dire qu'aux yeux de Gramsci il doit prendre l'histoire à « rebrousse-poil »[270].

---

262 Domenici, Leonardo, « Unificazione politica e pluralità del reale nei *Quaderni del carcere* », *Critica marxista*, n°5 (septembre-octobre), 1989, p. 68.

263 « Comment, par exemple, faire une histoire intégrale du christianisme si on veut y inclure le christianisme populaire et pas seulement celui des intellectuels ? En ce cas l'évolution historique ultérieure est le seul document de l'évolution antérieure, mas un document partiel » (C10 II §61, pp. 156-7 [février 1933]).

264 « Dans les groupes subalternes, à cause de l'absence d'autonomie dans l'initiative historique, la désagrégation est plus grave » (C16, §12, p. 224 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934]).

265 Cosimo Zene s'attarde sur la notion de « trace », et dresse un parallèle entre l'emploi de ce terme par Gramsci et le sens qu'il prend chez Michel de Certeau : « De Certeau explique la production de l'historiographie comme une "opération" et une "fabrication" de textes par les "cercles d'écriture" et les "institutions de pouvoir" qui transforment en "science" les découvertes par le biais de "pratiques d'interprétation", préservant ainsi l'autorité de l'histoire officielle et mettant en place une sorte d'hégémonie. Selon de Certeau, il s'agit alors de l'Histoire avec un grand "H", puisque toutes les autres sont de "petites histoires". Pourtant l'"Histoire officielle" – bien qu'il s'agisse d'une fabrication – contient des "traces" que l'historiographie hégémonique est incapable d'éliminer, et préserve ainsi les "petites histoires" même si c'est pour les contredire. De Certeau revient sans cesse à cette idée des "traces comme fragments irréductibles d'altérité" qui resurgit à différents moments pour "importuner" l'appareil interprétatif des centres et des institutions d'enseignement et de savoir (*L'écriture de l'histoire*). Ces traces révèlent les tactiques – par opposition aux "stratégies" de pouvoir – utilisées par les groupes qui se trouvent "aux marges de l'histoire" et qui occupent des "zones de silence" : les hérétiques, les mystiques, les possédés comme de Certeau les définit ; des gens qui sont assez semblables au personnage de Lazaretti examiné par Gramsci » (Zene, Cosimo, « Self-consciousness of the Dalits as "subalterns": Reflections on Gramsci in South Asia », in Green M. (dir.), *Rethinking Gramsci*, Londres/New York, Routledge, 2011, p. 92).

266 « Toute trace d'initiative autonome de la part des groupes subalternes devrait donc être d'une valeur inestimable pour l'historien intégral » (C25, §2, p. 309 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q3, §14, p. 300 [juin 1930]).

267 Voir chapitre 5) IV) 1).

268 C6, §10, p. 17 [novembre-décembre 1930]. Voir chapitre 3) I) 4).

269 Voir chapitre 3) II) 9).

270 Benjamin, Walter, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, thèse VII, p. 434. Voir l'introduction du chapitre 3.

L'unité et la continuité du développement historique, de même que l'unité et la cohérence de chaque époque, ne sont pas des données immédiates, dérivant d'un principe simple. L'unité d'une époque est le résultat d'une lutte, et la stabilité du système hégémonique qui se dégage de cette lutte n'est que relative. Le développement historique ne trouve son unité que dans la succession de ces systèmes hégémoniques, dont il est certes indispensable de discerner la logique, mais en gardant à l'esprit que leur succession n'est pas régie par une nécessité absolue, et encore moins par une rationalité pacifiée.

CONCLUSION

L'examen de trois critiques structuralistes émises contre la problématique historiciste nous a permis de mettre au jour un certain nombre de difficultés théoriques posées par la conception gramscienne du processus historique et de sa périodisation. La première de ces critiques dénonce la réduction de séquences historiques entières à la subjectivation superstructurelle de l'objectivité structurelle. La deuxième porte sur la définition d'une époque par un principe simple, ce qui implique de présupposer une vision linéaire du cours du temps, une conception du présent comme contemporain à lui-même et la notion de totalité socio-historique expressive. La troisième critique, proprement épistémologique, vise l'identification entre connaissance et réalité historique, qui rendrait impossible l'usage rigoureux de l'abstraction ainsi qu'une réflexion épistémologique consistante. Au fond, ces trois critiques interdépendantes accusent chacune l'historicisme gramscien, pour avoir voulu éviter le continuisme, d'être tombé dans l'écueil d'une conception homogénéisatrice des époques : soit en rabattant la multiplicité et la singularité des événements sur une logique de succession conceptuellement réglée ; soit en escamotant l'hétérogénéité des temps historiques ; soit en se rendant incapable de saisir l'autonomie relative et la complexité propre à la pratique théorique.

Nous pensons avoir montré que les *Cahiers de prison* offrent des ressources suffisantes pour répondre dans une large mesure à ces critiques. Gramsci ne cantonne pas l'objectivité socio-historique au domaine économique, mais étudie fréquemment des « structures » contraignants l'action humaine dans les différentes sphères de la totalité sociale. Il met l'accent sur la pluralité des rythmes de ces différentes sphères, et va même en un sens plus loin que les structuralistes dans la mesure où il théorise la diversité des temporalités des groupes sociaux. Mais il est déjà clair que Gramsci ne comprend pas les époques historiques comme des unités homogènes : leur cohérence est toujours l'effet d'une lutte, et de l'hégémonie d'une force sociale déterminée, elle-même intrinsèquement complexe. Enfin, la pratique gramscienne de l'abstraction, notamment lorsqu'elle fait intervenir l'analogie historique, est bien plus subtile que ce qu'en laissaient penser

les lectures structuralistes. Il nous semble donc que, plus que ces derniers, Gramsci se confronte au difficile problème de penser ensemble la singularité des conjonctures et la généralité relative des époques et des structures qui en constituent les traits distinctifs.

Un élément de réponse décisif aux arguments structuralistes est l'idée de non-contemporanéité du contemporain[271]. Nous voudrions nous y arrêter brièvement car avec elle se profile toute une conception du processus et du temps historiques. Vincent Descombes distingue deux manières de concevoir la contemporanéité. La première est « épochale » : on la conçoit comme « concitoyenneté d'époque »[272] et l'on considère qu'« être le contemporain de quelqu'un ou de quelque chose veut dire avant tout : être du même temps, appartenir au même âge ou à la même division du temps universel en époques »[273]. De ce fait, « la question sur le contemporain va nous orienter vers la recherche de traits communs à tout ce qui appartient à une époque, la nôtre. La contemporanéité sera la quintessence de la modernité, elle-même comprise comme l'essence commune que partagent les phénomènes historiques des temps modernes »[274]. La seconde manière de comprendre la contemporanéité est qualifiée par Descombes de « modale », dans la mesure où elle la définit comme « actualité », par contraste avec le potentiel ou le possible. Le présent est une « relation entre tous les ingrédients de la contemporanéité »[275] – qui peuvent s'avérer archaïques, traditionnels, futuristes, etc. « Ce qui rend contemporaines des activités disparates, indépendantes, dispersées à la surface de la terre, ce n'est pas la chronologie abstraite. C'est la commune actualité. Or l'actualité historique « consiste dans le concours historique des procès en cours, source d'interférences mutuelles. Les activités contemporaines sont contemporaines parce que le fait de se produire en même temps leur impose de *concourir*, dans tous les sens du mot. Leur concours peut prendre la forme d'une concurrence (autour des ressources finies de ce monde) ou d'une coopération. C'est pourquoi chacune d'elles participe à l'actualité historique de l'autre »[276]. On ne se représente pas ici la contemporanéité comme une simple simultanéité chronologique, et le temps comme un contenant vide et objectif au sein duquel les événements sont placés. Il n'est pas une « quatrième dimension des choses »[277], mais la mesure du changement, ou plutôt des changements, pris dans leurs multiples intrications. Gramsci rejette la première conception, ironisant même sur l'idée de « concitoyenneté d'époque », et sur la supériorité supposée du contemporain qu'elle tend à suggérer[278]. Le temps historique,

271 Voir *supra*, III) 1).
272 DESCOMBES, Vincent, « Le présent, l'actuel et le simultané », in *Le raisonnement de l'ours, et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 140.
273 *Idem*.
274 *Idem*.
275 *Ibid.*, p. 153.
276 *Ibid.*, p. 152.
277 *Ibid.*, p. 140.
278 « En tout temps il y a eu un passé et une contemporanéité et le fait d'être "contemporain" n'est un titre que par plaisanterie. (On raconte l'anecdote de ce petit-bourgeois français qui sur sa carte de visite avait fait imprimer

dans sa complexité intrinsèque, dérive bien plutôt du concours de la multiplicité des *praxis,* chacune caractérisée par sa temporalité propre. Il est sécrété d'une manière immanente par leurs interactions et leurs combinaisons. Comme le remarque Giuseppe Guida qui y discerne une inspiration bergsonienne, une note des *Cahiers* suggère d'ailleurs explicitement cette nécessité de dépasser une vision homogène et spatialisée du temps, qu'il s'agirait plutôt d'appréhender comme rythme[279]. Et le présent à partir duquel on peut se rapporter au passé est une actualité hétérogène et conflictuelle. Cela a été vrai pour chaque présent au cours de l'histoire, mais se manifeste bien entendu d'une manière spécifique pour le présent dans lequel on est placé. Comme nous le verrons au chapitre 8, Gramsci ne pense pas simplement la période dont il est le contemporain comme la « pointe avancée de la modernité »[280] mais comme une époque ouverte où des tendances alternatives (en premier lieu l'américanisme, le fascisme, et le socialisme soviétique) s'affrontent, où les lignes qu'elles indiquent pour l'avenir s'entrelacent.

Bien que les critiques structuralistes nous semblent caduques, il ne s'agit pourtant pas de dire que les réflexions gramsciennes donnent une réponse parfaitement satisfaisante à toutes les difficultés que nous avons évoquées. Certaines tensions ne sont pas complètement résolues : entre unité de l'époque et pluralité des temps ; entre généralité historique et singularité des situations ; entre unité du processus historique au présent, et irréductibilité des passés. Ces tensions recoupent la difficulté de rendre compte de l'existence de totalités historiques relativement stables (bien que déchirées par des contradictions) à partir d'une ontologie relationnelle-processuelle ouverte, qui postule le primat de la multiplicité des rapports et des *praxis*, ainsi que la singularité et la contingence indépassable des situations[281]. Si cette tension est en un sens indépassable c'est, nous semble-t-il, car elle constitue le cœur de la véritable « problématique » de Gramsci : c'est autour d'elle, et souvent afin d'en proposer un traitement théorique satisfaisant, que le penseur italien élabore ses concepts fondamentaux. Dans la mesure où l'unité des totalités sociales et les époques historiques ne sont que le fruit de l'équilibre instable d'un rapport de forces à plusieurs dimensions, et est donc l'effet émergent de la lutte entre les *praxis* de différents groupes sociaux, il nous faut maintenant nous pencher sur les concepts à partir desquels Gramsci pense une telle production immanente de l'unité par et au sein de la

justement : "contemporain" : il croyait qu'il n'était rien et découvrit un jour qu'il était quelque chose, précisément un "contemporain" » (C11, §18, p. 215 [juillet-août 1932], texte A en C8, §232, p. 395 [avril 1932]).

279 « Dans de nombreuses langues étrangères, le terme "tempo", emprunté à l'italien à travers le langage de la musique, a pris une signification propre, générale mais néanmoins bien déterminée, que le terme italien ne peut pas exprimer (…). Il faut par conséquent traduire en italien le terme italien "*tempo*" : "vitesse du rythme" semble la traduction la plus exacte, et qui du reste correspond à la signification que revêt le terme dans la musique » (C16, §30, p. 250 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934], texte A en C9, §47, p. 435 [février-mars 1930]). Voir GUIDA, Giuseppe, « La "religione della storia". Aspetti della presenza di Bergson nel pensiero di Gramsci », in GIASI F. (dir.), *Gramsci nel suo tempo*, Rome, Carocci, 2008, tome 2, pp. 700-1.

280 DESCOMBES, Vincent, « Le présent, l'actuel et le simultané », *art. cit.*, p. 139.

281 Voir la conclusion du chapitre 2).

complexité. C'est ce que nous ferons dans la partie suivante, où seront étudiées les notions de bloc historique (chapitre 5) et d'hégémonie (chapitre 6).

CHAPITRE 5. LE BLOC HISTORIQUE, OU L'UNITÉ IMMANENTE À LA COMPLEXITÉ

INTRODUCTION : LE BLOC HISTORIQUE, UN CONCEPT CENTRAL DES *CAHIERS DE PRISON*

La notion de « bloc historique » nous semble caractérisée par une certaine centralité dans la réflexion carcérale de Gramsci. Nous partageons la thèse de Derek Boothman, pour qui les concepts d'hégémonie et de bloc historique « semblent se situer au sommet de la hiérarchie des concepts, comme les aspects plus ou moins permanents qui régissent le comportement des autres termes : en effet une société moderne est inconcevable sans bloc historique et sans une action hégémonique »[1].

Il convient toutefois de ne pas en faire des concepts architectoniques au sens strict. La pensée de Gramsci n'est pas un système rigide et exhaustif ; elle reste inachevée, en devenir. Partant de ce constat, Giuseppe Cospito propose une lecture diachronique des *Cahiers de prison*. La mise en œuvre de cette méthode l'amène à soutenir que la notion de « bloc historique » n'y occupe qu'une place secondaire, et ne constitue qu'une alternative transitoire à la dichotomie structure/superstructure. Après en avoir discerné l'apparition entre mai et août 1930[2] et après avoir repéré une « explosion » dans l'emploi du terme au début de 1932 – lors du « tournant » des *Cahiers* qui correspond au rejet définitif de la dichotomie entre structure et superstructures – il place « son abandon définitif, du moins en ce qui concerne son usage "théorique" »[3], au milieu de l'année 1932. Outre que l'on peut relever deux occurrences postérieures à cette date[4], il nous semble que l'absence du *terme* à partir d'un certain moment ne prouve en rien la disparition du

1 BOOTHMAN, Derek, *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*, Pérouse, Guerra Edizioni, 2004, pp. 104-5.

2 Q4, §15, p. 437 [mai-août 1930].

3 COSPITO, Giuseppe, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei « Quaderni del carcere »*, Naples, Bibliopolis, 2011, p. 222.

4 D'après Cospito, le fait que le passage où figure la première de ces occurrences (C10 II §41x, p. 166 [août-décembre 1932], première citation *infra* II)) soit formulée sous une forme interrogative indiquerait le crépuscule du concept. Nous le comprenons plutôt comme une suggestion qui peut ouvrir à de riches développements. Cospito ne mentionne pas la seconde occurrence, alors que selon sa propre datation la où elle se trouve (C13, §23, pp. 408-9) a été écrite à la fin de l'année 1933 (*Il ritmo del pensiero*, *op. cit.*, p. 289, note 17). Même si Gramsci parle alors de « *blocco storico-economico* » et non simplement de « *blocco storico* », cette différence de formulation ne nous semble pas décisive. Cette occurrence est au contraire particulièrement intéressante dans la mesure où, comme nous tâcherons de le montrer, elle articule les deux dimensions du bloc historique : l'idée d'une totalité sociale régie par une dialectique entre sphères d'activité distinctes (dont la « structure ») et l'idée d'unité dans et par le conflit entre forces socio-politiques opposées (voir *infra*, II) 3)).

concept, c'est-à-dire la fin de son rôle théorique[5]. Le fait même que les notes des *Cahiers de prison* ne forment pas une unité systématique et consistent pour l'essentiel dans l'étude d'une multiplicité d'objets singuliers et de thèmes hétérogènes rend nécessaire un cadre théorique souple, que la notion de bloc historique contribue à échafauder. C'est en ce sens qu'elle nous semble éclairer et sous-tendre les réflexions de Gramsci même lorsque le terme n'est pas utilisé explicitement[6]. Par ailleurs, nous verrons qu'un certain nombre d'autres notions (marché déterminé, *homo œconomicus*, État intégral, hégémonie, etc.) méritent d'être appréhendées dans leur interdépendance avec celle de « bloc historique ». Cette dernière n'est donc ni le fondement d'une construction théorique définitive, ni un simple instrument critique transitoire, mais doit plutôt être comprise comme formant l'un des nœuds les plus denses du réseau conceptuel qui innerve les réflexions gramsciennes – nœud où se rencontrent certaines de ses innovations théoriques fondamentales.

Or si cette notion possède une telle centralité, c'est notamment parce qu'elle ouvre la possibilité de concevoir le processus historique dans ses scansions et ses différenciations propres[7]. Nous tâcherons de montrer dans ce chapitre que le bloc historique, unité immanente à

5 Si la conclusion principale d'*Il ritmo del pensiero* – la dialectisation et la complexification progressive du couple structure/superstructure dans les *Cahiers* – nous semble incontestable, la méthode par laquelle Cospito cherche à démontrer le caractère transitoire de la notion de bloc historique nous semble critiquable. Elle l'amène en effet à affirmer que Gramsci abandonne également d'autres concepts clés des *Cahiers*, comme ceux de société civile (pp. 266-275) et de césarisme (pp. 277-290). Ces différents abandons seraient l'effet du « tournant » de la première moitié de 1932, à la suite duquel « le lien entre théorie et pratique se soude définitivement et, ce qui entre-temps est devenu le problème des "rapports de force", est désormais considéré uniquement du point de vue de qui, en les analysant, veut tirer une ligne d'action au cas par cas » (p. 274). Pour le dire schématiquement, Gramsci rejetterait donc les théorisations abstraites trop rigides pour se consacrer à l'étude de situations concrètes, aux forts enjeux pratiques. Un tel rejet de l'abstraction serait étrange de la part de Gramsci qui, jusque dans des notes tardives (C17, §52, p. 295 [septembre 1934-juin 1935]) continue à refuser le nominalisme et à défendre avec ferveur l'usage des abstractions déterminées. Par ailleurs, si nous appliquons la méthode de Cospito à la notion de « rapports de forces », nous constatons qu'elle n'apparaît plus explicitement après C15, §17, p. 129 [avril-mai 1933]. Il faudrait donc affirmer soit que cette notion ne survit au plus que quelques mois à celle de bloc historique soit, si l'on prend en compte C13, §23, que Gramsci l'abandonne même avant. Or, Cospito n'envisage pas cet abandon, et semble considérer que, libérée du schéma structure/superstructure, la conception des « rapports de forces » continue à sous-tendre les réflexions gramsciennes. Mais alors, pourquoi disqualifier les notions de bloc historique, de société civile et de césarisme ? Tout comme celle de « rapports de forces », même lorsque de telles notions abstraites sont absentes, elles nous semblent constituer le cadre théorique implicite à partir duquel Gramsci peut poser certains problèmes concrets et analyser des situations singulières. Cela implique, en retour, de considérer que le sens de ces abstractions est relativement indéterminé, et ne peut être précisé que par l'appréhension de cas singuliers. Elles doivent être considérées, en partie, comme des indexicaux *:* c'est la conséquence *sémantique* de l'historicisme gramscien (voir chapitre 4) IV) 4)). Autrement dit, les « formulations toujours plus flexibles et élastiques » dont parle Cospito ne nous semblent pas en « contradiction criante » avec des conceptualisations abstraites que l'on suppose être trop « rigides » (p. 284). Bien au contraire, la finesse d'analyse est rendue possible par ces abstractions bien conçues, même s'il est évident que Gramsci a pu être amené dans certains cas à assouplir et à dialectiser les concepts qu'il avait élaborés.

6 Les analyses historiques concrètes proposées par Gramsci que nous examinerons dans la quatrième partie de notre travail nous semblent en accord avec la conception gramscienne du bloc historique que nous exposons dans ce chapitre, qu'elles aient été proposées pendant ou après la période d'élaboration théorique explicite de cette notion.

7 Comme l'écrit Giuseppe Prestipino, « la conception du "bloc historique" est chez Gramsci un critère méthodologique général de périodisation historiographique » (« La discontinuité dans les phases historiques et dans la pratique politique », in Tosel A. (dir.), *Modernités de Gramsci ? Actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989,* Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 278). C'est également l'opinion de Christine Buci-Glucksmann, pour qui « le concept de bloc historique sert de critère de périodisation historique (cf. la

la complexité socio-historique, joue un rôle décisif dans les solutions non réductionnistes que Gramsci propose au problème de la périodisation. Pour lui, *faire époque* dans le processus historique signifie contribuer à l'émergence d'un nouveau bloc historique, où sont résolues les contradictions de la période antérieure[8].

Utiliser le concept de bloc historique pour étudier les phénomènes socio-historiques permet, sans pour autant occulter leur hétérogénéité et leur perpétuel devenir, de faire droit à leur cohérence et à leur stabilité relative. Il ne s'agit donc pas d'homogénéiser la multiplicité des rapports sociaux, notamment celle des rapports de forces entre groupes sociaux, et de les figer dans des schémas abstraits afin de satisfaire une *hubris* de totalisation théorique. Il s'agit simplement de considérer, comme l'écrit Évelyne Buissière, que la méthodologie gramscienne, « fondée sur l'analyse des rapports de forces », doit s'interroger sur la « stabilisation des rapports de force en un "bloc historique" »[9]. Ces rapports de forces ou, plus généralement, les rapports sociaux de différentes nature, « font bloc »[10] selon différentes modalités au cours du processus historique. C'est la distinction de ces modalités, et le repérage des ruptures qui les séparent, qui rend possible une périodisation adéquate et une vision non essentialiste et homogénéisante des époques.

Peut-être du fait de sa centralité, la notion de bloc historique a été l'objet de violents conflits d'interprétation à partir des années 1960. Nous retracerons les grandes lignes de ces lectures concurrentes, afin de dégager la conception qui nous paraît la plus juste de la notion, tout en faisant droit aux différentes nuances de sens dont elle est chargée (I). Nous examinerons ensuite la complexité interne au bloc historique, qui peut être décrite par la combinaison de deux dialectiques : celle qui s'établit entre différentes sphères sociales, ou plus rigoureusement entre différents types de rapports sociaux (dialectique des distincts, pour le dire dans les termes que Gramcsi emprunte à Croce), et celle des forces socio-politiques en interaction et en lutte (dialectique des opposés) (II). Puis nous nous attarderons sur le lien entre la notion de bloc historique et le caractère toujours historiquement conditionné et spécifié des lois économiques (III). Enfin, nous montrerons que cette notion représente aux yeux de Gramsci un outil

réinterprétation des révolutions bourgeoises) » (« Bloc historique », in Bensussan G. et Labica G. (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1998, p. 104).

8 Le lien entre le concept de bloc historique et les contradictions sociales est explicite dans le passage suivant : « Une initiative politique appropriée est toujours nécessaire pour libérer la poussée économique des entraves de la politique traditionnelle, c'est-à-dire pour modifier la direction politique de certaines forces qu'il est nécessaire d'absorber afin de réaliser un nouveau bloc historique économico-politique, homogène et sans contradictions internes » (C13, §23, pp. 408-9 [novembre 1933]). Nous commentons ce passage *infra*, II) 3).

9 Buissière, Evelyne, *Gramsci, lecteur de Machiavel : une réponse au problème de l'immanence*, Thèse de doctorat, Université Paris 10, p. 228.

10 « Les rapports de force font bloc, un bloc historique, quand une classe fondamentale comme la bourgeoisie capitaliste réussit à traduire sa domination dans la structure économique en capacité de domination politique étendue aux trois niveaux de ces rapports et en lui donnant sa dimension militaire » (Tosel, André, *Étudier Gramsci : pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*, Paris, Kimé, 2016, p. 158).

permettant de penser les époques dans leurs différentes dimensions, et en cela capable de dépasser et d'intégrer à la fois l'histoire éthico-politique de Croce et la périodisation par les modes de production du marxisme orthodoxe (IV).

I) Les interprétations concurrentes de la notion de bloc historique

1) Le bloc historique comme unité de différents groupes sociaux

La notion de « bloc historique » est fréquemment interprétée à partir de l'idée d'unité (alliance, fusion, transformation réciproque, etc.) de plusieurs groupes sociaux, où chacun d'entre eux étant conçu comme un *sujet* collectif. En dissonance par rapport aux textes, un tel usage *subjectiviste* de la notion est très répandu, que ce soit en sciences sociales[11], en philosophie politique[12], dans les discussions stratégiques de la gauche radicale[13] et chez certains commentateurs de Gramsci[14]. Les interprétations de ce type peuvent penser le bloc historique soit comme une alliance de classes, soit comme l'unité des dirigeants (intellectuels) et des dirigés (masses).

a) Le bloc historique comme alliance de classes

Roger Garaudy[15] a élaboré la version paradigmatique de cette interprétation, qui donna lieu à un débat théorique et politique intense. Il prône une alliance *stratégique* (par opposition à une alliance tactique[16] car elle porte sur des intérêts fondamentaux) entre les intellectuels et la classe ouvrière, afin de former un bloc historique stable entre ces deux classes, qui pourraient même, à terme, « fusionner ». Quelle que soit la pertinence d'un tel projet, l'interprétation de Gramsci qui la sous-tend est erronée, pour au moins trois raisons. Tout d'abord, Gramsci ne considère pas que

11 Par exemple dans Duménil, Gérard et Lévy, Dominique, *La grande bifurcation : en finir avec le néolibéralisme*, Paris, La Découverte, 2014. Amable et Palombarini, à raison, ne parlent pas de « blocs historiques » mais de « blocs sociaux », dont l'un est dominant et parvient dans certaines situations à être hégémonique (Amable, Bruno et Palombarini, Stefano, *L'économie politique n'est pas une science morale*, Paris, Raisons d'agir, 2005).

12 Ernesto Laclau peut ainsi penser l'« articulation contingente de demandes diverses dans l'unité spécifique d'un bloc historique » (*New Reflections on The Revolution of Our Time*, Londres, Verso, 1990, p. 167).

13 Giorgio Napolitano (à l'époque membre du bureau politique du PCI), tout en s'opposant à cette interprétation, reconnaît que « dans le langage courant de notre Parti, on en est venu quelquefois à identifier la construction d'un "nouveau bloc historique" avec celle de la formation d'un "nouveau bloc de forces sociales et politiques" » (« Roger Garaudy et le "nouveau bloc historique" », *La Nouvelle Critique*, n°34 (215), mai 1970, p. 10).

14 Par exemple chez Luciano Gruppi, pour qui « le "bloc historique" est un ensemble de forces contradictoires, dont les antagonismes, qui exploseraient autrement, sont maintenus ensemble, tout autant par *l'idéologie* (direction) que par la domination et par la politique (direction + domination) » (« Le concept d'hégémonie chez Antonio Gramsci », *Dialectiques*, n° 4-5, novembre 1973, p. 47). Voir également Gruppi, Luciano, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Rome, Editori Riuniti, 1972, pp. 99-101.

15 Notamment dans Garaudy, Roger, *Le grand tournant du socialisme*, Paris, Gallimard, 1969, et « Révolution et bloc historique », *L'Homme et la société*, n° 21, 1971, pp. 169-177.

16 Des alliances tactiques entre classe ouvrière et classes moyennes et classe paysanne sont envisageables, mais elles ne constituent pas un bloc historique contrairement à « l'alliance entre les forces du travail et de la culture » (p. 174), c'est-à-dire entre la classe ouvrière et les intellectuels.

les barrières de classe puissent disparaître par de simples pratiques politiques et idéologiques, sans bouleversements économiques. Ensuite, il n'a pas en vue une alliance entre partenaires égaux, mais un rapport asymétrique, où l'un des termes possède l'hégémonie sur les autres[17]. Enfin Gramsci ne définit pas en premier lieu le bloc historique comme l'unité de différents acteurs ou sujets collectifs qui feraient « bloc », ni comme la « base sociale » d'un mode de production ou d'un régime d'accumulation, d'un type d'État ou d'un régime politique, et encore moins comme la base électorale d'une coalition partidaire. Il correspond à l'unité dialectique de la structure et des superstructures :

> La structure et les superstructures forment un « bloc historique », c'est-à-dire que l'ensemble complexe et contradictoire des superstructures est le reflet de l'ensemble des rapports sociaux de production. (…) Le raisonnement s'appuie sur la réciprocité nécessaire entre structure et superstructure (réciprocité qui constitue justement le processus dialectique réel).[18]

Nous verrons[19] que cette définition, qui réfute explicitement les conceptions subjectivistes du bloc historique, n'est pas isolée. Mais alors, pourquoi sont-elles si répandues ?

Une première raison est peut-être que, dans les *Cahiers de prison*, le terme de « bloc » est fréquemment utilisé pour désigner des regroupements ou coalitions, même si ce n'est pas le cas pour « bloc historique ». Gramsci parle ainsi de « bloc social »[20], « bloc national »[21], « bloc intellectuel »[22], « bloc urbain »[23] et « bloc rural »[24], « bloc mécanique de groupes sociaux »[25], « bloc industriel-productif »[26], et emploie d'autres formules renvoyant à des alliances directement

17 Voir Buci-Glucksmann, Christine, *Gramsci et l'État : pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard, 1975, p. 317.

18 C8, §182, p. 362 [décembre 1931].

19 Voir *infra*, I) 2).

20 On relève ainsi « bloc social » (C3, §118, p. 329 ; C3, §157, p. 345 ; C11, §12, p. 180 ; C14, §18, p. 34) ; « bloc social dominant » (C14, §23, p. 39) ; « tout le bloc social actif dont le parti est le guide » (C15, §55, p. 168).

21 Ce terme renvoie généralement à une relation étroite d'échange et d'influence réciproque entre les intellectuels et le reste de la population. Gramsci l'emploie généralement pour soutenir qu'un tel bloc ne s'est pas mis en place en Italie, contrairement à d'autres pays comme la France. Il parle ainsi de « bloc national » pour le cas français (C2, §109, p. 234) et pour le cas italien (C19, §24, p. 73 [texte A en C1, §44]), ainsi que, toujours pour le cas italien, de « bloc national intellectuel et moral » (C21, §5, p. 155 [texte A en Q3, §63, p. 344]) et de « bloc national-populaire » (C9, §55, p. 439). À propos de l'histoire de l'Angleterre, Gramsci évoque également un « bloc national-populaire » qui, à certaines époques a été guidé, d'une manière assez paradoxale, par la noblesse (C26, §8, p. 329). Proche de l'idée de bloc national, on trouve également l'idée de « bloc entre la bourgeoisie et le peuple » (Q5, §119, p. 639).

22 C11, §12, p. 184 ; C19, §24, p. 69 [texte A en Q1, §44, p. 48]. Il parle également de « bloc intellectuel traditionnel » (C16, §21, p. 240 [texte A en Q1, §153, p. 136]), de « bloc rural-intellectuel » (C15, §59, p. 172), de « bloc culturel et social » (C11, §12, p. 182), de « bloc idéologique » (C19, §24, p. 61 [texte A en Q1, §44, p. 42]).

23 C13, §37, p. 443 ; C19, §26, pp. 83-4 [texte A en Q1, §43, p. 36]. Il évoque également le « bloc urbain de Paris » actif et même dirigeant au cours de la Révolution française (C19, §24, p. 75 [texte A en Q1, §44, p. 51]).

24 Les occurrences renvoyant à cette idée sont les suivantes : « bloc agraire » (C6, §89, p. 86) ; « bloc rural du Mezzogiorno » (C19, §26, p. 84 [texte A en Q1, §43, p. 37]) ; « union des diverses classes rurales en un même bloc réactionnaire » (C19, §24, p. 70 [le *blocco* n'est pas qualifié de *reazionazio* pas dans le texte A en Q1, §44, p. 48]). Ce terme renvoie à l'idée selon laquelle « dans les campagnes, tous les éléments de la production agricole se sont maintenus comme bloc, bloc qui est souvent guidé par la partie la plus rétrograde de ces éléments » (C14, §53, p 68).

25 C25, §4, p. 311. Ce terme caractérise la configuration socio-politique du monde médiéval. Voir chapitre 7) I) 3).

26 C22, §6, pp. 290-1 [texte A en C1, §135]. Gramsci désigne par là le « bloc de tous les éléments intervenant dans la production », notamment tel que le promouvait le corporatisme fasciste.

politiques[27]. Ces expressions, fréquentes, touchent à certaines questions théoriques et pratiques qui le préoccupent depuis les premières années de sa vie militante. Sa critique du Risorgimento et du type de société qui en est issue repose ainsi sur l'idée que les intellectuels et le peuple italien ne font pas « bloc » comme en France, mais restent séparés, et qu'il en va de même entre bourgeoisie urbaine et masses paysannes, et entre prolétariat du Nord et paysannerie du Sud.

Cette thèse est au cœur de sa *Question méridionale*[28], écrite en 1926 et inachevée à cause de son incarcération. Plutôt que de former un « bloc » avec les masses paysannes, et en particulier avec celles du Sud du pays, la classe ouvrière est restée sous l'hégémonie de la bourgeoisie du Nord, notamment du fait de la politique clientéliste et protectionniste[29] de Giolitti. Cette politique était la modalité concrète de l'alliance de classe[30] la plus favorable à une bourgeoisie italienne, qui ne pouvait plus rester isolée :

> Après la décennie sanglante de 1890-1900, la bourgeoisie a dû renoncer à une dictature trop absolue, trop violente, trop directe ; simultanément, bien que sans s'être concertés, les paysans du Sud et les ouvriers du Nord se sont dressés contre elle. Avec l'avènement du nouveau siècle, on a vu la classe dirigeante inaugurer une nouvelle politique d'alliance de classes, de blocs politiques de classes, autrement dit faire une politique de démocratie bourgeoise. Il lui fallait choisir : soit une démocratie rurale, c'est-à-dire une alliance avec les paysans méridionaux, une politique de liberté douanière, de suffrage universel, de décentralisation administrative, de baisse du coût des produits industriels, soit un bloc industriel capital-travail, sans suffrage universel, en faveur du protectionnisme douanier et du maintien de la centralisation de l'État (centralisation qui se ramène à la domination de la bourgeoisie sur les paysans et particulièrement sur ceux du Sud et des îles) et en faveur d'une politique réformiste des salaires et des libertés syndicales. Elle choisit, et non au petit bonheur, cette seconde solution. Giolitti personnifia la domination bourgeoise, le Parti socialiste devint l'instrument de la politique de Giolitti.[31]

Par la suite, Giolitti a été contraint de modifier sa politique. Le « bloc industriel »[32] entre bourgeoisie et classe ouvrière ayant été rompu, la bourgeoisie septentrionale s'est alliée avec les propriétaires terriens du Sud et avec leur appareil idéologique, le clergé. Un tel « bloc politique »

27 On retrouve les expressions de « bloc libéral de droite et du centre » (C19, §33, p. 100 [texte A en C1, §84]), de « bloc de toutes les forces de droite » (C19, §26, p.88 [texte A en Q1, §43, p. 39]), de « bloc entre Giolitti et les ouvriers » (C1, §116, p. 112), ou encore l'idée que les différents partis qui représentent fondamentalement une même classe forment un « bloc » dans les moments décisifs (C15, §6, p. 116).
À propos de la situation en Catalogne, Gramsci évoque un « bloc industriel républicain contre les propriétaires terriens, la petite bourgeoisie et l'armée, liés à la monarchie » (C3, §48, p. 295)

28 « Quelques thèmes de la question méridionale », in EP III, pp. 329-356.

29 En accroissant les prix des biens industriels, le protectionnisme renforçait l'industrie italienne aux dépens de l'agriculture. Cela rendait possible certaines concessions sociales et économiques de la bourgeoisie au prolétariat, alors même que la paysannerie était dans une situation toujours plus difficile.

30 Ce concept ne renvoie évidemment pas à un compromis ou un contrat entre des classes comprises comme sujets collectifs, pour la simple raison que de tels sujets ne sont jamais complètement constitués. Dans le cas le plus favorable, les institutions politiques représentant chacune des classes en question qui peuvent passer entre elles certains accords explicites : le pacte Gentiloni de 1913 entre libéraux et catholiques est un exemple paradigmatique (voir *infra*, note 39). La plupart du temps cependant, les alliances de classes sont indirectes et tacites : la politique de Giolitti, aidée par la relative passivité des socialistes, a mis en place une relation d'alliance *de fait* entre bourgeoisie et prolétariat septentrionaux.

31 « Sur la question méridionale », *art. cit.,* p. 340.

32 Seule l'expression « bloc industriel » est présente dans la *Question méridionale,* et non celles de « bloc urbain » et « bloc rural » qui apparaîtront dans les *Cahiers de prison*. S'il ne s'agit pas d'une réelle rupture théorique, la présence de ces termes nous semble indiquer une sensibilité encore plus marquée aux disparités géographiques dans l'œuvre carcérale de Gramsci.

garantissait à la bourgeoisie un contrôle indirect sur la paysannerie du Sud. En effet, « la société méridionale est un grand bloc agraire constitué de trois couches sociales : la grande masse paysanne amorphe et inorganisée, les intellectuels de la petite et de la moyenne bourgeoisie rurale, les grands propriétaires fonciers et les grands intellectuels »[33]. Ce « bloc agraire » est certes « monstrueux »[34], défiguré par les contradictions et les conflits. Il est une « une vaste désagrégation sociale »[35], repose sur la misère et la passivité du plus grand nombre. Il n'en remplit pas moins une « fonction d'intermédiaire et de contrôleur au service du capitalisme septentrional et des grandes banques. Son unique but est de maintenir le *statu quo* »[36]. La tâche du prolétariat et du parti communiste est donc de rompre ce bloc agraire, en captant et en organisant la propension à la subversion des intellectuels radicaux méridionaux[37], puis en gagnant les masses paysannes grâce à eux :

> Le prolétariat détruira le bloc agraire méridional dans la mesure où il réussira, à travers son Parti, à organiser en formations autonomes et indépendantes des masses toujours plus importantes de paysans pauvres, mais il ne réussira plus ou moins efficacement dans cette tâche, qui lui est essentielle, que dans la mesure où il sera capable de désagréger le bloc intellectuel qui est l'armature, souple mais très résistante, du bloc agraire.[38]

En l'absence d'un tel bloc politique alternatif, le bloc agraire restera en place, tout comme ce capitalisme italien qui se nourrit du sous-développement du Sud et le produit en retour. Il est d'autant plus nécessaire de prendre la mesure de cette situation que le fascisme en hérite.

L'analyse en termes de « blocs » fait jouer ici au moins quatre niveaux distincts. Au niveau le plus profond et à l'échelle temporelle la plus longue : le caractère inachevé du Risorgimento, qui n'a pas remis en cause la structure socio-économique du Mezzogiorno par une réforme agraire, a créé une communauté d'intérêts partielle entre la bourgeoisie septentrionale et les latifondistes méridionaux, dans la mesure où leur domination repose sur la passivité des masses paysannes et de la classe ouvrière, et leur séparation. Malgré cet intérêt partagé, leurs relations ont longtemps[39] été caractérisées par un conflit latent. Ce n'est qu'après 1910, à cause d'une intensification de l'antagonisme entre bourgeoisie et prolétariat qui met fin au « bloc industriel »,

33 *Ibid.*, p. 345.
34 *Ibid*, p. 348.
35 *Ibid*, p. 345.
36 *Ibid*, p. 348.
37 Gramsci considère que la fonction décisive remplie par certains intellectuels libéraux – en premier lieu par Benedetto Croce – consiste précisément à canaliser les revendications des intellectuels laïcs et radicaux du Mezzogiorno, et à les détourner de toute solution révolutionnaire. Croce « a détaché les Intellectuels radicaux du Midi des masses paysannes, en les faisant participer à la culture nationale et européenne ; et, à travers cette culture, il les a fait absorber par la bourgeoisie nationale, donc par le bloc agraire » (*ibid.*, p. 353). Pour cette raison, « Giustino Fortunato et Benedetto Croce représentent les clefs de voûte du système méridional et, en un certain sens, sont les deux plus grandes figures de la réaction italienne » (*ibid.*, p. 346).
38 *Ibid.*, p. 356.
39 Cette situation, symbolisée par le refus des catholiques de participer aux élections (*Non expedit* énoncé par Pie IX en 1868), prend fin avec le pacte Gentiloni, par lequel les organisations catholiques s'engagent à soutenir les candidats libéraux de la coalition de Giolitti, lors des premières élections au suffrage universel, en 1913.

que cet intérêt commun se traduit en un véritable « bloc politique »[40]. Ce bloc politique repose lui-même sur un « sous-bloc », le bloc agraire du Mezzogiorno. Enfin, « au-dessus du bloc agraire fonctionne dans le Midi un bloc intellectuel qui a pratiquement servi jusqu'ici à empêcher que les fissures du bloc agraire ne deviennent trop dangereuses et ne finissent par entraîner cet effondrement »[41]. Cet étagement complexe d'alliances[42] – économique ou politique – entre classes et groupes sociaux constitue l'architecture de la société capitaliste italienne[43].

De telles réflexions ont pu constituer une inspiration pour des auteurs comme Garaudy. Même pris dans leurs combinaisons, les différents blocs dont parle Gramsci dans la *Question méridionale* ne constituent toutefois pas ce que les *Cahiers de prison* appelleront « bloc historique »[44].

b) Le bloc historique comme unité des dirigeants et des dirigés

On peut relever une autre interprétation subjectiviste du « bloc historique », qui se définirait par l'établissement d'une unité dialectique et organique entre dirigeants et dirigés. Cette lecture semble pouvoir prendre appui sur l'un des textes des *Cahiers de prison* où apparaissent les termes de « bloc historique » :

> Si le rapport entre les intellectuels et le peuple-nation, entre les dirigeants et les dirigés, les gouvernants et les gouvernés, est fourni par une adhésion organique dans laquelle le sentiment-passion devient compréhension, et de là savoir (non pas mécaniquement, mais de façon vivante), alors et alors seulement il s'agit d'un rapport de représentation, et se produit l'échange des éléments individuels entre gouvernés et gouvernants, dirigés et dirigeants, c'est-à-dire se réalise la vie de l'ensemble qui seule est la force sociale, se crée le « bloc historique ».[45]

Caractérisé ainsi, le bloc historique présente des similarités avec le « bloc national » ou « national-populaire », dont l'absence marque cruellement l'histoire italienne. Établir une relation organique et réciproque entre intellectuels et masses à l'échelle nationale est une tâche historique : le « bloc

40 Les concepts de Garaudy pourraient ici être utilisés avec pertinence : ce n'est qu'à partir des années 1910 que l'alliance *stratégique* (et objective) entre bourgeoisie et grands propriétaires fonciers s'accompagne d'une alliance *tactique*.

41 *Ibid.*, p. 351. On pourrait même discerner un cinquième niveau : les grands intellectuels comme Croce qui constituent, comme on l'a dit, la « clé de voûte » de ce bloc intellectuel.

42 Gramsci considère que la tâche du prolétariat et des communistes est précisément de créer un nouveau « système d'alliances » : « Les communistes turinois s'étaient posé concrètement la question de l'"hégémonie du prolétariat", celle de la base sociale de la dictature du prolétariat et de l'État ouvrier. Le prolétariat peut devenir la classe dirigeante et dominante dans la mesure où il parviendra à créer un *système d'alliances* de classes qui lui permettra de mobiliser contre le capitalisme et contre l'État bourgeois la majorité de la population laborieuse » (*ibid.*, p. 332. Nous soulignons).

43 La *Question méridionale* est bien la description d'un « bloc historique concret », probablement la plus précise que Gramsci ait jamais exposée. C'est l'opinion de Hugues Portelli (*Gramsci et le bloc historique*, Paris, PUF, 1972, p. 12). Cela ne signifie pas à nos yeux que le concept de « bloc historique » soit présent dans ce texte. Notons par ailleurs que Portelli met en garde contre « l'erreur théorique du bloc historique simplement conçu comme une alliance entre classes sociales » (*ibid.*, p. 9).

44 Comme l'écrit Giuseppe Prestipino, « dans les notes sur la *Question Méridionale* (de 1926), ce concept, encore tout imprégné de ses origines soréliennes, indiquait les alliances politico-sociales à caractère stratégique. Au contraire, dans les *Cahiers de Prison*, il concerne l'articulation philosophico-historique entre structure et superstructures et inclut les composantes que Sorel avait exclues : les intellectuels, le parti et l'État » (« La discontinuité dans les phases historiques et dans la pratique politique », *art. cit.*, p. 278).

45 C11, §67, pp. 299-300 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §33, p. 452 [septembre-octobre 1930].

historique » semble être une notion *normative*. Il s'agit comme le dit la suite de la note d'accomplir une « *catharsis* »[46], de rendre adéquats le contenu (socio-économique) et la forme (éthico-politique), d'élever à la subjectivité-liberté l'objectivité-nécessité. Il est au fond assez rare qu'un bloc historique défini ainsi, l'un des seuls évoqués dans les *Cahiers* étant celui issu de la Révolution jacobine[47].

Nicola Badaloni est l'un des tenants de cette lecture[48]. Bien qu'il se confronte aux autres définitions du bloc historique données par Gramsci, il les lit à la lumière de celle-ci. L'unité dialectique de la structure et des superstructures devient ainsi l'unité dialectique de la spontanéité des masses et de la direction consciente. Autrement dit, le concept de bloc historique ne désigne pas la totalité sociale complexe et différenciée, mais ce qui permet le passage du niveau économico-corporatif au niveau éthico-politique – du premier au troisième niveau des rapports de forces[49]. Gramsci aurait eu pour but de « construire une force historique qui soit déjà, par rapport aux forces dominantes, un *bloc historique*, et donc une force opposée, homogène, tendanciellement hégémonique »[50]. Un tel bloc historique signifie donc « l'homogénéisation des groupes sociaux sous la direction de la classe hégémonique et à travers les intellectuels organiques »[51]. Dans certaines situations (de crise) aucun groupe dirigeant ne parvient à s'imposer, à créer une relation organique avec d'autres groupes sociaux, et il n'y a donc pas de bloc historique. Dans d'autres cas, plusieurs blocs historiques peuvent s'opposer l'un à l'autre : c'est ce que Badaloni appelle la « lutte de classes élargie »[52], conditionnée par l'intensification des contradictions structurelles. Pour Badaloni la structure est la base sur laquelle les différents blocs historiques peuvent se former, se configurer et entrer en lutte et non l'un des termes unis dialectiquement dans un bloc historique, ce qui contredit la lettre des *Cahiers de prison*. Il propose ainsi une compréhension du concept qui s'en tient au seul niveau politico-idéologique, qui retombe dans ce à quoi Gramsci voulait échapper par l'affirmation de l'unité dialectique formée par la totalité des rapports sociaux : le dualisme entre structure et superstructures.

Il convient toutefois reconnaître la pertinence du lien établi par Badaloni entre le concept de bloc historique et celui de rapport de forces. Le bloc historique est en effet un ensemble complexe et en partie discordant de rapports sociaux. Ces derniers (même ceux correspondant au niveau structurel) ne sont pas un donné objectif, mais sont intrinsèquement instables, constituent un lieu et un enjeu de lutte : ce sont des rapports de forces. S'ils font bien système, le bloc

46 *Ibid.*, p. 300.
47 Voir chapitre 6) I) 4).
48 Voir également BUCI-GLUCKSMANN, *Gramsci et l'État*, *op. cit.*, p. 317 *sqq*.
49 Voir chapitre 4) III) 1).
50 BADALONI, Nicola, « "Direzione consapevole" e "spontaneità" », in BADALONI, Nicola *et alii*, *Ideologia e azione politica*, Rome, Editori Riuniti, 1972, p. 87.
51 *Ibid.*, p. 88.
52 *Idem.*

historique qu'ils constituent n'est une totalité qu'en un sens relatif, sa cohérence étant imparfaite et sa stabilité transitoire. Il peut exister des blocs historiques plus stables et plus cohérents que d'autres – c'est ce qui permet de comprendre l'usage normatif de la notion, comme nous le verrons au point 3) – notamment lorsque la classe dominante est véritablement hégémonique. Mais rien de cela n'implique qu'il puisse exister plusieurs blocs historiques à certaines époques, et aucun à d'autres. Du reste, de telles affirmations seraient incompatibles avec l'idée que la possibilité de distinguer un bloc historique de ceux qui l'ont précédé et de ceux qui lui succéderont est une condition pour identifier rigoureusement des époques historiques. Il faut donc dire que la notion de rapports de forces conditionne l'usage et le sens de celle de bloc historique[53], mais il est incorrect d'affirmer que le rapport de forces s'établit entre plusieurs blocs historiques.

2) Le bloc historique comme totalité dialectique

Contrairement à ce que soutiennent avec plus ou moins de subtilité les interprétations que nous avons retracées, Gramsci ne désigne par l'expression de « bloc historique » ni la coalition horizontale de plusieurs sujets collectifs, ni l'unité verticale entre éléments dirigeants et dirigés d'un même sujet collectif. Il désigne « l'unité (dialectique) du tout social et en particulier le rapport entre les tendances matérielles et les représentations idéologiques »[54]. C'est ce sens qui se dégage de toutes les occurrences du terme que nous n'avons pas encore citées[55].

Cette lecture est défendue par Hugues Portelli[56]. Il renvoie dos à dos Norberto Bobbio et Jacques Texier. Lors du grand colloque de la Fondation Gramsci qui s'est tenu en 1967 à Cagliari, le premier avait défendu la primauté chez Gramsci de la superstructure par rapport à la structure, et de la société civile (différentes institutions en grande partie privées, où prévalent le consentement) par rapport à la société politique (l'État au sens strict, où prévaut la force)[57] au sein

53 Elle la conditionne mais ne s'y substitue pas, contrairement à ce que laisse penser Giuseppe Cospito (Cospito, Giuseppe, *Il ritmo del pensiero, op. cit.*, pp. 218-225). Voir *supra*, note 5.

54 Sotiris, Panagiotis, « Gramsci et la stratégie de la gauche contemporaine : le "bloc historique" comme concept stratégique », *Période*, 29 septembre 2014, en ligne : http://revueperiode.net/gramsci-et-la-strategie-de-la-gauche-contemporaine-le-bloc-historique-comme-concept-strategique/, consulté le 13 mai 2017.

55 Q4, §15, p. 437 [mai-août 1930], repris, en C10 II §41xii, p. 120 [août-décembre 1932] ; C7, §1, p. 172 [novembre 1930], repris en C10 II §41i, p. 102 [août 1932] ; C7, §21, p. 186 [novembre-décembre 1930 – février 1931] ; C8, §61, p. 292 [avril 1932], repris en C13, §10, p. 366 [mai 1932 – novembre 1933] ; C8, §182, p. 362 [décembre 1931] ; C8, §240 [mai 1932], repris en C10 II §13, p. 43 [seconde moitié de mai 1932] ; C10 II §12, p. 41 [seconde moitié de mai 1932] ; C10 II §41x, p. 116 [août-décembre 1932]. Le terme est également employé par deux fois dans la lettre à Tania du 9 mai 1932 (LP, pp. 422-5).

56 On trouve cette interprétation de Portelli dans Portelli, Hugues, *Gramsci et le bloc historique, op. cit.*, seul ouvrage consacré intégralement au concept de bloc historique jusqu'à ce jour.

57 Pour une analyse plus précise des notions de société civile, société politique, et de leurs rapports, voir *infra*, II) 1) et chapitre 6) I) 1) et chapitre 8) II) 3).

de la superstructure[58]. À ses yeux, Gramsci pouvait encore être considéré comme marxiste pour la seule raison qu'il maintenait la distinction entre structure et superstructure[59]. Texier tâchait de le réfuter et de montrer l'importance de la base économique dans les *Cahiers de prison*. Son argumentation reposait notamment sur la centralité du concept de bloc historique, grâce à laquelle toutes les sphères politiques et idéologiques étudiées par le « théoricien des superstructures » qu'est Gramsci sont conçues dans leur unité avec la base[60], qui reste première[61]. En accord avec Texier sur la centralité de la notion de bloc historique, Portelli considère à l'inverse qu'elle disqualifie la question de la primauté d'une instance sur l'autre :

> Poser la question de la primauté de l'un ou de l'autre élément du bloc historique est un faux problème. Si l'on envisage l'articulation de ce bloc, il apparaît à l'évidence que sa structure socio-économique en est l'élément décisif. Mais il est non moins évident que, dans tout mouvement historique, c'est au niveau des activités superstructurelles que se traduisent et se résolvent les contradictions nées à la base. Le rapport entre ces deux éléments est donc à la fois organique et dialectique.[62]

Nous ne pouvons que reprendre à notre compte ces affirmations. Dans cette perspective, le bloc historique gramscien présente des similarités frappantes avec la « totalité médiatisée »[63] de Lukács. Il reste pourtant une divergence fondamentale : Lukács met l'accent d'une manière que l'on peut juger unilatérale sur l'unité du tout, au détriment de l'hétérogénéité de ses moments, ce qui ne nous semble pas être le cas de Gramsci. La conception – juste – du bloc historique comme totalité ne doit pas non plus faire oublier que la formation, le maintien, les crises et la disparition des blocs historiques sont l'effet de rapports de forces, de conflits entre forces ou sujets collectifs, plus ou moins constitués dans la mesure où ils se constituent notamment dans et par les rapports conflictuels qu'ils entretiennent. Le bloc historique doit donc être pensé indissociablement dans sa dialectique interne, qui régit les rapports entre les différentes sphères qui le constituent, et par la dialectique des forces en lutte, dont il représente une stabilisation et un équilibre relatif[64],

58 Sur les notions de société politique et de société civile, voir *infra*, II) 1).

59 Bobbio, Norberto, « Gramsci e la concezione della società civile » [1967], in *Saggi su Gramsci*, Milan, Feltrinelli, 1990, pp 38-65. On peut également trouver ce texte dans les actes du colloque de Cagliari (Rossi P. (dir.), *Gramsci e la cultura contemporanea*, Rome, Editori Riuniti, 1969, tome 1, pp. 75-100) où l'on peut également lire les retranscriptions de plusieurs réactions « à chaud » à l'intervention de Bobbio, dont celle de Texier (pp. 152-7).

60 « Le point de départ doit être le concept de "bloc historique" précise Gramsci. Qu'est-ce à dire ? Pour penser l'unité des aspects ou moments distincts de l'activité superstructurale, celui de la force et du consentement, celui de la dictature et de l'hégémonie, celui du moment économico-politique et du moment éthico-politique, il faut partir de l'unité organique des superstructures et de l'infrastructure dans le bloc historique et reconnaître le caractère déterminant en dernière analyse des conditions économiques » (Texier, Jacques, « Gramsci, théoricien des superstructures », *La Pensée*, n° 139, juin 1968, p. 48).

61 Sauf en périodes de « révolution sociale », où les rapports de production sont devenus trop irrationnels (*Ibid.*, p. 45). Mais ces situations mêmes s'expliquent avant tout par des évolutions structurelles.

62 Portelli, Hugues, *Gramsci et le bloc historique*, *op. cit.*, p. 63.

63 « (…) dans l'être social du prolétariat se fait jour plus impérieusement le caractère dialectique du processus historique et par suite le caractère médiatisé de chaque moment, qui n'acquiert sa vérité, son objectivité authentique, que dans la totalité médiatisée » (Lukács, Georg, « La réification et la conscience du prolétariat », in *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960, p. 206).

64 Nous verrons au point V) que ces notions d'équilibre et de stabilisation relative sont utilisées par Gramsci pour définir le « marché déterminé » – « rapport déterminé des forces sociales dans une structure déterminée de

garantie par la « suprématie » de l'une d'entre elles – terme le plus général utilisé par Gramsi pour désigner la prééminence d'un groupe social au sein d'une société donnée[65]. Avant d'étudier ces deux dialectiques, précisons les deux pôles sémantiques de la notion.

3) Sens descriptif et sens normatif du « bloc historique »

Toute situation sociale, progressiste ou non, stable ou en crise, peut être analysée à partir des relations dialectiques entre structure et superstructures, et par conséquent à l'aide de la notion de bloc historique, qui acquiert le statut de postulat méthodologique. Celle-ci peut également être utilisée pour penser un objectif politique, à savoir rendre un bloc historique moins discordant et conflictuel, voire mettre en place « un nouveau bloc historique (…) sans contradictions internes »[66] ou du moins dépassant celles du bloc historique actuel. Dans ce cas la notion prend un sens pratique, comme dans la note analysée plus haut où Gramsci prônait la « création »[67] d'un bloc historique liant organiquement dirigeants et dirigés. Il convient donc de distinguer clairement entre un usage analytique et large de la notion, et un usage normatif et restreint, dans la mesure où il ne renvoie qu'à des organisations sociales relativement pacifiées.

Christine Buci-Glucksmann propose également une distinction entre deux nuances de sens du concept, conciliable avec celle que nous venons d'exposer[68] :

---

l'appareil de production » (C11, §52, p. 273 [août-décembre 1932]) – l'un des termes par lesquels il pense le moment économique du bloc historique.

65 « La suprématie d'un groupe social se manifeste de deux façons : comme "domination" et comme "direction intellectuelle et morale" » (C19, §24, p. 59 [juillet-août 1934 – février 1935]). Dans le texte A, Gramsci n'employait pas ce terme, et écrivait qu'« une classe est *dominante* de deux manières » (Q1, §44, p. 41 [février-mars 1930]. Nous soulignons).
Comme le précise Carlos Nelson Coutinho, « le mot *suprématie* fait référence au moment synthétique qui unifie (sans les homogénéiser) l'*hégémonie* et la *domination*, le *consensus* et la *coercition*, la *direction* et la *dictature*. (…) ces deux fonctions – ou deux ensembles de fonctions – existent dans l'État dans tous les cas ; mais le fait qu'un État soit plus hégémonique-consensuel et moins « dictatorial » ou l'inverse dépend de l'autonomie relative des sphères structurelles, et de la prépondérance de l'une ou de l'autre. En retour, une telle autonomie et une telle prépondérance dépend non seulement du degré de socialisation de la politique atteint par la société en question, mais aussi du rapport de forces entre les classes en lutte pour la *suprématie* (Coutinho, Carlos N., *Gramsci's Political Thought*, Leiden/Boston, Brill, 2012, pp. 83-4).

66 C13, §23, p. 409 [novembre 1933].

67 « Si le rapport entre les intellectuels et le peuple-nation, entre les dirigeants et les dirigés, les gouvernants et les gouvernés, est fourni par une adhésion organique (…) alors se *crée* le "bloc historique" » (C11, §67, pp. 299-300 [août-décembre 1932]. Nous soulignons. Texte A en Q4, §33, p. 452 [septembre-octobre 1930]).

68 D'autres lectures « complexes » (distinguant entre plusieurs sens du concept) ont été proposées. Adamson considère ainsi qu'un bloc historique est caractérisé par deux *dimensions* : l'une, horizontale, correspond à l'idée d'alliance de classes, et d'extension progressive d'un bloc historique à la plus grande partie des groupes d'une société donnée ; l'autre, verticale, désigne l'unité entre dirigeants et dirigés, et entre superstructures et structures. La dimension horizontale renvoie à la « création de l'hégémonie » et à sa diffusion progressive, alors que la dimension verticale renvoie au « maintien de l'hégémonie », c'est-à-dire à l'intégration et à la stabilisation d'une totalité sociale (Adamson, Walter L., *Hegemony and Revolution. A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1980, pp. 174-7).
Anne Showstack Sassoon distingue pour sa part un bloc historique « organique », « complètement développé et étendu au maximum », qui caractérise par exemple ce que Gramsci appelle l'Ouest, et un bloc historique limité, sans véritable hégémonie ni État intégral, comme à l'Est (Showstack Sassoon, Anne, *Gramsci's Politics*, Londres/Melboune/Sydney/Auckland/Johannesburg, Hutchinson, 1987, p. 123).

> L'unification d'un bloc infrastructure/superstructure peut très bien se réaliser par l'État, par une domination doublée d'un consensus passif. Dans ce cas de « révolution passive », l'État se substitue à la direction hégémonique de classe. À l'opposé d'un tel bloc historique passif, Gramsci s'attache à énoncer les conditions politiques élargies d'un bloc historique de type expansif, véritable reformulation de la transition socialiste. Ces conditions ne tiennent pas seulement aux seuls rapports intellectuels/peuple (création d'une volonté nationale-populaire par le « Prince moderne », parti politique révolutionnaire). Elles touchent l'ensemble des rapports dirigeants-dirigés à tous les niveaux de la société.[69]

Pour elle, la notion de révolution passive montre que la formation d'un nouveau bloc historique, ou du moins une transformation importante des coordonnées d'un bloc historique donné, n'est pas nécessairement le résultat d'une victoire des forces subalternes mais peut être entreprise par les forces dominantes, par l'intermédiaire de l'État. Nous nous demanderons plus loin s'il est possible pour une révolution passive d'ouvrir réellement ouvrir une nouvelle époque, c'est-à-dire de modifier radicalement le bloc historique[70]. Mais que cela soit le cas ou non, Gramsci semble supposer que l'instauration d'un nouveau bloc historique résout certaines des contradictions du précédent (même si avec lui en apparaissent de nouvelles), et est en tant que tel désirable. Telle est en définitive la principale raison pour laquelle les deux pôles sémantiques de la notion ne peuvent être absolument dissociés.

II) La dialectique complexe du bloc historique

Gramsci pense la complexité du bloc historique à l'aide des concepts crociens de « dialectique des opposés » et de « dialectique des distincts ». La première met en lumière le fait que le bloc historique est traversé de forces en conflit, dont l'une est dominante et en maintient l'unité. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, Gramsci critique la seconde lorsqu'elle a pour conséquence d'escamoter les contradictions socio-historiques ; mais il en fait usage afin de penser les articulations internes au bloc historique. Le lien théorique entre les dialectiques crociennes et ce concept est explicite dans le passage suivant[71] :

> La question est celle-ci : étant donné le principe crocien de la dialectique des distincts (qu'il faut critiquer comme étant une solution purement verbale d'une exigence méthodologique réelle, tant il est vrai qu'il n'existe pas que les contraires, mais les distincts), à part l'« implication dans l'unité de l'esprit », quel rapport existera-t-il entre le moment économico-politique et les autres activités historiques ? Une solution spéculative à ces problèmes est-elle possible ou seulement une solution historique donnée par le concept de « bloc historique » présupposé par Sorel[72] ?

Malgré leur intérêt, ces distinctions ont pour défaut de prendre reposer sur une interprétation subjectiviste du bloc historique, qui reste en premier lieu vu comme une coalition entre différentes forces.

69 Buci-Glucksmann, Christine, « Bloc historique », *art. cit.*, p. 104.

70 Pour les révolutions passives du XIXe siècle, voir chapitre 6) II). Dans le cas du XXe siècle, voir chapitre 8) I) 4) pour l'américanisme et II) 4) pour le fascisme.

71 C10 II 41x, p. 116 [août-décembre 1932].

72 L'expression « bloc historique » n'apparaît pas en toutes lettres dans les textes de Sorel. Il est donc difficile de savoir à quel thème ou à quelle thèse Gramsci fait référence. Plusieurs interprétations ont été proposées dans les

Dans l'une des premières notes consacrées au bloc historique, la référence à la pensée crocienne est encore plus immédiate, bien que moins précise : « concept de bloc historique ; dans le matérialisme historique, c'est l'équivalent philosophique de l'"esprit" dans la philosophie crocienne »[73]. Il semble que la dialectique des distincts soit la traduction, dans le langage spéculatif du néo-idéalisme, d'une appréhension des sphères sociales à la fois dans leur distinction et dans leur unité.

1) La dialectique entre éléments distincts du tout social

Du point de vue de l'« historicisme réaliste » de Gramsci, il est vain de chercher à penser la dialectique des éléments distincts *sub specie aeternitatis* : on ne peut la déterminer que dans l'analyse d'un bloc historique concret saisi dans sa spécificité. La référence à cette dialectique permet de dédouaner la philosophie de la *praxis* de la critique de Croce lui-même, selon laquelle le

travaux philologiques et exégétiques sur les *Cahiers de prison*. L'édition italienne, établie sous la direction de Valentino Gerratana renvoie, dans sa note à Q4, §15 (Q, vol. 4, p. 2632), à un texte de l'Introduction des *Réflexions sur la violence,* où Sorel affirme que les mythes ne doivent pas être démembrés en un ensemble d'éléments distincts et juxtaposés, mais forment une unité : « Il ne faut pas chercher à analyser les systèmes d'images, comme on décompose une chose en ses éléments, (…) il faut les *prendre en bloc* comme les forces historiques » (Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, Genève/Paris, Entremonde, 2013, p. 23. Nous soulignons). Nicola Badaloni (*Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Turin, Einaudi, 1975, p. 60) renvoie à un autre passage de cette Introduction, qui nous semble plus pertinent en ce qu'il annonce le thème gramscien du pessimisme de l'entendement, et surtout parce qu'il correspond à la définition du bloc historique comme ensemble relativement stabilisé de « conditions sociales » : « Le pessimiste regarde les conditions sociales comme formant un système enchaîné par une loi d'airain, dont il faut subir la nécessité, telle qu'elle est donnée *en bloc*, et qui ne saurait disparaître que par une catastrophe l'entraînant tout entier. Il serait donc absurde, quand on admet cette théorie, de faire supporter à quelques hommes néfastes la responsabilité des maux dont souffre la société ; le pessimiste n'a point les folies sanguinaires de l'optimiste affolé par les résistances imprévues que rencontrent ses projets ; il ne songe point à faire le bonheur des générations futures en égorgeant les égoïstes actuels » (*Réflexions sur la violence*, *op. cit.*, p. 16. Nous soulignons). Dans la même veine, Michel Charzat (*Georges Sorel et la Révolution au XXe siècle*, Paris, Hachette, 1977, pp. 190-1) renvoie également à un passage qui met l'accent sur l'aspect contraignant et déterminant du « bloc » : « Les capitalistes, en se concurrençant, produisent un ensemble de phénomènes qui a tout l'aspect d'une agglomération naturelle ; on n'y aperçoit aucune trace de volontés particulières. Ainsi se trouve déterminé dans la société un *monde de fatalité*, dans lequel tout individu doit subir les lois générales qui gouvernent l'élément capitaliste ; ni l'État ni l'organisation socialiste ne peuvent à peu près rien sur ce bloc » (Sorel, Georges, *Insegnamenti sociali della economia contemporanea : degenerazione capitalista e degenerazione socialista*, Milan/Naples/Palerme, Remo Sandron, 1907, pp. 390-1). Christine Buci-Glucksmann propose encore une autre source : « En 1896, dans son *Étude sur Vico,* Sorel appréhende l'affrontement dans l'histoire en termes de "bloc en mouvement", reliant différents groupes associés à partir de leur place dans la vie économique. (…) Rejetant toute périodisation de l'histoire en "stades déterminés de la production" à partir des forces productives, Sorel réinterprète la Préface de 1859 de Marx en privilégiant la société civile et l'unité des rapports de production et des rapports juridiques. Le bloc sorélien est un bloc "socio-juridique" où l'économique joue le rôle de "contraintes" du système et les formes juridiques l'élément actif » (Buci-Glucksmann, Christine, « Bloc historique », *art. cit.*, p. 102). C'est sans doute ici que le sens donné au terme de « bloc » est le plus proche du sens que lui donnera Gramsci. Comme le dit également Charzat (« À la source du marxisme de Gramsci », in Charzat M. (dir.), *Cahier de l'Herne. Georges Sorel*, Paris, L'Herne, 1986, pp. 213-222), ce n'est donc pas le concept achevé de « bloc historique » que Gramsci emprunte à Sorel, mais l'intuition de l'unité de la totalité historique, et l'idée que les crises, les scissions et les recompositions de cette unité scandent le processus historique. Précisons enfin, avec Buci-Glucksmann, que Sorel laisse de côté le rôle des éléments qui sont au contraire au centre de la conception de Gramsci : le rôle des intellectuels, du parti et de l'État. Cela s'explique notamment par l'absence chez Sorel de toute véritable dialectique et de toute médiation entre rapports économiques d'un côté et rapports juridiques de l'autre.

73 C7, §1, p. 172 [novembre 1930].

marxisme resterait métaphysique et théologique, et ne concevrait les superstructures que comme des épiphénomènes de la base économique, véritable chose en soi ou « Dieu caché »[74]. Pour Gramsci, les superstructures possèdent une efficace et une consistance propre, et sont *distinctes* entre elles, ce qui se manifeste dans l'hétérogénéité de leurs rythmes propres[75] . Elles sont en outre hiérarchisées en fonction de leur plus ou moins grande distance à l'égard des nécessités pratiques :

> Dans une philosophie de la *praxis* la distinction ne se situera certes pas entre les moments de l'Esprit absolu, mais entre les degrés de la superstructure et il s'agira par conséquent d'établir la position dialectique de l'activité politique (et de la science correspondante) en tant que degré superstructural déterminé : on pourra dire, en guise de première indication et comme une première approximation, que l'activité politique est précisément le premier moment ou le premier degré, le moment au cours duquel la superstructure est encore dans sa phase immédiate de simple affirmation volontaire, indistincte et élémentaire.[76]

Croce a si bien saisi – ou capturé – certains des enseignements théoriques du marxisme que retraduire sa théorie peut permettre d'enrichir ce dernier. Mais sa traduction crocienne n'était que partielle ; ses « distincts » ne recouvraient que le domaine des superstructures, alors qu'aux yeux de Gramsci, le concept d'Esprit aurait en principe dû renvoyer – en langage idéaliste – au bloc historique dans son ensemble. C'est pour cela que Gramsci se demande s'il est également possible « d'introduire le concept de distinction au sein de la structure », et « de distinguer dans le *système des rapports sociaux* [dont elle est formée] entre les éléments "technique", "travail", "classe", etc. compris de façon historique et non "métaphysique" ? »[77] Les *Cahiers de prison* retournent donc contre Croce ses concepts et sa critique du marxisme : c'est lui qui a brisé « l'unité du processus du réel »[78] que permet au contraire de penser le concept de bloc historique.

La conception positive de Gramsci peut être dégagée à partir de cette polémique. Pas plus que les superstructures, la structure ne constitue une entité donnée, substantielle, ni une « base » stable. Comme il le dit fréquemment, elle est en « mouvement »[79], en elle-même et par son lien organique avec les superstructures. Elle doit être comprise – ainsi que toute réalité socio-historique[80] – comme un « système de rapports sociaux »[81]. Ces rapports sociaux sont

74 Les expressions, qui viennent de Croce, de « Dieu caché » ou « inconnu » (deux manières dont la traduction Gallimard rend « *dio ascoso* » ou de « *dio ignoto* », ces deux termes étant eux-mêmes employés indifféremment par Gramsci) apparaissent plusieurs fois dans les *Cahiers* : en C8, §61, p. 292 ; C8, §219, p. 388 ; C10 I §8, p. 32 ; C10 II §40, p. 93 ; C10 II §41i, pp. 101-102 ; C11, §17, p. 213 ; C13, §10, p. 366. L'expression de Croce, ainsi que la critique du marxisme qui l'accompagne chez ce dernier, sont également discutées dans la lettre à Tatiana du 1er décembre 1930 (LP, pp. 268-270). Gramsci déclare d'ailleurs dans cette lettre « qu'il ne serait pas difficile de lui [à Croce] répondre, en prenant dans ses œuvres elles-mêmes les arguments nécessaires et suffisants » (p. 269).

75 Voir chapitre 4) III) 1).

76 C13, §10, p. 366 [mai 1932 – novembre 1933]. Nous soulignons.

77 *Idem.*

78 C10 II §41i, p. 102 [août 1932], texte A en C7, §1, p. 172 [novembre 1930].

79 *Idem.*

80 Ce qui se déduit de l'ontologie sociale gramscienne que nous avons étudiée au chapitre 2) I).

81 La structure est à penser « historiquement », comme « l'ensemble des rapports sociaux dans lesquels les hommes réels vivent et agissent, comme un ensemble de conditions objectives qui peuvent et qui doivent être étudiées avec les méthodes de la "philologie" et non de la "spéculation" » (C10 I §8, p. 32 [mi-avril – mi-mai 1932]).

nécessairement entremêlés et combinés à des rapports sociaux d'autres « niveaux », ceux précisément que l'on qualifie de superstructurels. Ainsi, le rapport social d'exploitation est intrinsèquement lié au rapport de pouvoir exercé par l'État[82], chacun de ces deux rapports devant naturellement être compris comme complexe et « ramifié ». On pourrait formuler schématiquement la dialectique du tout social, et l'unité de la structure et des superstructures, en disant que le rapport d'exploitation fixe les coordonnées et constitue le fondement du rapport de pouvoir, qui en retour l'intensifie, le stabilise et le reproduit[83]. Cela n'enlève rien à la « consistance »[84] de la structure, c'est-à-dire des rapports sociaux que ce terme subsume. C'est cette consistance qui permet, sous certaines conditions, de la connaître par des méthodes proches des sciences de la nature. La structure reste donc, en général, le fondement le plus pertinent pour expliquer l'agencement des totalités sociales et l'émergence des mouvements historiques[85]. Le fait économique conserve un certain primat ; il est « le point de référence et d'impulsion dialectique pour les superstructures »[86].

La dialectique des distincts, telle que Gramsci se la réapproprie, peut être lue en termes d'articulation et d'entremêlement de rapports sociaux. Nous venons d'esquisser cette idée dans le cas du moment économique. Elle vaut également dans le cas des rapports entre société politique (l'État au sens strict) et société civile. Gramsci affirme que cette distinction ne doit pas être passée sous silence comme le font les théoriciens fascistes (en particulier les gentiliens) pour qui tout se résorbe dans l'unité indistincte de l'État. Mais il précise qu'il s'agit d'une distinction *méthodique*, qu'il ne faut pas prendre pour une distinction *organique*, comme le font les libéraux[87].

82 André Tosel écrit en ce sens que « tout rapport social de production ne "prend" qu'informé par des rapports de significations imaginaires et symboliques ». Pour cette raison, « la transformation de ces deux rapports ne peut être que convergente » (Tosel, André, « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci », *art. cit.*, p. 57).

83 « L'État, s'étant identifié à un groupe social, l'intervention étatique (…) est la condition préalable de toute activité économique collective ; cette intervention est un élément du marché déterminé, et peut-être le marché lui-même. En effet, il s'agit de la même expression politico-juridique du fait qu'une marchandise déterminée (le travail) est préalablement dépréciée, est placée dans des conditions d'infériorité compétitive et paie pour tout le système donné » (C10 II §20, p. 63 [juin 1932]). Gramsci écrit également que « toute forme de propriété étant liée à l'État (…) l'État intervient à chaque instant dans la vie économique, qui est un tissu continu de passages de propriétés » (C6, §10, p. 19 [novembre-décembre 1930]).
La conception de Gramsci nous semble annoncer, d'une manière moins schématique, celle élaborée notamment par Antoine Artous, à la suite de Jean-Marie Vincent, faisant de l'État un « rapport social » essentiel au capitalisme, en ce qu'il est intimement lié au rapport salarial et qui le constitue fondamentalement. Voir en particulier Vincent, Jean-Marie, *Les mensonges de l'État*, Paris, éditions Le Sycomore, 1979 ; Artous, Antoine, *Marx, l'État et la politique*, Paris, Syllepse, 1999 ; ainsi que Artous, Antoine, *et al.*, *Nature et forme de l'État capitaliste*, Paris, Syllepse, 2015. Voir *infra*, note 99.

84 C10 II §41i, p. 102 [août 1932].

85 L'un des points fondamentaux de la philosophie de la *praxis* étant, aux yeux de Gramsci, de savoir « comment le mouvement historique naît sur la base de la structure » (C11, §22, p. 220 [juillet-août 1932], texte A en C7, §20, p. 186 [novembre-décembre 1930]).

86 C10 II §41x, p. 116 [août-décembre 1932]. Cospito remarque que Gramsci parlait dans le texte A (Q4, §56, p. 503 [mai 1930]) de « causalité » dialectique, et interprète cette substitution comme un signe, non seulement de la relativisation progressive du couple structure/superstructure, mais même de sa disparition (Cospito, Giuseppe, *Il ritmo del pensiero*, *op. cit.*, p. 52). Il s'agit à nos yeux d'une lecture forcée de ce passage où est explicitement rappelé le rôle fondamental du moment économique.

87 C13, §18, p. 386 [mai 1932 – novembre 1933]. La critique de Gramsci vise ici, en la personne de Luigi Einaudi,

Cela ne signifie pas que cette distinction soit une pure distinction « de raison ». Elle possède bien une effectivité, mais est subordonnée à l'unité dialectique, car les rapports que l'on peut concevoir abstraitement comme appartenant à deux régions sont en réalité entremêlés et se combinent en un ensemble complexe. Ainsi, pour Gramsci, seuls les « rapports organiques entre État ou société politique et "société civile" »[88] sont concrètement pertinents pour penser la constitution des différentes classes sociales et la suprématie de l'une sur les autres. Il convient donc d'appréhender l'État en son sens « intégral »[89], comme l'unité dialectique des deux « sociétés », et de le définir comme « l'ensemble des activités pratiques et théoriques grâce auxquelles la classe dirigeante non seulement justifie et maintient sa domination, mais réussit à obtenir le consensus actif des gouvernés »[90].

Si la notion de société civile doit également être pensée dans le cadre d'une dialectique des distincts, les modalités de cette dernière comme le sens exact de la notion varient selon les notes[91]. Le plus souvent elle est pensée comme un « étage » des superstructures[92], et dans ce cas s'insère dans une dialectique à trois termes avec la structure et la société politique, ou à deux termes entre la structure et l'État intégral (« forme concrète d'un monde économique déterminé »[93]), si on la considère comme une partie constitutive de ce dernier. Parfois, notamment lorsque Gramsci affirme que les libéraux ont tort de la concevoir comme organiquement distincte de la société politique, elle semble être le lieu des activités économiques, et donc englober la structure et n'entrer dans un rapport dialectique d'unité-distinction qu'avec la

le libéralisme économique, que l'italien désigne par le terme de « *liberismo* ». Mais il émet un diagnostic similaire à propos de Croce, qui oublie sa propre exigence de dialectiser les distincts quand il « veut maintenir une distinction entre société civile et société politique, entre hégémonie et dictature », contrairement à Gentile qui tombe dans l'erreur symétrique dans la mesure où il considère qu'« on ne peut distinguer la société politique de la société civile » car « seul l'État existe ». De plus, Gramsci dresse dans cette note un parallèle direct entre ce débat philosophique et la polémique qui a opposé Einaudi à Spirito, théoricien du corporatisme fasciste (C6, §10, p. 19 [novembre-décembre 1930]).

88 « L'unité organique fondamentale (…) est le résultat des rapports organiques entre État ou société politique et "société civile" » (C25, §5, p. 312 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935]).

89 Cette expression est employée en C6, §10, p. 18 [[novembre-décembre 1930] et C6, §155, p. 126 [octobre 1931].

90 C15, §10, p. 120 [mars 1933].

91 Jacques Texier discerne deux sens principaux de la notion de société civile. Elle désigne tout d'abord « l'hégémonie politique et culturelle d'un groupe social sur la société entière, comme contenu éthique de l'État » (C6, §24, p. 28 [décembre 1930]). Gramsci affirme dans cette note emprunter ce premier sens à Hegel. En un autre sens, la notion renverrait au lieu des activités économiques. Pour Texier, ce n'est que dans ce second cas que Gramsci soutient que la distinction entre société politique et civile n'est que méthodique. Pour lui, la différence entre la société politique et la société civile prise en son premier sens ne serait pas simplement méthodique, du fait du caractère organique de la différence entre hégémonie et coercition (TEXIER, Jacques, « Sur les sens de "société civile" chez Gramsci », *Actuel Marx*, n° 5, 1989, pp. 50-68). Nous sommes en désaccord sur ce point, pour deux raisons : comme nous le montrerons (chapitre 6) I) 1)), l'hégémonie et la domination sont toujours intriquées et indissociables ; une distinction méthodique correspond à une distinction réelle, pas à une simple distinction « de raison », même si cette distinction réelle s'intègre dans une unité dialectique.

92 « On peut (…) établir deux grands "étages" superstructuraux : celui qu'on peut appeler l'étage de la "société civile", c'est-à-dire l'ensemble des organismes dits vulgairement privés, et celui de la "société civile 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" » (C12, §1, p. 314 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 476 [novembre 1930]).

93 C10 II §61, p. 157 [février 1933], texte A en C1, §150 [mai 1930].

société politique[94]. Certaines formulations laissent enfin penser qu'elle est distincte de la structure, mais qu'elle englobe certains aspects de la réalité économique : la subjectivité économique dominante ou l'« *homo œconomicus* » d'une période donnée[95], voire les rapports de production en tant qu'ils constituent une partie des rapports sociaux en général[96]. Dans ce cas, elle s'inscrirait à nouveau dans une dialectique à trois termes, mais sans être cantonnée au niveau superstructurel[97]. Adopter une telle conception de la société civile implique d'ailleurs d'accorder un sens restreint à la notion de structure, celui d'appareil de production ou d'état donné des forces de production, alors que dans d'autres notes la structure renvoie au système des rapports sociaux économiques dans son ensemble[98], à la fois aux rapports que les hommes entretiennent à l'appareil de production, mais aussi aux rapports économiques qu'ils entretiennent entre eux. Bref, les notions gramsciennes de société civile et – dans une moindre mesure – de structure présentent une grande souplesse sémantique, et la dialectique interne du bloc historique peut être appréhendée selon différentes modalités.

Gramsci la pense en d'autres occasions comme une dialectique du contenu socio-économique et de la forme politico-idéologique[99]. Dans le bloc historique,

> les forces matérielles sont le contenu, et les idéologies la forme, distinction de forme et de contenu purement didactique, puisque les forces matérielles sans forme seraient inconcevables historiquement et que les idéologies sans les forces matérielles seraient des fantaisies individuelles.[100]

Toutes les idéologies ne font pas nécessairement partie du bloc historique : les fantaisies individuelles ne font pas « bloc » avec le reste du corps social, et peuvent par conséquent être négligées. Seules sont pertinentes les superstructures historiquement nécessaires à la structure,

---

94 C13, §18, p. 386 [mai 1932 – novembre 1933]. Il est possible que Gramsci accorde ici un sens large à la notion de « société civile » uniquement parce qu'il polémique contre les libéraux, et que cela le conduit à reprendre provisoirement, afin de la critiquer, la dichotomie État/société.

95 « Attendre que, par la propagande et la persuasion, la société civile s'adapte à la nouvelle structure, que l'ancien "*homo œconomicus*" disparaisse sans être enterré avec tous les honneurs qu'il mérite, constitue une nouvelle forme de rhétorique économique, une nouvelle forme de moralisme vide et inefficace » (C10 II §15, p. 59 [juin 1932]).

96 C'est ce que laisse penser une note où Gramsci affirme que « le développement dialectique des contradictions entre l'homme et la matière » s'exprime, « dans la politique », sous la forme du « rapport entre l'État et la société civile », qu'il décrit comme « l'intervention de l'État (volonté centralisée) pour éduquer l'éducateur, le milieu social en général » (C7, §18, p. 185 [novembre-décembre 1930 – février 1931]).

97 « Entre la structure économique et l'État avec sa législation et son pouvoir de contrainte se trouve la société civile ; l'État est l'instrument qui sert à adapter la société civile à la structure économique, mais il faut que l'État "veuille" accomplir cette tâche ; il faut donc que ce soient les représentants du changement dans la structure économique qui guident l'État » (C10 II §15, p. 59 [juin 1932]).

98 C10 I §8, p. 32 [mi-avril – mi-mai 1932].

99 Nous pouvons à nouveau retrouver une similarité sur ce point avec les conceptions d'Artous, qui pense l'État comme une « forme sociale objective » : « la forme politico-juridique existe comme forme sociale (objective) fétichisée issue des rapports de production capitaliste, mais elle est également structurante de ces rapports ; plus exactement du rapport spécifique de souveraineté et de dépendance qu'ils portent. Elle n'est pas une simple forme phénoménale dérivée, elle structure aussi les contradictions "internes" à ces rapports » (Artous, Antoine, « Retour sur quelques difficultés et discussions », in Artous, Antoine *et alii, Nature et forme de l'État capitaliste, op. cit.*, p. 43. Voir *supra*, note 83.

100 C7, §21, p. 186 [novembre-décembre 1930 – février 1931].

celles qui réagissent activement sur elle[101], que ce soit pour réaliser ce qui n'est inscrit en elle qu'à titre de tendance[102], pour la reproduire ou pour la transformer. Ne font partie du bloc historique que les idéologies qualifiées d'« organiques » parce qu'elles *organisent* des éléments de la réalité sociale et la dotent ainsi d'une certaine unité. Les « formes » du bloc historique sont historiquement nécessaires[103], et si elles expriment bien un contenu, elles le font d'une manière active, voire créatrice[104]. Et l'on peut envisager différentes situations de décalage, débordement ou tension entre le contenu – lui-même intrinsèquement marqué par le conflit – et les formes. Ainsi, à propos l'État, tout en affirmant que « pour les classes productives fondamentales (bourgeoisie capitaliste et prolétariat moderne) l'État n'est concevable que comme la forme concrète d'un monde économique déterminé, d'un système de production déterminé », et en rappelant que « la conquête du pouvoir et l'établissement d'un nouveau monde productif sont inséparables », Gramsci précise qu'« il n'est pas sûr que le rapport entre la fin et les moyens soit aisément repérable et prenne l'aspect d'un schéma simple et évident au premier coup d'œil »[105]. Il parle ici de « l'histoire italienne et européenne de la Révolution française à la fin du XIXe siècle »[106] mais une telle prudence est de mise pour toute situation et séquence historique. L'autonomie et l'efficace des différentes sphères de l'activité sociale peuvent varier, et dans certains cas il peut sembler que l'économie a perdu son « primat », comme dans l'Italie post-risorgimentale, relativement sous-développée par rapport aux autres nations européennes, et demandant donc un

101 « L'affirmation des *Thèses sur Feuerbach* sur l'"éducateur qui doit être éduqué" ne suppose-t-elle pas un rapport nécessaire de *réaction active* de l'homme sur la structure, en affirmant l'unité du processus du réel ? » (C10 II §41i, p. 102 [août 1932]. Nous soulignons. Texte A en C7, §1, p. 172 [novembre 1930]).

102 Comme le note Portelli (*Gramsci et le bloc historique, op. cit.*, p. 65), s'il y a reflet, ce n'est pas de la structure, mais des « tendances de développement de la structure », dont il n'est pas dit qu'elles « doivent nécessairement se réaliser » (C7, §24, p. 189 [février 1931]).

103 À l'occasion d'une discussion de la métaphore marxienne faisant de la structure l'« anatomie » de la société, Gramsci écrit que « dans l'histoire des hommes (…) la "couleur de la peau" fait "bloc" avec la structure anatomique et avec toutes les fonctions physiologiques ; on ne peut pas penser que l'individu "écorché" soit le vrai "individu", ni non plus l'individu "désossé", sans squelette » (C10 I §13, p. 43 [seconde moitié de mai 1932], texte A en C8, §240, p. 399 [mai 1932]). Il ajoute que « l'histoire de Croce représente des "personnages" désossés, sans squelette, des chairs flasques et tombantes sous le fard des Vénus littéraires de l'écrivain ». Voir également C10 II §41xii, p. 121 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §15, p. 437 [mai-août 1930].
Annick Jaulin a pris cette (contre-)métaphore pour fil conducteur de l'ouvrage qu'elle a consacré à Gramsci, *La peau du marxisme : Gramsci, les idéologies*, Toulouse, Trans-Europ-Repress, 1980. Nous considérons cependant avec Cospito que cette métaphore est insuffisante car chargée de connotations économicistes, dans la mesure où la peau n'exerce pas une action en retour sur le squelette et ne le transforme pas (Cospito, Giuseppe, *Il ritmo del pensiero*, *op. cit.*, p. 52).

104 Gramsci affirme que s'il est vrai que les partis politiques sont « la nomenclature des classes, il est vrai aussi qu'ils ne sont pas qu'une expression mécanique et passive de ces mêmes classes ; ils réagissent énergiquement sur celles-ci pour les développer, les consolider et les universaliser » (C3, §119, p. 330). L'idée que chaque parti représente essentiellement une et une seule classe se retrouve dans des écrits tardifs : en C14, §70, p. 87 [février 1933] où est à nouveau utilisée l'expression « nomenclature », C15, §6, p. 115 [février 1933] et C15, §18, p. 129 [avril-mai 1933]. Il ne s'agit donc pas d'un élément d'orthodoxie que Gramsci aurait finalement abandonné.

105 C10 II §61, p. 157 [février 1933], texte A en C1, §150 [mai 1930]. La nuance apportée par Gramsci n'était pas présente dans le texte A. Cependant la suite de ce texte avait déjà pour objet les complexités de la situation italienne.

106 *Idem.*

rôle économique spécifique de l'État[107]. Mais pour pouvoir être compris, de tels phénomènes requièrent de présupposer l'unité du tout social, que l'on peut analyser notamment par la dialectique entre formes et contenu.

La conception gramscienne échappe à la fois à un pluralisme qui chercherait à rendre compte des réalités socio-historiques par la combinaison mécanique de « facteurs » indépendants et à un monisme qui ferait de la structure économique l'essence de toute réalité sociale, ne retenant donc que l'un de ces facteurs abstraits. Pour Gramsci la philosophie de la *praxis* n'est pas un « économisme historique » :

> Le facteur économique (entendu au sens immédiat et judaïque de l'économisme historique) n'est que l'une des nombreuses façons dont se présente le processus historique plus profond (facteur de race, religion, etc.), mais c'est ce processus plus profond que la philosophie de la *praxis* veut expliquer, et c'est justement pourquoi elle est une philosophie, une « anthropologie », et non un simple canon de la recherche historique.[108]

En s'efforçant d'échapper à la « théorie des facteurs » il s'inscrit, comme le jeune Croce avant lui[109], dans le sillage des classiques du marxisme[110], et en particulier de Labriola[111]. Ce dernier

107 L'État a ainsi dû s'atteler (à partir de l'arrivée de la gauche au pouvoir en 1876) à « fabriquer les fabricants » (Q1, §44, p. 45 [février-mars 1930], repris en C19, §24, p. 65 [juillet-août 1934 – mai 1935] ; C9, §110, p. 484 [août-septembre 1932], repris en C19, §7, p. 44 [juillet-août 1934 – mai 1935]). Dans la mesure où le primat du politique sur l'économie était sur-déterminé par la situation économique spécifique de l'Italie en Europe, à savoir son arriération relative, l'explication repose, *en dernière instance*, sur le moment économique. Sur une telle interprétation de la révolution passive italienne à partir de l'idée de « développement inégal » appliquée à l'Europe de la seconde moitié du XIXe siècle, voir Morton, Adam D., *Unravelling Gramsci. Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy,* Londres, Pluto Press, 2007, première partie.

108 C17, §12, p. 265 [septembre-novembre 1933].
Dans son récit de ses discussions de l'automne 1930 avec Gramsci, Garuglieri affirme que celui-ci « invitait à ne plus parler de "structure" et de "superstructure", etc., mais uniquement de processus historique, auquel tous les facteurs prennent part, et où l'on peut simplement discerner une certaine prévalence de l'économie » (Garuglieri, Mario, « Ricordo di Gramsci », *Società*, 7-8, juillet-décembre 1946, p. 697). Ce témoignage laisse penser que Gramsci s'opposait radicalement, dès la première phase de rédaction des *Cahiers de prison*, à tout usage rigide du couple structure/superstructure.

109 Voir notamment « De la forme scientifique du matérialisme historique », in Croce, Benedetto, *Matérialisme historique et économie marxiste : essais critiques*, Paris, Giard et Brière, 1901, pp. 1-35.

110 Engels avait déjà proposé un dépassement de cette théorie des facteurs, exigence qu'il formulait toutefois dans les termes mêmes de cette théorie : « La situation économique est la base, mais les différents moments de la superstructure – les formes politiques de la lutte de classes et les résultats de celle-ci – constitutions établies une fois la bataille gagnée par la classe victorieuse, etc., – formes juridiques, et même à leur tour les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses et leur développement ultérieur en systèmes de dogmes, exercent également leur action sur le déroulement des luttes historiques et, dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la *forme*. Il y a action et réaction de tous ces facteurs au sein desquels le mouvement économique finit par l'emporter comme une nécessité à travers la foule infinie de hasards (c'est-à-dire de choses et d'événements dont la liaison intime entre eux est si lointaine ou si difficile à démontrer que nous pouvons la considérer comme inexistante et la négliger). Sinon, l'application de la théorie à n'importe quelle période de l'histoire serait, ma foi, plus facile que la résolution d'une simple équation du premier degré » (Lettre à Joseph Bloch du 21 septembre 1890, in Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions sociales, 1980, pp. 151-3). Comme chez Gramsci, la critique du pluralisme est indissociable de celle du réductionnisme.

111 Labriola, Antonio, « Du matérialisme historique. Éclaircissement préliminaire » [1896], in Labriola, Antonio, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Vrin, 2011, pp. 156-164.
Trotsky rend également hommage à la critique labriolienne de la théorie des facteurs : « Je lus, avec enthousiasme, dans ma cellule, deux essais bien connus du vieil hégélien italien Antonio Labriola, marxiste aussi, qui avaient pénétré en français dans la prison. Comme peu d'écrivains de race latine, Labriola possédait la dialectique matérialiste, sinon en politique, où il était impuissant, du moins dans le domaine de la philosophie de l'histoire. Sous l'éclatant dilettantisme de son exposé, il y avait de véritables profondeurs. Il réglait

conçoit la genèse des différents « facteurs » explicatifs comme un processus d'abstraction à partir de l'ensemble social (*complesso sociale*). Ce travail d'analyse et de distinction est un premier moment nécessaire ; l'erreur est d'hypostasier les généralités unilatérales (Droit, État, Économie, etc.) auxquelles on est parvenu, démembrant ainsi le processus historique :

> Les premières analyses immédiates des aspects empiriques multiformes de l'ensemble social ne pouvaient pas se passer d'un long travail d'abstraction partielle – ce qui porte toujours en soi une vision unilatérale des choses. (…) Par effet de ces abstractions, inévitables au moment de l'analyse partielle et empirique, ainsi que de la division du travail, les différents aspects et les différentes manifestations de l'ensemble social ont souvent été fixés et figés dans des concepts généraux et des catégories.[112]

Pour Labriola, seul l'ensemble social, pris dans son intégralité, peut être considéré comme le véritable *sujet de l'histoire*[113]. Il en va de même dans les *Cahiers de prison*, où le bloc historique est en un sens le seul sujet de l'histoire possible ; ce qui recoupe l'idée selon laquelle il joue une fonction analogue à celle de l'Esprit de Croce.

La traduction de la dialectique des distincts s'est avérée fondamentale pour appréhender l'unité-distinction complexe du bloc historique, et le processus historique dans sa complexité. Pour être conçu adéquatement, ce dernier demande cependant à être envisagé également à partir de la dialectique des forces en lutte.

2) La dialectique des forces opposées

Giuseppe Prestipino a formulé clairement la complémentarité des deux dialectiques[114]. Il

magnifiquement son compte à la théorie des multiples facteurs qui peuplent l'Olympe de l'histoire et qui, de là, gouvernent nos destinées » (Trotsky, Léon, *Ma vie* [1929], Paris, Gallimard, 1953, pp. 133-4).

112 Labriola, Antonio, « Du matérialisme historique. Éclaircissement préliminaire », *art. cit.*, pp. 160-1.

113 Voir « Histoire, philosophie de l'histoire, sociologie et matérialisme historique » [Notes du cours de philosophie de l'histoire donné par Labriola à l'université de Rome pendant l'année 1902-1903], in Labriola, Antonio, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, *op. cit.*, p. 352.

114 Pour Prestipino, il est possible de développer les réflexions gramsciennes en une théorie des blocs historiques qui fonderait une typologie des différentes périodes historiques. Une philosophie de l'histoire serait dessinée par la succession de ces types de blocs historiques, censée obéir à un certain ordre. Il considère ainsi que chaque bloc historique est constitué de quatre distincts : société, production (ces deux éléments formant la structure), culture et politique (les deux pôles des superstructures). On peut alors distinguer quatre époques – primitive, pré-moderne (antique, féodale, asiatique), moderne et future – où l'« hégémonie » (*sic*) est respectivement attribuée à chacun de ces distincts. À l'époque primitive, les humains sont largement contraints par les nécessités de la reproduction de vie matérielle. À l'époque pré-moderne, c'est l'organisation hiérarchique de la vie sociale et sa reproduction qui jouent un rôle décisif. À l'époque moderne, la culture, comprise avant tout comme rationalisation scientifique, constitue l'élément moteur des évolutions économiques, sociales et politiques. Enfin, une société humaine véritablement émancipée correspondrait à un contrôle politique des êtres humains sur les différentes dimensions de leur vie collective (Prestipino, Giuseppe, *Vico, Leopardi, Gramsci. Per una nuova logica storica*, Rome, Carocci, 2006, pp. 167-213). Cette conception nous semble critiquable pour plusieurs raisons. Tout d'abord, on peut douter que les réflexions gramsciennes constituent une base adéquate pour une typologie aussi exhaustive, alors que Gramsci a pour principal objectif d'étudier des situations singulières. Ensuite, s'il est juste de considérer que la nature des distincts, ainsi que leurs rapports et leurs positions respectives, se transforment au cours du temps et selon les blocs historiques dans lesquels ils s'inscrivent, Gramsci accorde le primat, en général, au moment économique. Le poids relatif des différentes sphères superstructurelles (Église et société civile d'une part, État au sens strict de l'autre) varie probablement plus largement, mais c'est en définitive sur la puissance coercitive et l'appareil répressif qu'est fondée la domination de classe. Enfin, et plus

écrit que la structure et la superstructure sont

> distinctes uniquement si on conçoit la distinction comme une modalité de l'opposition ou, plus exactement, comme une opposition non antagonique, dans laquelle chaque distinct, sans pour autant *lutter*, est en rapport de *tension* (dialectique) avec l'autre. Par ailleurs, l'homogénéité relative entre modalités et formes du même bloc historique – leur *superposition* comme co-éléments d'un unique ensemble (*complesso*) épocal – suit ou précède la lutte entre forces qui sont, elles, inconciliables.[115]

Pour Gramsci, le devenir historique ne s'explique pas par les contradictions et les conflits entre la structure et les superstructures, ou plus généralement les différents distincts. Certes, il existe des décalages, des tensions voire des discordances entre les différentes instances, notamment en période de crise : bien qu'il soit toujours caractérisé par une « cohésion organique », le bloc historique n'est pas « homogène »[116]. Mais ce ne sont pas ces tensions entre différents niveaux de la réalité sociale, ou entre la croissance des forces productives et ce qui l'entrave qui, en tant que telles, feraient avancer l'histoire[117]. Elles peuvent, tout au plus, produire des occasions ouvrant la possibilité d'un changement historique, dont l'élément moteur est plutôt l'*antagonisme* entre forces socio-politiques. Une dialectique des opposés s'établit entre de telles forces : l'une d'entre elles (au moins) porte la thèse conservatrice, une autre l'antithèse progressiste[118] ; l'issue de ce conflit peut être le dépassement du bloc historique actuel, ou une simple reconfiguration qui laisse son fondement largement inchangé[119]. Autrement dit, c'est à partir de la lutte des classes qu'il convient en premier lieu de rendre compte des bouleversements socio-historiques, et non à partir de la contradiction entre forces productives et rapports de production[120].

---

fondamentalement, les variations de la hiérarchie entre les différentes instances nous semblent constituer un critère de périodisation trop schématique et rudimentaire.

115 PRESTIPINO, Giuseppe, « Dialettica », in FROSINI F. et LIGUORI G. (dir.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei « Quaderni del carcere »*, Rome, Carocci, 2004, pp. 68-9.

116 *Ibid.*, p. 69.

117 À ce propos, la réécriture de Q4, §38, p. 462 [octobre 1930] en C13, §18 nous semble révélatrice. Alors que le texte A paraphrasait la Préface de 1859 et affirmait encore que les hommes deviennent conscients, sur le terrain des idéologies, du conflit entre la « forme et le contenu du monde économique », le texte C ne fait plus mention d'un conflit entre la forme et le contenu, mais « des conflits qui se produisent dans le monde économique » (C13, §18, p. 389 [mai 1932 – novembre 1933]).

118 Gramsci considère que la thèse constitue le « moment de la résistance et de la conservation », et que l'antithèse correspond à « l'initiative et l'aiguillon du progrès dans l'antagonisme » (C16, §26, p. 247 [juin-juillet 1932 – 1934, à partir de juillet-août], texte A en C9, §6, p. 411 [avril-mai 1932]).

119 D'après Prestipino, cette dialectique n'est pas triadique mais « tétradique ». Il y aurait toujours deux synthèses possibles : l'une, progressiste, où l'antithèse l'emporte (révolution active) et l'autre, réactive, où la thèse parvient à subsumer l'antithèse (révolution passive). Cette tentative de formalisation met à raison l'accent sur l'indétermination du processus historique, mais nous semble trop rigide. Comme nous le verrons au point II) du chapitre 6, bien que la thèse y triomphe, certaines révolutions passives transforment en profondeur le bloc historique.

120 Pour Sorel, ces deux schémas explicatifs sont deux « systèmes historiques » alternatifs présents chez Marx, à côté d'un troisième : « le bouleversement peut être considéré sous trois points de vue différents : 1) On peut constater le conflit entre les forces productives et les formes juridiques, entre le mode de production et celui d'appropriation ; il s'agit de la manière la plus abstraite de poser la question ; (…) l'histoire est alors réduite à une aridité semblable à celle de la géographie ; 2) On peut décrire la lutte des classes, manière qui est plus spécialement adoptée par les socialistes ; 3) On peut relever, dans la vie sociale, les antagonismes qui produisent la décomposition progressive de la société civile. Afin de mieux faire comprendre le troisième point de vue mentionné, je prends un exemple dans le *Capital*, où Marx examine ce que l'on peut attendre comme résultat de l'enseignement technique délivré par les écoles du peuple. Il dit que les barrières fixées entre les professions sont

a) Classes et État

L'interdépendance contradictoire des forces socio-politiques, et leur lutte, qui régissent le devenir et la configuration d'un bloc historique mettent avant tout en jeu deux forces « fondamentales »[121]. Celles-ci ne doivent pas être considérées comme symétriques : l'une est dominante et développée ; l'autre est en premier lieu « désagrégée », dépossédée de toute véritable autonomie, « sans initiative historique »[122] , tout comme les autres forces subalternes. Si la classe dominante exerce également une direction intellectuelle et morale, si sa coercition s'accompagne d'hégémonie[123], elle possède la « suprématie »[124] : elle a la capacité de mettre en place et de maintenir une organisation socio-économique déterminée, à la fois par la violence et en obtenant ou organisant un certain consensus.

Pour l'essentiel, les forces en lutte – et *a fortiori* les groupes sociaux « fondamentaux » – sont les classes sociales. Mais ces dernières ne sont pas définies uniquement par des critères économiques[125] et par leur position structurelle. La lutte, et la domination de l'une des forces à

désormais caduques, et qu'ainsi disparaît progressivement la grande disparité, existant par le passé, entre le travail manuel et intellectuel, entre les bras et la tête, entre l'ouvrier et le *patron*. La forme de la production capitaliste et les rapports économiques correspondants dans lesquels travaillent les ouvriers sont en contradiction avec l'actuel ferment révolutionnaire et avec son but, l'abolition de l'ancienne division du travail. Le développement des antagonismes d'une forme historique de production est l'unique chemin historique pour sa dissolution comme pour son renouvellement » (« Les trois systèmes historiques de Marx », in SOREL, Georges, *Essais de critique du marxisme, et autres études sur la valeur-travail* [1900], Paris, L'Harmattan, 2007, p. 216). En d'autres termes, et comme Sorel l'écrit quelques pages auparavant (p. 208), les deux premiers systèmes rendent compte de l'histoire respectivement par « la psychologie des classes et les raisons de leurs conflits », et par les « formules générales relatives à chaque époque », où les forces productives « servent à qualifier des périodes spécifiques » ; et le troisième s'intéresse aux « ferments de transformation » – aux *tendances* pourrait-on dire – qui se manifestent dans une société donnée. Précisons que Sorel caractérise le troisième système par le terme d'*antagonisme*, et donne donc à ce dernier un sens relativement objectif, alors que nous le prenons dans un sens proche de « lutte », ce qui correspond au deuxième de ses « systèmes ». Quoi qu'il en soit, la conception gramscienne des changements historiques constitue en un sens une synthèse de ces trois systèmes, avec une importance particulière accordée au second.

121 On trouve cette expression dans les notes suivantes : Q3, §11, p. 297**,** réécrit en C22, §15, p. 212, où « groupes fondamentaux » est substitué à « classes fondamentales » ; C10 II §61, p. 157 ; C14, §23, p. 39 (où Gramsci parle également de « forces fondamentales ») ; C19, §26, p. 85. On trouve également l'expression « groupes sociaux fondamentaux » en Q4, §49, p. 476, réécrit en C12, §1, p. 314.

122 C16, §12, p. 211 [juin-juillet 1932 – 1934, à partir de juillet-août]. On retrouve cette expression quelques notes plus loin : « Dans les groupes subalternes, à cause de l'absence d'autonomie dans l'initiative historique, la désagrégation est plus grave, et plus forte la lutte pour se libérer des principes imposés, et non pas proposés, dans la réalisation d'une conscience historique autonome » (C16, §12, p. 224, texte A en C8, §153, p. 44 [avril 1932]).

123 Voir I) du chapitre 6 pour une caractérisation plus précise de ce terme.

124 Il s'agit du terme le plus général utilisé par Gramsci pour désigner la prééminence d'un groupe social au sein d'une société donnée : « La suprématie d'un groupe social se manifeste de deux façons : comme "domination" et comme "direction intellectuelle et morale" » (C19, §24, p. 59 [juillet-août 1934 – février 1935]). Dans le texte A, Gramsci n'employait pas ce terme, et écrivait qu'« une classe est *dominante* de deux manières » (Q1, §44, p. 41 [février-mars 1930]. Nous soulignons).

125 « Dans le développement d'une classe nationale, à côté du processus de sa formation dans le domaine économique, il faut tenir compte de son développement parallèle dans les domaines idéologique, juridique, religieux, intellectuel, philosophique, etc. ; on doit même dire qu'il n'y a pas de développement dans le domaine économique sans ces autres développements parallèles » (C6, §200, p. 154 [décembre 1931]) ; « Ce n'est que dans cette coïncidence [entre un certain type d'État et un certain monde économique] que réside l'unité de la classe dominante, qui est à la fois économique et politique » (C10 II §61, p. 157 [février 1933]).

laquelle elle donne lieu, ne consistent pas dans l'entrechoc de classes pré-existantes, mais jouent au contraire un rôle décisif dans leur constitution en entités collectives. Elles s'insèrent donc dans un processus dynamique perpétuel de formation et de reformation, qui se déroule simultanément dans les différentes sphères sociales. Une classe, pour exister en tant que telle, doit avoir trouvé et élaboré la conception du monde qui lui est adéquate, ce qui requiert l'intervention d'intellectuels organiques ; elle doit être organisée, à la fois par des partis et, ce qui est le propre de la classe dominante, par l'État lui-même[126].

L'unité d'un bloc historique et la suprématie de la force socio-politique qui réalise cette unité sont en effet intimement liées au pouvoir et à l'appareil d'État. C'est l'État (intégral) qui stabilise et *fixe* la contradiction, et rend par là possible la permanence de cette totalité relative qu'est le bloc historique. Comme le dit Guido Liguori, l'État est à la fois l'*instrument* d'une classe dans la lutte politique et dans la lutte pour l'hégémonie, un *terrain* où se déroulent ces luttes et le nom même du *processus* d'unification des classes dirigeantes[127]. Pour cette raison, une transformation profonde du bloc historique correspond en général à la mise en place d'un nouveau « type d'État », concept que Gramsci peut donc utiliser relativement fréquemment à des fins de périodisation[128].

b) L'anti-dialectique de la révolution passive

Même si la dialectique des opposés peut connaître des phases de relative stabilité, le conflit entre la thèse (force conservatrice) et l'antithèse (force progressiste) n'est pas interrompu. Pour Gramsci, la norme est que leur affrontement donne lieu, à terme, à une synthèse novatrice :

> Dans l'histoire réelle l'antithèse tend à détruire la thèse, la synthèse sera un dépassement, mais sans que l'on puisse établir *a priori* ce qui, de la thèse, sera « conservé » dans la synthèse, sans que l'on puisse « compter » *a priori* les coups comme sur un « ring » réglé de manière conventionnelle.[129]

Cependant, dans certaines situations historiques, le conflit semble précisément se dérouler de cette manière réglée, sous l'égide de la force dominante, à la fois juge et partie, qui n'autorise le conflit que dans des limites circonscrites, en l'intégrant par exemple sous la forme d'un pluralisme superficiel et en définitive illusoire. Dans certains cas, par exemple ceux de « révolution passive », la « thèse » incorpore des éléments (revendications, individus, groupes[130], etc.) de l'anti-thèse et se

126 « L'unité historique des classes dirigeantes se produit dans l'État et leur histoire est essentiellement l'histoire des États et des groupes d'États. (…) Les classes subalternes, par définition, ne sont pas unifiées et ne peuvent s'unifier tant qu'elles ne peuvent pas devenir "État" » (C25, §5, p. 312 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935, texte A en Q3, §90, p. 372 [août 1930]).

127 Liguori, Guido, *Sentieri gramsciani*, Rome, Carocci, 2006, p. 24.

128 Q1, §135, p. 125, réécrit en C22, §6, p. 192 ; C3, §31, réécrit en C11, §70, p. 302 et p. 303 ; C5, §127, p. 497 ; C6, §10, p. 18 ; C8, §185, p. 363 ; C9, §136, p. 504, réécrit en C13, §27, p. 418 ; C11, §5, p. 170 ; C13, §21, p. 398 ; C15, §18, p. 129.

129 C10 I §6, p. 28 [mai-avril – mi-mai 1932].

130 Gramsci appelle « transformisme » la pratique politique des classes dominantes consistant à coopter des personnalités ou des groupes issus des classes subalternes. C'est une pratique caractéristique de la situation

modifie partiellement, mais sans laisser libre cours au protagonisme des masses populaires ni remettre en cause le fondement de sa domination. Les théoriciens comme Proudhon[131], Gioberti, les historiens modérés du Risorgimento ou encore Croce, qui conçoivent le processus historique sur le modèle du « ring », ne font que « domestiquer » la dialectique[132]. Ils présupposent « "de manière mécanique" que, dans le processus dialectique, l'antithèse doit "conserver" la thèse pour ne pas détruire le processus lui-même, qui est donc "prévu" comme une répétition à l'infini, mécanique, fixée à l'avance arbitrairement »[133]. Une telle conception n'est pas totalement erronée, car elle exprime certains traits principaux de la révolution passive. Mais elle les présente comme l'essence même du processus historique, alors qu'ils ne relèvent que d'une configuration particulière. Cette neutralisation des contradictions et des oppositions correspond à un point de vue particulier, celui des

> intellectuels, qui se considèrent comme les arbitres et les médiateurs des luttes politiques réelles, comme l'incarnation de la "*catharsis*" du moment économique au moment éthico-politique, autrement dit la synthèse du processus dialectique même, synthèse qu'eux-mêmes "manipulent" de manière spéculative.[134]

Cela recoupe une caractéristique importante des révolutions passives : l'autonomie relative particulièrement marquée des intellectuels et de l'État, qui semblent réguler, gérer et médiatiser d'en haut le conflit des classes en arbitrant leurs revendications et intérêts respectifs, dissimule l'antagonisme. En un sens, ce sont bien les intellectuels et l'État[135] qui mettent en place le « ring » du conflit domestiqué. Mais même dans de telles situations l'État reste intrinsèquement lié à la classe dominante, et il est erroné de le considérer comme absolument autonome[136].

Gramsci propose pour sa part une conception de la révolution passive non « comme

---

italienne, où elle constitue une « forme de la révolution passive » à partir des années 1870 (C10 I § 13, p. 44 [seconde moitié de mai 1932]).

131 Proudhon, que Marx lui-même avait déjà critiqué sur ce point, est le plus fréquemment cité (Q4, §31, p. 449, réécrit en C11, §66, p. 291 ; C10 I §6, p. 28 ; C13, §18, p. 389 ; C15, §11, pp. 122-3 ; C15, §36, pp. 143-4). Gramsci affirme que l'on peut considérer Gioberti comme le Proudhon italien.

132 C8, §225, p. 391 [avril 1932]. Ce terme n'est pas repris dans le texte C (C10 I §6, p. 28 [mai-avril – mi-mai 1932]).

133 C10 I §6, p. 28 [mai-avril – mi-mai 1932], texte A en C8, §225, p. 39 [avril 1932].

134 *Ibid*., p. 29. Le texte A ne présentait pas de passage correspondant.

135 Ce rôle spécifique de l'État pendant les révolutions passives est particulièrement marqué lorsque l'on est dans des cas d'unification nationale : « Ce fait est de la plus grande importance pour le concept de "révolution passive" : non pas qu'un groupe social soit le dirigeant d'autres groupes, mais qu'un État, même limité en puissance, soit le "dirigeant" du groupe qui, lui, devrait être dirigeant et puisse mettre à la disposition de celui-ci une armée et une force politico-diplomatique » (C15, §59, p. 172 [juin-juillet 1933]). Le paradigme est ici le rôle joué par le Piémont durant le Risorgimento. Mais l'État joue évidemment un rôle central dans d'autres types de révolution passive, comme en atteste le régime fasciste en Italie. Voir chapitre 8) II) 2).

136 « (…) l'État est conçu comme une chose à part, un absolu rationnel. Le problème peut être posé ainsi : étant donné que l'État est la forme concrète d'un monde productif et que les intellectuels sont l'élément social dont il tire le personnel gouvernemental, il appartient à l'intellectuel qui n'est pas fortement arrimé à un groupe économique puissant de présenter l'État comme un absolu. C'est ainsi que le rôle même des intellectuels est conçu comme absolu et prééminent, que leur existence et leur dignité historique sont rationalisées de manière abstraite. Ce motif est fondamental pour comprendre historiquement l'idéalisme moderne et il est lié au mode de formation des États modernes d'Europe continentale, en tant que "réaction-dépassement national" de la Révolution française qui, avec Napoléon, tendait à établir une hégémonie permanente » (C10 II §61, p. 158 [février 1933], texte A en Q1, §150, p. 133 [mai 1930]).

programme, comme elle le fut chez les libéraux italiens du Risorgimento, mais comme critère d'interprétation en l'absence d'autres éléments actifs de façon dominante »[137]. Dans cette mesure, « la conception reste dialectique, c'est-à-dire qu'elle suppose, et même postule comme nécessaire, une antithèse vigoureuse et qui mette en action de façon intransigeante toutes ses possibilités de développement »[138]. L'objectif de l'utilisation de la notion de révolution passive en tant qu'outil de périodisation et d'analyse de certaines séquences historiques consiste précisément à les penser comme des moments particuliers et circonscrits du processus historique, devant à terme être dépassés par une activation des antithèses subalternes et donner lieu à un « réveil » de la dialectique. Il s'agit notamment de lutter contre « le morphinisme politique qu'exhalent Croce et son historicisme »[139], en montrant que la continuité qui caractérise certaines époques historiques n'est que partielle et relative, que la lutte n'est pas définitivement « domestiquée ». Bien comprise, la notion de révolution passive repose sur le présupposé que « chaque membre de l'opposition dialectique doit chercher à être lui-même tout entier et jeter dans la lutte toutes ses ressources politiques et morales, et que c'est seulement ainsi qu'il y a un dépassement réel »[140]. Les erreurs théoriques de ceux pour qui la révolution passive est un programme (croyance en l'autonomie absolue des intellectuels et de l'État, conception erronée de la dialectique historique, etc.) ont en réalité un sens et une fonction politique, et sont

> l'expression pratique de la nécessité pour leur "thèse" de se développer tout entière, jusqu'à réussir à incorporer l'antithèse elle-même pour ne pas se laisser "dépasser", c'est-à-dire que, dans l'opposition dialectique, seule la thèse développe toutes ses possibilités de lutte jusqu'à s'accaparer les soi-disant représentants de l'antithèse : c'est précisément en cela que consiste la révolution passive ou la révolution-restauration.[141]

Les révolutions passives relèvent donc d'une dénaturation de la dialectique fondamentale du bloc historique, du fait de la subsomption de l'anti-thèse sous la thèse, et du déploiement unilatéral de cette dernière. Précisons cependant que l'on ne peut réduire les révolutions passives réelles (comme le Risorgimento) à ces formules abstraites, qui n'en décrivent que certains aspects, et qui ne prennent pas en compte de troisième terme, ou d'autres antagonismes[142]. Comme nous le verrons plus loin[143], on ne peut les réduire – du moins certaines d'entre elles – à des transformations superficielles du bloc historique, qui lui permettraient simplement de « durer » sans « faire époque »[144]. En outre, les révolutions passives doivent être comprises dans leur lien

137 C15, §62, p. 176 [juin-juillet 1933].
138 *Idem*.
139 *Idem*.
140 C15, §11, pp. 122-3 [mars-avril 1933].
141 *Ibid*., p. 123.
142 Alberto Burgio considère ainsi que les révolutions passives du XIXe siècle, parce qu'elles adviennent dans une « formation sociale féodale » et font intervenir une dialectique à trois termes (aristocratie, bourgeoisie, masses populaires), sont « progressistes » (BURGIO, Alberto, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Rome, DeriveApprodi, 2014, pp. 262-3).
143 Chapitre 6) II).
144 C'est par exemple la position de Peter Thomas : « dans toutes ses phases, la révolution passive est le temps de la

avec les révolutions « actives »[145], dont elles s'efforcent de gérer et d'intégrer le potentiel émancipateur dans le cadre de l'ordre existant et qui pour leur part font indéniablement époque[146].

3) Le « bloc historique » comme concept-charnière

Les deux dialectiques que nous avons décrites sont indissociables. S'en tenir à la première pour analyser un bloc historique en donnerait une image trop figée et unifiée, à certains égards proche du « tout complexe à dominante »[147] des althussériens[148]. Même si, comme nous l'avons dit, le bloc historique se définit par l'unité-distinction de ses éléments, il est intrinsèquement déterminé, dans sa constitution comme dans son devenir, par la lutte entre forces sociales opposées. En ce sens, il est tout autant structure que processus. Peter Thomas formule cette idée avec précision dans le passage suivant :

> Gramsci appelle « bloc historique » l'unité dialectique du contenu et de la forme – l'unité entre la structure économique et les superstructures et idéologies qui la ratifient –, c'est-à-dire le processus de « structuration » d'une formation sociale qui lui permet de perdurer telle qu'elle est et de maintenir l'état de choses établi. Un tel bloc historique n'est pas donné, ce n'est pas un élément permanent, acquis une fois pour toutes. Il est forgé activement et continuellement par « l'appareil hégémonique » d'une classe – les différentes institutions et pratiques par le moyen desquelles elle concrétise son projet hégémonique et continue à garantir sa direction sociale et politique, c'est-à-dire sa direction à la fois dans la société civile et au niveau de l'État. Par ailleurs, c'est en élaborant un appareil contre-hégémonique (terme qui n'est pas utilisé par Gramsci lui-même) qu'une autre classe ou alliance de classes peut contester et en définitive transformer un bloc historique donné en un autre.[149]

---

durée, par opposition à l'époque historique » (Thomas, Peter D., *The Gramscian moment. Philosophy : Hegemony and Marxism*, Leiden/Boston, Brill, 2009, p. 152).

145 Notons que Gramsci lui-même n'emploie pas le terme.

146 Gramsci établit un parallèle entre la situation de l'Europe après la chute de Napoléon et après la Première Guerre mondiale, et écrit qu'« il semble (…) que le trait le plus important à étudier soit celui de la "révolution passive" » (C15, §59, p. 173 [juin-juillet 1933]). Il considère que « la guerre de 1914-1918 représente une fracture historique, au sens que toute une série de questions qui s'accumulaient de façon moléculaire avant 1914 se sont additionnées, en modifiant la structure générale du processus précédent », et que cette « fracture » est intrinsèquement liée « au fait qu'une nouvelle force sociale s'est constituée, qu'elle a un poids qui n'est plus négligeable », faisant naturellement référence au prolétariat, aux organisations communistes, et à leurs luttes (*Idem.*). Sans que la révolution d'Octobre soit mentionnée ici, la référence est claire, et elle est explicite dans d'autres passages. Ainsi, Gramsci pose les questions rhétoriques suivantes : « l'Italie aurait-elle avec l'URSS la même relation qu'avait l'Allemange (et l'Europe) de Kant-Hegel avec la France de Robespierre-Napoléon ? » (C10 Sommaire, p. 17 [mi-avril – mi-mai 1932]). Le parallèle entre les deux situations se retrouve également dans le passage suivant, même s'il traite de « guerre de position » et non de « révolution passive » : « L'Europe a connu de 1789 à 1870 une guerre de mouvement (politique) avec la Révolution française et de 1815 à 1870 une longue guerre de position ; à l'époque actuelle, la guerre de mouvement s'est déroulée politiquement de mars 1917 à mars 1921 et elle est suivie par une guerre de position dont le représentant, non seulement pratique (pour l'Italie), mais idéologique, pour l'Europe, est le fascisme » (C10 I §9, p. 35 [mi-avril – mi-mai 1932]). Les dates données par Gramsci, mars 1917 et mars 1921 virgule font ici explicitement référence à la révolution russe et à la guerre civile qui l'a suivie. Voir chapitre 8) II) 1).

147 Voir chapitre 4) I) 2).

148 Peter Thomas remarque à ce propos que « c'est peut-être le modèle structuraliste du premier Althusser attaché aux interrelations entre les pratiques sociales qui est le plus proche de reproduire les présuppositions crociennes au sein du marxisme » (Thomas, Peter D., *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, p. 265).

149 Thomas, Peter D., « Modernity as "passive revolution" : Gramsci and the Fundamental Concepts of Historical

Ni entité substantielle donnée, ni structure figée, un bloc historique est un ensemble complexe de rapports, de pratiques et de processus, doté d'une stabilité et d'une unité qui ne sont que relatives. Il s'agit à nos yeux de l'un de ces « termes » ou « concepts-charnière » (*junction term*, *junction-concept*) qui, pour E.P. Thompson, « sont à la jonction de deux disciplines académiques (comme le "besoin" en économie, qu'on peut voir comme une "norme" en anthropologie) ou qui relèvent à la fois de la structure et du processus (comme la "classe" ou le "mode de production", qui se situeront toujours à la frontière des deux) »[150]. La notion de bloc historique est à cet égard comparable à celle de mode de production qui, défini en premier lieu en termes structurels, « réapparaît sous la forme d'une pression déterminante à l'intérieur d'un processus historique complexe »[151], ou à celle de classe, « qu'on peut considérer soit comme l'élément du mode de production, soit comme le produit imprévisible du déroulement historique »[152].

Reprenons maintenant l'une des notes déjà évoquée dans ce chapitre[153] :

> Une initiative politique appropriée est toujours nécessaire pour libérer la poussée économique des entraves de la politique traditionnelle, c'est-à-dire pour modifier la direction politique de certaines forces qu'il est nécessaire d'absorber afin de réaliser un nouveau bloc historico-économique[154], homogène et sans contradictions internes.[155]

La réalisation d'un nouveau bloc historique apparaît comme indissociablement liée à la modification du rapport entre forces socio-politiques fondamentales. Les deux phénomènes sont parfaitement *réversibles*, si bien que l'on peut aller jusqu'à considérer qu'il s'agit de la même réalité vue selon deux perspectives différentes. Cela pourrait expliquer le flou terminologique qui entoure cette note et le texte A dont elle est issue – flou qui se rattache à la polysémie du terme « bloc » que nous avons examinée en I)1)a) – puisque dans la première formulation de ces réflexions Gramsci utilisait la formule « bloc social économico-politique »[156]. Quoi qu'il en soit,

Materialism », *Journal of the Canadian Historical Association*, vol. 17, n° 2, 2006, p. 68.

150 THOMPSON, Edward P., *Misère de la théorie. Contre Althusser et le marxisme anti-humaniste* [1978], Paris, L'Échappée, 2015, p. 213.

151 *Ibid.*, p. 304.

152 *Idem.*

153 Voir *supra,* note 8.

154 La traduction française rendait l'italien « *blocco storico-economico* » par « bloc historique économico-politique ». Nous l'avons modifiée afin de rester le plus proche du texte.

155 C13, §23, pp. 408-9 [novembre 1933]. D'après Giuseppe Vacca (*Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Turin, Einaudi, 2017, p. 143) ces affirmations de Gramsci font référence à la situation soviétique, et seraient porteuses d'une critique implicite du régime stalinien, et de sa brutalité envers la paysannerie, qui s'oppose à toute politique d'alliance hégémonique du prolétariat avec elle. Une telle hypothèse renforce notre interprétation : le bloc historique homogène et sans contradiction qu'une telle politique permettrait de réaliser correspond au communisme lui-même. Vacca soutient également que les réflexions sur le bloc historique, et plus généralement ses élaborations prenant pour point de départ les écrits de Croce, ont pu constituer un code permettant à Gramsci, par le biais des lettres à Tania, de communiquer ses analyses et positions politiques aux membres du PCI en exil et du Komintern – ce qui n'en annule pas la portée théorique plus large (voir VACCA, Giuseppe, *Vita e pensiero di Gramsci*, Turin, Einaudi, 2012 Chapitre 13 « Il codice Croce », pp. 201-221).

156 « Il y a, au sein de certains blocs sociaux économico-politiques, une lutte entre les exigences de la position économique de masse et la fortune politique des dirigeants traditionnels et (…) une intervention politique spécifique, étrangère au bloc, est "nécessaire" pour libérer la poussée économique de l'entrave politique et remplacer la direction traditionnelle par une nouvelle direction, conforme au contenu économique qui s'est développé dans une phase plus progressiste » (C9, §40, p. 40 [juin 1932]).

les lectures du processus historique à partir du concept de bloc historique et de celui de classe sont parfaitement traduisibles l'une en l'autre. La notion de bloc historique rend caduque l'opposition entre une histoire des structures objectives et une histoire des sujets collectifs, distinction simplement « didactique »[157].

La dialectique complexe du bloc historique implique de considérer la base économique simplement comme l'un de ses éléments distincts, et l'un des critères de définition des forces socio-politiques en lutte. Elle n'en possède pas moins un statut spécifique : elle est le « point de référence et d'impulsion dialectique des superstructures »[158], et c'est en définitive en elle que s'ancrent les forces en question. Il convient d'analyser cette spécificité pour elle-même.

III) Bloc historique et lois économiques

Les conceptions économiques de Gramsci sont étroitement liées à sa critique de l'économisme[159], dans la quelle se retrouvent les positions de Gramsci relatives à la question fondamentale des « lois de l'histoire »[160]. À ses yeux, il n'existe pas de lois invariantes régissant l'ensemble du processus historique, une « loi » étant toujours indexée sur une époque déterminée. Il n'y a de « loi », décrivant une régularité, que rapportée à un type de bloc historique. Comme l'écrit Esteve Morera, les lois « *émergent* de l'activité des hommes et des femmes et dépendent, par-dessus tout, des rapports sociaux qui structurent la société »[161]. L'économie véritable, « intégrale »[162], concrète et non spéculative, sera donc conditionnée par la conception de l'histoire, et par une certaine pratique de la périodisation, ses énoncés n'étant valides que pour des séquences temporelles déterminées.

157 « (…) il faut noter la nécessité de poser avec exactitude le problème que quelques tendances de l'historiographie appellent celui des rapports entre les conditions objectives et les conditions subjectives de l'événement. Il semble évident que les conditions dites subjectives ne peuvent jamais être absentes quand les conditions objectives existent, dans la mesure où il s'agit d'une simple distinction de caractère didactique : c'est donc sur la mesure des forces subjectives et leur intensité que peut porter la discussion, et donc sur le rapport dialectique entre les forces subjectives opposées » (C15, §25, p. 135 [mai 1933]).

158 C10 II §41x, p. 116, texte A en Q4, §56, p. 503 [mai 1930].

159 Pour une présentation synthétique des réflexions gramsciennes sur l'économie, voir Krätke, Michael, « Antonio Gramsci's Contribution to a Critical Economics », *Historical Materialism*, n° 19.3, 2011, pp. 63-105 ; et Lunghini, Giorgio, « Gramsci critico dell'economia politica », Introduction à Gramsci, Antonio, *Scritti di economia politica*, Turin, Bollati Boringhieri, 1994, pp. vii-xxxii.

160 Gramsci n'emploie cette expression qu'à quatre reprises (Q4, §25, p. 444 [mai-août 1930], réécrit en C11, §30, p. 241 [juillet-août 1932] ; Q4, §33, p. 452 [septembre-novembre 1930], réécrit en C11, §67, p. 299 [août-décembre 1932]), et il ne la reprend naturellement jamais à son compte.

161 Morera, Esteve, *Gramsci's Historicism*, *op. cit.*, p. 102. Nous soulignons.

162 Nous empruntons cette expression à Michael Krätke, qui prône une refondation de la discipline économique, à partir des intuitions de Gramsci (Krätke, Michael, « Antonio Gramsci's Contribution to a Critical Economics », *art. cit.*, p. 101).

1) Le « marché déterminé » comme moment du bloc historique

Gramsci émet l'hypothèse selon laquelle Ricardo aurait profondément inspiré Marx non seulement par ses analyses économiques, mais aussi par ses positions philosophiques et épistémologiques : il aurait mis en évidence l'historicité des « lois » économiques, avec la méthode du « posé que »[163]. Cette dernière consiste à prendre acte du fait que les propositions énoncées dépendent de présuppositions qui ne sont pas purement abstraites, comme dans certaines versions de l'économie néo-classique ou « pure »[164], où l'on peut présupposer indifféremment une multiplicité de « paniers de biens » ou de « structures des préférences » pour les agents économiques étudiés. Pour Gramsci, les présuppositions d'une science économique historiciste et concrète sont des conditions socio-historiques déterminées. Dans le cas de l'économie classique, et en particulier chez Ricardo, c'est au « marché déterminé » que le « posé » ou « supposé que » renvoie[165]. Nous savions déjà que la notion de marché déterminé est une mise en œuvre de la pratique gramscienne de l'abstraction déterminée[166]. Nous pouvons maintenant ajouter qu'elle permet de préciser la conception du processus historique, sachant que ces deux aspects sont naturellement liés – la conception du processus historique et de ses articulations permettant de fonder l'usage des abstractions, qui en enrichissent la compréhension. Gramsci considère que le « marché déterminé » est un « rapport déterminé des forces sociales dans une structure déterminée de l'appareil de production »[167], et que ce rapport est « garanti (c'est-à-dire rendu permanent) par une superstructure politique, juridique et morale déterminée »[168]. La logique économique est donc conditionnée d'une part par les capacités productives d'une société et la distribution de ses forces productives, et d'autre part par les différentes sphères superstructurelles. Si ces autres éléments restent stables, il est possible d'étudier les « forces décisives et permanentes

163 « La méthode du "posé que", de la prémisse qui donne certaines conséquences, semble devoir être identifiée comme l'un des points de départ (des stimuli intellectuels) des expériences philosophiques des fondateurs de la philosophie de la *praxis* » (C11, §52, p. 275 [août-décembre 1932], texte A en C8, §128, p. 331 [avril 1932]). Jean-Pierre Potier donne une explication convaincante de l'attribution à Ricardo de cette méthode. Gramsci ne connaissait pas de première main l'œuvre de l'économiste anglais, et il aurait surinterprété une remarque faite par Charles Gide dans son *Histoire des doctrines économiques depuis les Physiocrates jusqu'à nos jours*, écrite avec Charles Rist (Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1926) : « Gide fait allusion à la méthode hypothétique, mais indique que les "supposons que", d'usage très fréquent, "rendent la lecture très fatigante" » (Potier, Jean-Pierre, *Lectures italiennes de Marx. Les Conflits d'interprétation chez les économistes et les philosophes, 1883-1983*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, pp. 222-3). Par ailleurs, Piero Sraffa, qui préparait une édition intégrale des écrits de Ricardo et à qui Gramsci avait fait part de ses réflexions par l'intermédiaire de Tatiana Schucht (Lettre à Tania du 30 mai 1932, in LP, pp. 429-430), ne partageait pas l'enthousiasme de Gramsci envers les conceptions philosophiques et épistémologiques de Ricardo. À ses yeux, ce dernier était toujours resté un « agent de change de médiocre culture », sans conception philosophique et épistémologique originale (Lettre à Tania pour Gramsci du 21 juin 1932, in Sraffa, Piero, *Lettere a Tania per Gramsci*, Editori Riuniti, Rome, 1991, p. 74).

164 « Pour certains, l'économie pure est seulement celle qui est hypothétique, qui fait partir ses démonstrations d'un "si on suppose que" ; l'économie pure est aussi celle qui rend abstraits ou qui généralise tous les problèmes économiques historiquement posés » (C10 II §32, p. 81 [juin-août 1932]).

165 C8, §126, p. 385.

166 Voir chapitre 4) III) 7).

167 C11, §52, p. 273 [août-décembre 1932], texte A en C8, §128, p. 330 [avril 1932].

168 *Idem*.

et leur automatisme spontané » qui définissent le marché déterminé[169]. La théorie de la valeur-travail de Ricardo, tout comme plus tard celle de Marx, n'est ainsi valide que sous une double condition : qu'il existe une classe dominante « organisée dans l'État, une classe dont le Trade-Union soit le parlement »[170] ; que « les salariés ne puissent pas se grouper et faire valoir la force que la collectivité conférait à chaque individu »[171].

Il faut donc savoir prendre acte des transformations qui affectent un marché déterminé, comme par exemple « les changements que les Trade-Unions ont apportés dans la situation de force qui existe dans la société civile, bien que l'État n'ait pas changé de nature »[172]. Il est encore plus important de savoir diagnostiquer la crise[173] d'un marché déterminé puis de son remplacement par un autre qualitativement différent. L'économie critique, d'après Gramsci, « analyse de façon réaliste les rapports des forces qui déterminent le marché, elle en approfondit les contradictions, elle en évalue les modifications possibles liées à l'apparition de nouveaux éléments et à leur renforcement »[174]. L'économiste classique Luigi Einaudi, dans son débat avec le théoricien fasciste Ugo Spirito, constitue à cet égard un contre-exemple paradigmatique, vu qu'il « ne se rend même pas compte que le "marché" a changé, que les "supposé que" ne sont plus les mêmes" »[175], entre l'économie capitaliste libérale du XIXe siècle et l'économie de son temps. Gramsci relève dans la suite de cette note trois différences fondamentales entre les « marchés déterminés » de ces deux époques : plus grande internationalisation ; complexification croissante ; production de masse. On ne peut saisir l'ampleur de la crise que si l'on prend en compte ces caractéristiques, et en premier lieu la crise des productions de masse. C'est précisément ce que ne parvient pas à faire Einaudi[176]. À l'inverse, si l'on parvient à comprendre adéquatement ces transformations et à prendre la mesure de la crise, on pourra formuler clairement, et non plus d'une manière utopique comme Spirito, la solution pour la résoudre : une « économie selon un plan », que seul le socialisme peut pleinement réaliser.

Le marché déterminé et les « automatismes » économiques reposent non seulement sur un certain niveau de développement des forces productives et un certain type de pouvoir et d'appareil d'État, mais aussi sur un « climat éthico-politique[177] », c'est-à-dire sur une certaine

169 *Idem*.

170 C10 II §41vi, p. 111 [août-décembre 1932], texte A en C7, §42, p. 206 [novembre 1931].

171 *Idem*.

172 *Idem*.

173 « On se trouve en présence de la crise organique » lorsque sont modifiés « même les éléments [relativement] constants » qui caractérisent la structure d'une société qui constitue le fondement d'un marché déterminé (C8, §216, p. 385 [mars 1932]).

174 C11, §52, p. 274 [août-décembre 1932], texte A en C8, §128, p. 331 [avril 1932].

175 C8, §216, p. 386 [avril 1932].

176 On peut dire qu'il n'a pas compris la « grande transformation » du capitaliste occidental, qui a eu lieu surtout après la première guerre mondiale (Maccabelli, Terenzio, « La "grande trasformazione" : i rapporti tra Stato ed economia nei *Quaderni del carcere* », *Foedus. Culture Economie e Territori*, n°20, 2008, pp. 32-60).

177 Sur la notion d'« éthico-politique », voir *infra*, IV) 1).

conformité culturelle et idéologique :

> À tout moment il existe un libre choix qui se produit selon certaines lignes directrices identiques pour une grande masse d'individus ou de volontés isolées, dans la mesure où ces volontés sont devenues homogènes dans un climat éthico-politique donné. Cela ne veut pas dire que tout le monde agit de manière identique : au contraire les choix individuels sont multiples mais la partie homogène l'emporte et « dicte sa loi ».[178]

Dans la mesure où ces différentes actions ont en commun certaines motivations, et sont effectuées dans des conditions similaires, les différences entre les actions individuelles vont s'annuler et au niveau agrégé ne vont subsister que l'automatisme et la « loi ». On peut donc reprendre l'expression de Morera, et dire que les lois économique et l'automatisme « émergent » de la multiplicité des actions individuelles[179]. Ces actions ne relèvent évidemment pas de choix individuels purement libres, mais sont des *praxis* incarnées, sur lesquelles s'exercent différentes contraintes et influences, notamment celles des éléments politique et idéologique, qui poussent les individus à adopter certains comportements économiques supposément rationnels. Ces éléments eux-mêmes doivent, tout comme les régularités économiques, être conçus comme des effets émergents, faisant fond sur l'immanence du champ d'interaction et de lutte des *praxis*. Telle est la raison pour laquelle Gramsci affirme que Ricardo est l'un des précurseurs de *l'immanentisme* marxiste[180]. La méthode du « posé que » réfute l'existence de lois universelles et inconditionnées qui transcenderaient le cours de l'histoire, tout en ouvrant la possibilité de penser une transcendance relative, dans la mesure où, de la reconfiguration perpétuelle des rapports sociaux et des luttes entre forces socio-politiques, émergent bel et bien des totalités dotées d'une stabilité provisoire et manifestant certaines régularités et automatismes, qu'il est possible déterminer pour une séquence temporelle circonscrite.

178 C10 II §8, p. 52 [seconde moitié de mai 1932]. Le raisonnement présenté ici par Gramsci est très proche de celui d'Engels dans sa lettre à Joseph Bloch du 21 septembre 1890 : « L'histoire se fait de telle façon que le résultat final est toujours issu d'une foule de volontés individuelles, dont chacune à son tour est faite telle qu'elle est par une foule de conditions particulières d'existence ; il y a donc là d'innombrables forces qui se contrecarrent mutuellement, un groupe infini de parallélogrammes de forces, d'où ressort une résultante – l'événement historique – qui peut être regardée elle-même, à son tour, comme le produit d'une force agissant comme un tout, *sans conscience* et sans volonté » (*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, *op. cit.*, p. 155). Une différence essentielle sépare cependant ces deux textes : alors que chez Engels c'est le facteur économique qui l'emporte à travers la prolifération des actes individuel, c'est ici le « climat éthico-politique ». Il ne s'agit pas pour Gramsci de contredire la thèse d'Engels, mais de lui ajouter une médiation : il est clair que les circonstances économiques constituent un motif fondamental pour les différentes activités individuelles ; mais l'action individuelle et collective obéit également à des motifs qui ne relèvent pas directement des intérêts économiques, et que l'on peut donc qualifier d'« éthico-politiques » ; ces derniers n'en restent pas moins liés dialectiquement à la structure et aux conflits qui la régissent ; la résultante consistera en un certain nombre d'automatismes et en un comportement économique relativement standardisé.

179 Voir *supra*, note 160.

180 C11, §52, p. 275 [août-décembre 1932].

2) La spécificité économique du bloc historique capitaliste

Le maintien d'un type de bloc historique et de ses rapports constituants ne semble cependant pas être la seule condition de possibilité pour l'établissement de lois économiques. Ainsi,

> il y a eu une période où il ne pouvait y avoir de "science", non seulement parce que les savants faisaient défaut, mais parce que manquaient également certaines prémisses, qui confèrent cette sorte de « régularité » ou cette sorte d'« automatisme », dont l'étude est précisément à l'origine de la recherche scientifique. Mais la régularité ou l'automatisme peuvent être d'un genre différent aux diverses époques et cela créera divers types de « sciences ».[181]

Même si l'on peut imaginer des théories analogues à la science économique moderne pour les autres époques, et entreprendre sous cet angle une étude économique des blocs historiques pré-capitalistes,

> ce n'est pas par hasard que la science économique est née à l'époque moderne, lorsque la diffusion du système capitaliste a répandu un type d'homme économique relativement homogène[182], créant ainsi les conditions réelles qui ont fait qu'une abstraction scientifique devenait relativement moins arbitraire et moins vide de sens qu'auparavant.[183]

Quelques pages auparavant, Gramsci formulait cette idée de « diffusion du système capitaliste », en disant que la naissance de la science économique était liée « au développement de la bourgeoisie en tant que classe "concrètement mondiale" et donc à la formation d'un marché mondial suffisamment dense pour qu'on puisse isoler et étudier des lois de régularités nécessaires »[184]. Les échanges internationaux et la création d'un marché mondial sont des caractéristiques intrinsèques du capitalisme et de la classe bourgeoise. Or cette extension internationale n'est pas un phénomène uniquement économique, mais engage différentes dimensions de l'activité historique de la classe bourgeoisie : politique, culturel, religieux, etc. Cela signifie qu'un bloc historique bourgeois ne peut être pensé adéquatement qu'à l'échelle internationale, voire mondiale, alors même que certains des éléments qui en sont constitutifs (l'État, la langue, la culture, etc.) sont nationaux. La tension entre l'internationalisation de ce « distinct » qu'est l'économie, et la « territorialisation » persistante du bloc historique s'avère être l'une des contradictions fondamentales des blocs historiques bourgeois, qui s'intensifie encore plus au XXe siècle[185].

Quoi qu'il en soit, le caractère international de l'économie capitaliste renforce son

181 C10 II §57, p. 148 [février 1933].

182 Autrement dit, comme Gramsci l'écrit ailleurs, un « *homo œconomicus* ».

183 C10 II §37, p. 87 [juin-août 1932].

184 C10 II § 9, p. 53 [seconde moitié de mai 1932].

185 Gramsci écrit que l'« une des contradictions fondamentales [de la société actuelle] est celle-ci : alors que la vie économique a comme prémisse nécessaire l'internationalisme ou mieux le cosmopolitisme, la vie de l'État s'est développée dans le sens du "nationalisme", du "se suffire à soi-même", etc. » (C15, §5, p. 112 [février 1933]). Cette contradiction est avant tout censée rendre compte de la crise de 1929 et de ses suites, notamment en Italie. Mais elle possède une portée explicative plus large, et renvoie à une caractéristique générale des économies et des États capitalistes.

indépendance relative par rapport aux interventions conscientes et organisées, notamment de la part des États. Elle rend donc possible « une certaine mesure de "prévisibilité" et de certitude pour l'avenir des initiatives individuelles »[186] qui se soumettent aux automatismes économiques. Il en va de même, plus généralement, de la séparation relative de l'économie et de la politique[187], dont l'internationalisation du capital n'est en un sens que la traduction en termes géographique.

La question du domaine de validité des concepts d'automatisme, de marché déterminé, d'homo œconomicus, ainsi que de la science économique dans son ensemble, ne trouve pas de résolution définitive dans les *Cahiers de prison*. Ces concepts sont particulièrement adaptés à l'économie moderne capitaliste[188]. De surcroît, utiliser pour appréhender une économie intégralement planifiée une notion comme celle de « marché déterminé » – malgré la signification idiosyncrasique que lui donne Gramsci – semblerait maladroit : le terme semblerait être en contradiction avec son objet ; et, surtout, les « automatismes » qui entrent dans la définition du concept seraient vraisemblablement remis en cause par « l'élément "perturbateur" » qu'est la « volonté collective »[189] organisée par et dans les institutions de planification[190]. Pour autant,

186 C11, §52, p. 273 [août-décembre 1932].

187 Terenzio Maccabelli cherche à montrer qu'au fil de la rédaction des *Cahiers de prison*, Gramsci atténue progressivement la séparation de l'économie et de l'État, qu'il considérait comme un élément constituant du capitalisme dans ses textes de jeunesse (*La grande trasformazione*, *art. cit., passim*). Cette évolution aurait une double signification : elle traduirait la prise en compte de la « grande transformation » qui a affecté, après la Première Guerre mondiale, le fonctionnement du capitalisme et le rôle économique de l'État, notamment dans l'Italie fasciste et aux États-Unis fordistes ; elle correspondrait également à une redéfinition conceptuelle de la nature de l'État capitaliste en général. Malgré son intérêt, le diagnostic de Maccabelli nous semble forcé. Gramsci n'a à nos yeux jamais considéré que les évolutions du capitalisme tendaient à supprimer la séparation relative entre économie et politique. Tout au plus indiquaient-elles indiquaient une exigence qu'elles étaient incapables de satisfaire : la planification rationnelle complète de la production. La centralité de la tension entre la dimension internationale de l'économie capitaliste et le protectionnisme montre précisément la persistance de cette séparation entre économie et politique. Du reste, nous pouvons considérer que même une intervention massive de l'État et la mise en place de nombreux éléments de planification n'impliquent pas l'abolition de la séparation entre économie et politique : elle reste en place tant que l'action étatique continue d'obéir à une logique similaire à celle d'une économie capitaliste standard, et que cette action reste au service des mêmes groupes sociaux. Les *Cahiers de prison* contiennent certes peu de développement sur le « capitalisme d'État », mais on y trouve cependant la caractérisation suivante (élaborée à l'occasion d'une réflexion sur le fascisme) : « Il s'agit d'un savant mode d'exploitation capitaliste dans les nouvelles conditions qui rendent impossible la politique économique libérale (du moins dans toute son action et son extension) » (C7, §91, p. 233 [décembre 1931]). Sur le capitalisme, et en particulier le capitalisme d'État, durant la période fasciste, voir Sbarberi, Franco, « Crisi del capitalismo e stato fascista nei *Quaderni del carcere* di Gramsci », *Italia contemporanea*, n° 128, juillet-septembre 1977, pp. 3-34.

188 Michael Krätke met l'accent sur cet aspect. Pour lui, le « marché déterminé » désigne « un marché qui est devenu suffisamment étendu, suffisamment dense et régulier, un marché qui a rendu "automatiques" les rapports d'échange et les actes de commerce (…). Seul un tel marché – le marché dans le "milieu historique de l'économie capitaliste" peut être étudié comme un phénomène particulier », c'est-à-dire indépendamment de la politique (Krätke, Michael, « Antonio Gramsci's Contribution to a Critical Economics », *art. cit.*, p. 83). Il nous semble que les réflexions des *Cahiers de prison* sont moins univoques à cet égard, et laissent ouverte la possibilité d'un certain usage de ces notions pour des époques historiques où le capitalisme n'est pas dominant.

189 C10 II §57, p. 148 [février 1933].

190 « Si l'on réfléchit bien la revendication même d'une économie selon un plan, ou économie dirigée, est destinée à faire pièce à la loi statistique entendue mécaniquement, c'est-à-dire produite par l'accumulation contingente d'actes arbitraires individuels, même si cette économie devra se fonder sur la statistique, ce qui ne signifie pas la même chose : en réalité la conscience humaine se substitue à la "spontanéité" naturaliste » (C11, §25, p. 227 [juillet-août 1932]).

Gramsci laisse entendre qu'il est possible d'utiliser des notions du type « marché déterminé » ou « homo œconomicus » pour d'autres ensembles socio-historiques[191], et même d'étudier « scientifiquement »[192] ces derniers d'un point de vue économique. Disons donc que la science et les abstractions économiques portent par excellence sur bloc historique capitaliste, et ont été forgées à son contact ; cela signifie que si leur utilisation dans d'autres cas est possible, elle reposera sur une analogie entre blocs historiques capitalistes et non capitalistes, devant être appréciée *cum grano salis*[193]. Nous pourrions parler d'une science et de concepts « d'actualité » pour souligner leur affinité – non exclusive – avec le présent capitaliste.

L'économie est, comme les autres éléments du tout social, un « distinct ». Mais ces distincts ne sont pas des moments éternels de l'Esprit. Ils sont une partie d'un ensemble de rapports sociaux en reconfiguration perpétuelle : la modalité des distinctions, les frontières entre les distincts, et les régularités propres qui caractérisent chacun d'eux sont tributaires du processus dialectique. Voilà pourquoi les lois, les concepts et la science économique sont intrinsèquement historiques, et pourquoi une périodisation pertinente est nécessaire pour en fonder la validité.

IV) Le concept de bloc historique comme instrument de périodisation

Il nous semble que le bloc historique, telle que nous l'avons déployée jusqu'à maintenant dans ce chapitre, rend possible une périodisation qui échappe aux écueils symétriques qui consistent à conceptualiser les époques en des termes soit exclusivement économiques – modes de production, stades du capitalisme, etc. – soit exclusivement superstructurels – régimes politiques ou conceptions du monde en vigueur. Commençons par examiner ce dernier écueil.

1) Histoire éthico-politique et histoire intégrale

Nous avons vu au premier chapitre que le « continuisme absolu » de Croce sapait toute conception adéquate des époques historiques. Le philosophe napolitain en prit vraisemblablement conscience. Ses ouvrages proprement historiques, qui s'attachent à dégager les traits fondamentaux de séquences temporelles données, sont liés à une importante modification de sa première philosophie de l'Esprit et de l'histoire[194]. Gramsci lui-même reconnaît cette

191 « L'"homo œconomicus" est l'abstraction de l'activité économique d'une forme de société donnée, c'est-à-dire d'une structure économique donnée. Chaque forme sociale a son "homo œconomicus", sa propre activité économique » (C10 II §15, p. 58 [juin 1932]).

192 « La régularité ou l'automatisme peuvent être d'un genre différent aux diverses époques et cela créera divers types de "sciences" » (C10 II §57, p. 148 [février 1933]).

193 Voir chapitre 4) IV) 6).

194 Voir une périodisation de l'œuvre de Croce, voir note 91 du chapitre 1. Les premiers éléments de cette

modification, mais il la considère comme insuffisante parce qu'elle reste inscrite dans la ligne de sa pensée (révisionniste) antérieure[195].

Pour (le second) Croce, l'« histoire éthico-politique » (ou « histoire morale ») est dotée, parmi les différentes histoires « spéciales » que l'on peut différencier en fonction de leurs objets (arts, activités scientifiques et philosophiques, activités économiques, etc.), d'un statut particulier ; elle constitue « l'histoire par excellence »[196], une « histoire qui est vraiment *l'histoire* »[197]. Il s'agit de l'histoire de la vie morale et civile, celle des idéaux éthiques à visée universelle et sources d'effets pratiques décisifs pour les sociétés humaines. C'est à partir de la compétition et de la succession de tels idéaux – comme le christianisme ou le libéralisme – que l'historien-philosophe est censé saisir conceptuellement l'histoire humaine. L'histoire éthico-politique peut être qualifiée d'« histoire intégrale »[198] car les autres activités humaines, bien que chacune conserve son autonomie et relève de sa logique propre, sont « impliquées » par l'activité éthico-politique : elles en sont à la fois les conditions, les instruments et la matière. Un certain idéal de vie collective peut présupposer, utiliser et informer l'exercice du pouvoir, les négociations diplomatiques, la pratique militaire, les différentes activités économiques, etc. L'histoire « économico-politique » (qui porte sur ces aspects de la vie humaine marqués du sceau de la particularité) est donc à la fois distincte de l'histoire éthico-politique (qui tend vers l'universalité), subordonnée à elle et indissociable d'elle.

La rupture avec la première philosophie de Croce est notable : la distinction pertinente n'est plus tracée ici entre la morale et la politique, mais traverse la politique elle-même. Pour un marxiste, ces amendements peuvent sembler être un progrès : le moment le plus haut de la spiritualité humaine n'est plus une excellence morale dont on pouvait envisager qu'elle soit portée par un individu isolé, mais plutôt une conception du monde inévitablement en prise sur une vie et une activité collectives ; réciproquement, la politique n'est plus rabattue sans reste sur le particulier, mais se voit au contraire élevée, pour partie, à la dignité de l'idéal. Cela a amené Croce

---

modification apparaissent vers 1910, mais c'est dans les années 1920 qu'elle s'affirme véritablement.

195 « Croce a poussé encore plus loin son activité révisionniste, surtout pendant la guerre et particulièrement après 1917. La nouvelle série d'essais sur la théorie de l'histoire commence après 1910 avec le mémoire *Cronache, storie e false storie* et va jusqu'aux derniers chapitres de la *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, aux essais sur la science politique et à ses dernières manifestations littéraires, parmi lesquelles la *Storia dell'Europa* » (Lettre à Tania du 18 avril 1932, in LP, p. 417).

196 Croce, Benedetto, « Storia economico-politica e storia etico-politica », *La Critica*, Vol. 22, 1924, p. 334. Gramsci fait explicitement référence à ce texte, réédité dans l'édition d'*Etica e politica* (Bari, Laterza, 1931) utilisée par Gramsci en prison : « Croce lui-même (dans son livre *Etica e politia*) signale ces diverses phases, une phase de violence, de misère, de lutte acharnée dont on ne peut faire l'histoire éthico-politique (au sens restreint) et une phase d'expression culturelle qui serait l'histoire "véritable" » (C10 II §41x, p. 116 [août-décembre 1932]).

197 « L'histoire parmi les histoires : l'histoire éthico-politique », in Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie* [1915], Genève, Droz, 1968.

198 Ibid., p. 338. Domenico Conte considère que Croce utilise l'expression « histoire intégrale » comme synonyme d'« histoire éthico-politique » pour « se distinguer de perspectives historiographiques exclusivement politiques ou exclusivement économiques » (Conte, Domenico, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Naples, Il Mulino, 2005, p. 38). Gramsci lui emprunte vraisemblablement cette expression.

à une nouvelle conception de la politique et de la nature de l'État, en vertu de laquelle il convient de ne pas

> comprendre l'éthique d'une manière trop stricte, comme État, et de ne pas détacher l'État de la vie morale et politique, prise dans toute sa complexité et sa variété, étant donné qu'elle embrasse à la fois ce que l'on appelle juridiquement « État » et ce que l'on appelle « Église », ce que l'on conçoit comme État et ce que l'on conçoit comme société.[199]

L'histoire en question doit porter sur les idéaux eux-mêmes, et non sur leurs « porteurs » particuliers, qu'il s'agisse de l'État lui-même, d'autres organisations ou associations, ou de courants culturels et spirituels plus diffus encore. Il s'agit donc d'écrire une histoire des « religions », si par ce terme on désigne toute « conception de la réalité » accompagnée « d'une éthique correspondante »[200], apte à constituer une base pour l'action et la vie morale[201].

Quel type de périodisation est impliqué par cette compréhension de la pratique historiographique ? On peut envisager de distinguer les époques en mettant en œuvre deux critères : le type d'idéal éthico-politique qui les caractérise ; l'intensité et la stabilité de cet idéal. Le premier critère est cependant difficile à utiliser car il semble qu'aux yeux de Croce il n'existe en définitive qu'un seul véritable idéal, la liberté ou l'activité humaine se réalisant dans l'histoire : un idéal moral qui nierait l'activité ou la liberté humaine, c'est-à-dire la capacité à forger et à poursuivre des idéaux, serait en effet en contradiction avec lui-même, tout comme une spiritualité ou moralité qui nierait la propriété fondamentale de l'Esprit humain (son autonomie absolue et sa capacité à dépasser tout élément qui lui serait transcendant). L'histoire crocienne tend donc à se confondre avec celle de la « religion de la liberté »[202], du *libéralisme* (l'affirmation de l'auto-activité libre des personnes humaines[203], individuelles ou collectives[204]), ou encore de l'*historicisme* (la

199 *Idem*. L'histoire éthico-politique doit à ses yeux prendre pour objet non seulement l'État, mais également ce qui, étant hors de l'État, coopère avec lui, cherche à le modifier, à le renverser ou à s'y substituer. Par conséquent, il lui faut étudier les « institutions morales » au sens large, y compris les institutions religieuses, les sectes révolutionnaires, les sentiments, les coutumes ou les mythes ayant des enjeux pratiques. Cet élargissement crocien de la notion de politique a exercé une profonde influence sur les réflexions des *Cahiers de prison*, et sur les notions d'hégémonie et d'État intégral.

200 Croce, Benedetto, *Histoire de l'Europe au XIXe siècle*, Paris, Folio, 1994, p. 57.

201 Cette notion crocienne de « religion » est une source importante pour comprendre l'élaboration de la notion d'idéologie chez Gramsci. On lit par exemple sous la plume de ce dernier que « la position de Croce à l'égard de la religion est l'un des points les plus importants à analyser pour comprendre la signification historique du crocisme dans l'histoire de la culture italienne. Pour Croce (…) toute philosophie, ou plutôt toute conception du monde, est une religion dans la mesure où elle est devenue une "foi" : en tant, autrement dit, qu'on ne la considère plus comme une activité théorique (création d'une nouvelle pensée) mais comme un stimulant à l'action (activité éthico-politique concrète, de création d'une nouvelle histoire) » (C10 I §5, pp. 24-5 [mai-avril – mi-mai 1932]).

202 Il s'agit du titre du chapitre I de l'*Histoire de l'Europe au XIXe siècle*, *op. cit.*, pp. 41-59.

203 Croce considère qu'à l'époque moderne on conçoit enfin adéquatement la liberté comme « la liberté spirituelle de la personnalité historiquement concrète », et non plus comme « ensemble de privilèges » ou comme « droit naturel abstrait », ce qui était le cas aux époques précédentes (*ibid.*, p. 49).

204 À propos du nationalisme de la première moitié du XIXe siècle, Croce écrit ainsi que « cette idée de nationalité entendait promouvoir l'humanité dans sa forme concrète qui était celle de la personnalité, laquelle ne valait pas seulement pour les hommes pris un à un, mais aussi pour les ensembles humains liés par une communauté d'origines, de souvenirs, de mœurs, d'aptitudes » (*ibid.*, p. 52).

conscience qu'aucun élément extérieur à l'histoire humaine ne peut en régir le cours). Tous les autres idéaux n'ont au fond été qu'une retraduction partielle de cet idéal fondamental. Ceux que l'on a crus être rivaux du libéralisme au XIXe siècle (absolutisme, catholicisme, démocratie, communisme) n'ont possédé le statut d'idéal que dans la mesure où ils cohabitaient harmonieusement avec lui, et étaient utilisé[s] par lui pour se réaliser ; ils en étaient au contraire déchu[s] lorsqu'ils l'affrontaient. Preuve de ce statut subordonné : les autres « idéaux » doivent être conçus comme des « hérésies » de la religion de la liberté[205].

Dès lors, Croce ne peut écrire l'histoire du XIXe siècle europée[n] que comme une histoire de la liberté. Par-delà la question du poids historique de l'idéal libéral, et en particulier de sa diffusion à une échelle de masse, Gramsci relève un certain nombre de difficultés inhérentes à la position de Croce. Tout d'abord, il montre l'ambiguïté de cet idéal qui est supposé caractériser un siècle spécifique, alors qu'il est la condition de possibilité de toute histoire :

> Si l'histoire est l'histoire de la liberté – d'après la proposition de Hegel – cette formule est valable pour toute l'histoire du genre humain dans tous les temps et tous les lieux, et même pour les satrapies orientales. Dès lors la liberté signifie seulement « mouvement », évolution, dialectique. (…) Quelle est donc la caractéristique du XIXe siècle ? Ce n'est pas d'être l'histoire de la liberté, mais d'être l'histoire de la liberté consciente de soi ; au XIXe siècle, apparaît en Europe une conscience critique qui n'existait pas auparavant, on fait l'histoire en sachant ce que l'on fait, en sachant que l'histoire est l'histoire de la liberté, etc.[206]

Même si l'on accepte un tel éclaircissement – l'idéal libéral comme *conscience* de la liberté – il reste une difficulté de taille :

> S'il était vrai que d'une manière aussi générale l'histoire de l'Europe du XIXe siècle a été celle de la liberté, toute l'histoire antérieure aurait été, de manière tout aussi générale, l'histoire de l'autorité ; tous les siècles précédents auraient été d'une même couleur grise et indistincte, sans évolution, sans luttes[207].

On est condamné à penser le passé pré-libéral comme une longue et homogène *absence* de liberté et de conscience. La notion d'idéal éthico-politique ne nous fournit donc pas un critère pertinent pour la périodisation et la distinction qualitative des époques historiques.

Il est également périlleux de se replier sur le second critère, l'intensité et la stabilité de l'idéal. Si l'histoire qu'il s'agit d'écrire est avant tout celle des idéaux, de la foi et de l'enthousiasme moraux, le résultat risque d'être excessivement optimiste. Les deux *Histoires* de Croce, celle de l'Italie et celle de l'Europe, célèbrent ainsi le triomphe du libéralisme sur ses opposants, ces derniers n'étant présentés au fond que comme différentes occasions pour la liberté de

205 « (…) avec l'instauration de l'ordre libéral, tous les idéaux, le catholique, l'absolutiste, le démocratique et le communiste, auraient eu la liberté de parole et de propagande, avec cette seule restriction : ne pas renverser l'ordre libéral. (…) la présence et l'opposition de ces adversaires auraient pu être des stimulants pour le maintien d'une foi vivante et vigilante, à la manière des hérésies et des sectes dans toutes les religions » (*ibid.*, p. 83). Gramsci cite à deux reprises cette expression, à propos du marxisme et du socialisme (C10 I §13, p. 44 ; C13, §18, p. 389).

206 C10 I §10, p. 36 [mai-avril – mi-mai 1932], texte A en C8, §112, p. 320 [mars 1932].

207 C10 I §13, p. 42 [mai-avril – mi-mai 1932], texte A en C8, §240, p. 399 [mai 1932].

s'affirmer[208]. On voit resurgir un problème que nous avons déjà examiné au premier chapitre : la difficulté pour Croce de penser la crise ou la décadence[209]. De telles situations ne peuvent être conçues qu'en des termes *négatifs*, comme absences ou manques, ce qui empêche de les penser pour elles-mêmes[210]. Gramsci estime en conséquence que Croce privilégie l'étude de périodes de relative stabilité socio-politique :

> Les plus tendancieux et les plus représentatifs [des ouvrages d'histoire éthico-politique écrits par Croce] sont (…) l'*Histoire de l'Europe* et l'*Histoire de l'Italie*. Ces deux essais suscitent immédiatement certaines questions : est-il possible d'écrire (de concevoir) une histoire de l'Europe au XIXe siècle sans traiter de manière organique la Révolution française et les guerres napoléoniennes ? Et peut-on faire une histoire de l'Italie à l'époque moderne sans traiter les luttes du Risorgimento ? Autrement dit : est-ce par hasard ou à des fins tendancieuses que les analyses de Croce partent de 1815 et de 1871 ? Qu'il fait abstraction du moment de la lutte, du moment où les forces en opposition se définissent, se rassemblent et se mettent en place ? Du moment où un système éthico-politique se dissout et un autre se crée dans le feu et par le fer ? Où un système de rapports sociaux se défait et tombe en décadence alors qu'un autre système apparaît et s'affirme ? Et qu'au lieu de cela il assume tranquillement comme histoire le moment de l'expression culturelle ou éthico-politique ?[211]

Gramsci réitère et complète cette critique quelques pages plus loin, immédiatement après avoir affirmé que la notion de bloc historique pouvait apporter une solution aux problèmes posés par la philosophie crocienne :

> Dans ses deux ouvrages récents : *Histoire de l'Italie* et *Histoire de l'Europe*, Croce omet précisément les moments de la force, de la lutte, de la misère et l'histoire commence, dans le premier, après 1870 et, dans le second, après 1815. D'après ces critères schématiques on peut dire que même Croce reconnaît implicitement la priorité du fait économique, c'est-à-dire de la structure comme point de référence et d'impulsion dialectique pour les superstructures.[212]

La périodisation inadéquate et la mutation des époques historiques sont le pendant du démembrement que Croce fait subir au « bloc historique », et de la dénégation d'un élément essentiel, la dimension structurelle. Car c'est en elle que s'enracinent (sans s'y réduire) les antagonismes socio-politiques, et ce n'est qu'en la prenant pour point de départ de l'analyse qu'il est possible de comprendre les niveaux économico-corporatif et économico-politique des rapports de force que Croce cherche précisément à oblitérer au profit de l'éthico-politique. Ce dernier en est du reste défiguré : abstrait de la totalité dialectique, ce moment est présenté comme relativement pacifié et unifié, alors que pour Gramsci il n'y a jamais d'unité et de stabilité que menacées par une conflictualité irréductible.

---

208 Ce résultat découle de la conception initiale de la liberté, comme « une continuelle réacquisition et une continuelle libération, une bataille continuelle où la victoire ultime et terminale est impossible, parce qu'elle signifierait la mort de tous les combattants, c'est-à-dire de tous les vivants » (CROCE, Benedetto, *Histoire de l'Europe au XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 50). La liberté étant d'emblée identifiée au principe même de l'activité humaine et du pluralisme conflictuel, tout ce qui s'y oppose est condamné en définitive à la poser d'une nouvelle manière.

209 Voir chapitre 1) I) 7).

210 Il est significatif à cet égard que les peuples et les époques où se manifeste le plus intensément l'élément éthico-politique soient qualifiés par Croce de « hautement historiques » (« Storia economico-politica e storia etico-politica », *art. cit.*, p. 341).

211 C10 I §9, pp. 33-4 [seconde moitié de mai 1932], texte A en C8, §236, p. 397 [mai 1932].

212 C10 II §41x, p. 116 [août-décembre 1932].

Par la retraduction complexe de la dialectique des distincts et la prise en compte de la dialectique des contraires, la notion de bloc historique permet d'une part de remettre la base au premier plan et d'éviter d'autre part la neutralisation de l'antagonisme. Pour être adéquate, une périodisation doit porter sur les blocs historiques, et rendre compte de leurs émergences, développements, fluctuations, crises, disparitions, etc., c'est-à-dire des différentes modalités de leurs « intégrations » et « désintégrations »[213]. Ainsi, c'est à partir de 1789, et non de 1815, qu'il convient d'écrire l'histoire de l'Europe[214]. Les événements de 1789 à 1815 « bouleversèrent tout le monde civil de l'époque »[215] : ils ont *fait époque* en ce qu'ils correspondaient à l'émergence d'un nouveau bloc historique – ou de nouveaux blocs historiques – à l'échelle du continent. C'est ce qui ressort de la lettre à sa belle-soeur Tatiana Schucht du 9 mai 1932 :

> Si on peut écrire une histoire de l'Europe conçue comme formation d'un bloc historique, celle-ci ne peut exclure la Révolution française et les guerres napoléoniennes, qui du bloc historique européen constituent la prémisse « économico-juridique », le moment de la force et de la lutte. Croce isole le moment suivant, celui où les forces précédemment déchaînées se sont équilibrées, « cathartisées » pour ainsi dire, fait de ce moment un fait en soi, et construit son paradigme historique.[216]

Dans une note de la même période, Gramsci écrit de même que :

> L'histoire éthico-politique, en tant qu'elle fait abstraction du concept de bloc historique dans lequel le contenu économico-social et la forme éthico-politique s'identifient concrètement dans la reconstitution des différentes périodes historiques, n'est rien d'autre qu'une présentation polémique de philosophèmes plus ou moins intéressante, elle n'est pas de l'histoire.[217]

L'« histoire intégrale » ne sera donc pas simplement celle de l'élément éthico-politique, des classes dirigeantes et du fait accompli de leur domination, mais celle du bloc historique dans son unité et sa complexité, c'est-à-dire également l'histoire du contenu économico-social, celle des subalternes

213 MORERA, Esteve, *Gramsci's Historicism*, *op. cit.*, p. 58.

214 Sur la centralité de la Révolution française, voir *infra*, 3) et chapitre 6) I) 4).

215 C10 II §41 x, p. 117 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §56, p. 504 [mai-août 1930].

216 LP, p. 424.

217 C10 II §13, p. 43 [seconde moitié de mai 1932], texte A en C8, §240, p. 399 [mai 1932].
L'article de Croce « Di un equivoco concetto storico : la "borghesia" » (*La Critica*, vol. 26, 1928, pp. 261-274) que Gramsci ne discute pas directement mais qu'il avait à disposition dans son édition d'*Etica e politica*, illustre parfaitement cette critique. Croce y distingue deux sens de « bourgeois » trop souvent confondus : un sens « économico-politique », où la bourgeoisie est comprise comme un groupe social, que l'on peut chercher à définir en termes juridiques, politiques, économiques, etc. ; de l'autre un sens « éthico-politique », où par « bourgeois » on fait référence à un ensemble de valeurs et d'idéaux, et au fond au libéralisme lui-même. Pour Croce, ces deux sens ne sont pas liés d'une manière intrinsèque : les valeurs que l'on appelle communément « bourgeoises » ne sont en réalité que des valeurs humaines, et expriment des exigences fondamentales de l'esprit humain en tant que tel. Tout au plus peut-on affirmer qu'il s'agit de valeurs et d'idéaux « modernes », mais l'époque moderne n'est rien d'autre que l'époque des conceptions du monde immanentes, par lesquelles les humains prennent conscience de leur autonomie et de leur capacité à former leur propre histoire (voir chapitre 7) II) 3)). Si l'on sépare rigoureusement les deux sens du terme « bourgeois », il faut donc s'interdire de faire d'un groupe social particulier le porteur en titre de ces valeurs universelles : la bourgeoisie telle qu'on l'entend communément ne le sera donc pas plus que les fonctionnaires au service de l'État hégélien ni, bien entendu, que le prolétariat de Marx. En toute rigueur, la seule « classe » universelle, la véritable « bourgeoisie » au sens éthico-politique, n'est autre que l'ensemble des individus « de bonne volonté » qui se consacrent à la défense des valeurs en question, et sont liés entre eux, par-delà les nations et les époques, par cet engagement partagé. L'histoire éthico-politique se distingue donc radicalement de toute étude concrète des différents groupes sociaux, et ne peut saisir les époques par les rapports de forces entre classes qui les caractérisent.

et celle des possibles qui ne sont pas encore actuels[218].

Gramsci applique la notion même que Croce avait forgée pour caractériser le marxisme[219], celle de « canon d'interprétation » historique, qui permet de mettre en lumière des aspects laissés dans l'ombre jusqu'alors :

> La conception de l'histoire comme histoire éthico-politique serait-elle donc une futilité ? (…) La pensée de Croce doit (…) être appréciée dans sa valeur instrumentale. Ainsi on peut dire qu'il a vigoureusement attiré l'attention sur l'étude des phénomènes culturels et intellectuels comme éléments de domination politique, sur la fonction des grands intellectuels dans la vie des États, sur le moment de l'hégémonie et du consensus comme forme nécessaire du bloc historique concret. Si l'on veut faire une histoire intégrale et non des histoires partielles ou extrinsèques, l'histoire éthico-politique est donc l'un des canons d'interprétation historiques qu'il faut toujours avoir présent à l'esprit pour l'examen et l'approfondissement du déroulement historique.[220]

La discussion avec le philosophe napolitain a donc aidé Gramsci à dépasser les aspects économicistes, mécanistes et positivistes du marxisme, et cela en particulier pour la question de la périodisation.

2) Le dépassement et l'intégration de la notion de mode de production

Le concept de mode de production (notamment tel qu'il est exposé dans la Préface de 1859 où Marx distingue entre les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne) est l'outil de périodisation marxiste par excellence. D'un point de vue historiciste, il présente l'avantage de conditionner l'établissement des « lois économiques » à des périodes historiques déterminées, ce que Gramsci cherche également à penser, comme nous l'avons vu dans la partie précédente de ce chapitre. On peut cependant penser qu'à ses yeux ce concept, qu'il ne discute pas explicitement, ne peut garantir à lui seul le respect du principe de spécification historique. Différencier le processus historique à l'aide de termes exclusivement économiques peut amener à concevoir la transition d'une époque à une autre comme relevant d'une nécessité objective, et par conséquent à retomber dans une conception mécaniste et évolutionniste, qui ignore la véritable nature de la transformation de la quantité en qualité, comme c'est le cas avec le *Manuel* de Boukharine[221]. Considérer les ruptures épocales comme internes au domaine économique, et appréhender ce dernier comme autonome, fait courir le risque de rabattre les changements socio-historiques sur la croissance homogène des forces productives. La notion de bloc historique permet d'éviter ces glissements. Pour Anne Showstack Sassoon, elle subvertit l'imagerie marxiste traditionnelle et la métaphore base/superstructure[222]. Nous ajouterons qu'elle

218 Voir chapitre 4) IV) 6).
219 Voir chapitre 1) II) 6).
220 C10 I *Sommaire*, p. 19 [mi-avril – mi-mai 1932]. On trouve un passage très proche en C10 I §12, p. 41 [mi-avril – mi-mai 1932].
221 Voir chapitre 3) II) 7).
222 Showstack Sassoon, Anne, « Gramsci's Subversion of the Language of Politics », *art. cit.*, p. 49.

subvertit également le concept de mode de production[223].

Gramsci n'emploie le terme de mode de production qu'en de rares occasions. La notion apparaît sous sa plume lorsqu'il cite la Préface de 1859[224]. Elle prend parfois le sens lâche de « techniques de production », comme lorsqu'il oppose la production artisanale aux techniques industrielles modernes[225], notamment celles mises en œuvre dans le cadre de l'américanisme[226]. De srucroît, l'expression n'est utilisée qu'à trois reprises dans son sens fort, celui qui pourrait constituer la base d'une périodisation[227]. Pour désigner les caractéristiques économiques d'un bloc historique, il emploie en certaines occasions l'expression de « monde économique », dans un sens proche de « mode de production »[228]. Les notions de « marché déterminé » et d'« automatisme » jouent également un rôle théorique proche. Gramsci emploie également des termes vagues comme « type de société »[229] ou même « type d'État »[230] afin de pointer des différences fondamentales dans les lois économiques ou dans les rapports de classe. Enfin, il parle fréquemment de « formes sociales » ou de « formes de société »[231]. Cette grande diversité sémantique nous semble constituer un indice de la secondarisation de la notion de mode de production, dont Gramsci craint vraisemblablement les dérives économicistes. On peut considérer qu'il en va de même d'une périodisation en termes de stades du capitalisme. Ainsi, bien

223 Louis Althusser soutient également la thèse de la substitution chez Gramsci de la notion de bloc historique à celle de mode de production, même s'il rejette la première pour son supposé idéalisme : « (…) non seulement Gramsci a négligé l'infrastructure, pour ne parler que de la superstructure, mais 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'un unité historique éthique, qui est bien de part en part historique, en ce qu'elle peut se produire (la France) ou pas (l'Italie) » (ALTHUSSER, Louis, « Que faire ? » [1978], inédit IMEC, cote ALT2. A26 05.06, p. 42).

224 C11, §29, p. 238 [juillet-août 1932], texte A en Q4, §19, p. 441-2 [mai-août 1930].

225 C8, §125, p. 328 [avril 1932].

226 C22, §13, p. 207 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août].

227 En C10 II §36, p. 86 [juin-août 1932], il rappelle que pour Marx la loi de la baisse tendancielle du taux de profit est intrinsèque au mode de production capitaliste. En C12, §1, p. 316 [mai-juin 1932], il affirme sous la forme d'une question rhétorique qu'il faut juger du caractère « productif » ou non des travailleurs en fonction du mode de production. Et en C15, §5, p. 112 [février 1933], il soutient que pour expliquer la crise économique il convient de remonter aux contradictions intrinsèques au mode de production.

228 En C10 II §61, p. 157 [février 1933] (texte A en Q1, §150, p. 133 [mai 1930]) il affirme que l'État doit être conçu comme la forme concrète d'un « monde économique déterminé ». En C10 II §33, p. 82 [juin-août 1932], il parle du « monde économique capitaliste ».

229 Il parle ainsi du « type d'hypothèse scientifique caractéristique de l'économie critique [du marxisme] qui abstrait des principes économiques non pas de l'homme en général, de tous les temps et de tous les lieux, mais des lois d'un type de société déterminé » (C10 II §38, p. 90 [juin-août 1932]). Il considère que « tout nouvel organisme historique (type de société) crée une nouvelle superstructure » (C11, §16, p. 205 [juin-juillet – décembre 1932]).

230 Lorsqu'il cherche à caractériser le césarisme « progressiste », il écrit par exemple que « le césarisme de César et de Napoléon Ier a été, pour ainsi dire, de caractère quantitatif-qualitatif, autrement dit il a représenté la phase historique de passage d'un type d'État à un autre type d'État, passage au cours duquel les nouveautés furent si nombreuses et d'une telle importance qu'elles représentèrent une complète révolution » (C13, §27, p. 418 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §136, p. 504 [novembre 1932]).

231 Q4, §38, p. 455 ; C7, §20, p. 186, réécrit en C11, §22, p. 220 [*formazione sociale*] ; C7, §42, p. 206 ; C8, §55, p. 289 ; C9, §62, p. 442, réécrit en C13, §31, p. 422 ; C9, §112, p. 486, réécrit en C19, 7, p. 46 ; C10 II §15, p. 58 ; C10, §25, p. 69 ; C10 II §30, p. 73 ; C10 II §32, p. 80 ; C13, §27, p. 417 ; C13, §36, p. 428 ; C15, §39, p. 148 ; C22, §11, p. 200 ; C27, §1, pp. 338-9.

que les concepts de « capitalisme monopoliste » ou d'« impérialisme » puissent sous-tendre ses analyse, Gramsci préfère plutôt parler de « société de masse » pour caractériser les formations sociales capitalistes développées, ce terme vague et équivoque permettant de mettre l'accent sur l'interdépendance dialectique des moments économique, politique et culturel du tout social[232].

La « subversion » gramscienne ne consiste pas en une simple substitution terminologique, et peut entrer en tension avec certaines périodisations marxistes antérieures. Elle nous semble par exemple impliquer une modification radicale du centre de gravité de l'époque « bourgeoise moderne ». Alors que dans *Le Capital*, le paradigme du mode de production capitaliste et de sa genèse était donné par l'économie anglaise, à partir de laquelle on pouvait projeter les évolutions à venir des autres formations sociales européennes[233], celui-ci n'est que rarement évoqué dans les *Cahiers de prison*. C'est la France, du fait de la Révolution active qui s'y est déroulée et du bloc historique cohérent et relativement harmonieux qui en est issu[234], que Gramsci élève au rang de paradigme théorique et d'idéal normatif[235], notamment en comparaison de la « misère » italienne, mais également des blocs historiques anglais et allemand qui, malgré le développement poussé du capitalisme qui les caractérise, présentent de nombreux traits archaïques et peuvent donc être considérés comme « impurs »[236]. La thématisation du passage à l'époque moderne en est

232 Pour une analyse de l'idée de massification chez Gramsci, et de son équivocité, voir la conclusion du chapitre 8.

233 « S'il devait arriver que le lecteur allemand traite par des haussements d'épaules et une indifférence pharisienne la situation des ouvriers dans l'agriculture et l'industrie anglaise, ou trouve la tranquillité dans l'illusion optimiste que les choses sont loin d'aller aussi mal en Allemagne, il faudrait alors que je lui crie bien fort : *de te fabula narratur* ! » (Préface à la première édition allemande, MARX, Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier* [1867], Paris, PUF, 1993, pp. 4-5).

234 « La France présente un type achevé de développement harmonieux de toutes les énergies nationales, et en particulier des catégories intellectuelles » (C12, §1, p. 320 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 479 [novembre 1930]). Voir chapitre 6) I) 4).

235 Précisons que chez Marx également le cas français est doté d'une certaine centralité, pour les questions politiques. On retrouve chez lui l'idée de « triarchie » européenne, héritée de Moses Hess, présente dès les œuvres de jeunesse. Ce schéma pose cependant un certain nombre de problèmes. Pierre Dardot et Christian Laval se demandent ainsi : « Comment (…) tenir qu'il y a un rapport nécessaire entre le développement des forces productives, la lutte économique et le déploiement de la lutte politique révolutionnaire et accepter ce modèle de "division du travail" européen qui veut que "le prolétariat allemand est le théoricien du prolétariat européen, de même que le prolétariat anglais en est l'économiste et le prolétariat français le politique" [« Critique de l'article du Prussien "le roi de Prusse et la réforme sociale" », cité dans GRANDJONC, Jacques, *Marx et les communistes allemands à Paris*, Paris, Maspéro, 1974, pp. 51-52] ? Comment comprendre que le prolétariat parisien, aussi bien en 1848 qu'en 1871, ait démenti par son comportement tout évolutionnisme économique pour "monter à l'assaut du ciel" ? » (DARDOT, Pierre, et LAVAL, Christian, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012, p. 255).
Gramsci développera pour son compte l'idée de triarchie, sans pour autant remettre en cause le primat accordé à la situation française. Voir *infra*, 3).

236 Pour Gramsci, « le processus est en Angleterre très différent de ce qu'il est en France. Le nouveau regroupement social, né sur la base de l'industrialisme moderne, connaît un développement économico-corporatif surprenant, mais dans le domaine intellectuel-politique, il procède à tâtons » du fait des compromis passés entre la bourgeoisie – nouvelle classe dominante – et les *lords* – l'ancienne –, ceux-ci conservant un quasi-monopole de la direction politico-intellectuelle. Ce « développement inégal » des différents moments du bloc historique est encore accentué en Allemagne, où « le développement industriel s'est produit à l'intérieur d'une enveloppe semi-féodale qui s'est maintenue jusqu'en novembre 1918, et les *junkers* ont conservé une suprématie politico-intellectuelle bien supérieure à celle du groupe anglais correspondant » (C12, §1, p. 321 et p. 322 [texte A en Q4, §49, p. 480]. Voir également C15, §18, p. 130 [avril-mai 1933], et C19, §24, p. 78 [juillet-août 1934 – février 1935] (texte A en Q1, §44, pp. 53-4 [février-mars 1930]), où Gramsci rappelle sa dette envers Labriola pour son

également profondément modifiée, la notion d'accumulation primitive étant absente, et le problème de la transition au capitalisme étant complété par des considérations politiques et culturelles[237]. Nous reviendrons sur ces points, mais il nous semble essentiel de mentionner dès maintenant les déplacements que Gramsci fait subir à la conception marxiste, car les passer sous silence peut conduire à des interprétations erronées de ses analyses, et faire naître des polémiques qui n'ont pas lieu d'être.

À cet égard, le débat historiographique sur le Risorgimento lancé par l'historien Rosario Romeo[238] est riche d'enseignements. Romeo a cherché à réfuter les analyses gramsciennes de l'arriération de l'économie et de la société italienne, ainsi que les critiques formulées contre les acteurs de l'unification nationale selon lesquelles ces derniers auraient refusé d'accomplir l'ensemble des tâches historiques impliquées par une révolution bourgeoise, par intérêt (dans le cas des Modérés menés par Cavour) ou par faiblesse et inconséquence (dans le cas du Parti d'Action de Mazzini). Pour Romeo, Gramsci aurait caractérisé le Risorgimento comme une « révolution agraire manquée » ou trahie car, contrairement aux jacobins français, les nationalistes italiens n'ont pas véritablement brisé le système aristocratique et l'économie féodale et ils n'ont pas redistribué les grandes propriétés terriennes aux paysans. Or à ses yeux une telle critique n'a pas lieu d'être : qu'elles qu'aient été les motivations politiques des acteurs de l'unification nationale, la réforme agraire aurait constitué une entrave au développement économique. Avant le Risorgimento, le capitalisme, tant industriel qu'agraire, était plus faible qu'il ne l'était en 1789 en France. Pour accroître la production, il était inévitable de passer par une phase d'accumulation primitive (dans les années 1860 et 1870) aux dépens de la paysannerie et du Mezzogiorno, par le biais de la rente agricole et de l'épargne d'une part, de l'impôt de l'autre, afin que l'industrie et le nouveau mode de production puissent se développer dans le Nord (à partir des années 1880). Cette « voie prussienne » au capitalisme était la seule trajectoire économique profitable, à moyen terme, pour le pays dans son ensemble. Romeo, historien libéral et adversaire politique du communisme, répond ainsi à la critique de la révolution bourgeoise inachevée en mettant en œuvre des concepts et des arguments à connotation marxiste.

Plutôt que de chercher à prouver le caractère erroné des analyses historiques de Romeo, plusieurs lecteurs avisés de Gamsci[239] ont considéré le débat comme mal posé. Gramsci n'a pas

analyse de la situation allemande).

237 Voir notamment chapitre 7) II) 3) et 4).

238 ROMEO, Rosario, *Risorgimento e capitalismo* [1959], Bari/Rome, Laterza, 1963, pp. 17-51.

239 Voir en particulier ZANGHERI, Renato, « La mancata rivoluzione agraria nel Risorgimento e i problemi economici dell'Unità », in *Studi Gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Rome, Editori Riuniti, 1973, pp. 371-374 ; PIZZORNO, Alessandro, « À propos de la méthode de Gramsci, de l'historiographie à la science politique », *L'Homme et la société*, n° 8, 1968, pp. 161-3 ; POULANTZAS, Nicos, *Fascisme et dictature. La troisième internationale face au fascisme*, Paris, Maspéro, 1970, p. 30 ; IZZO, Francesca, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Rome, Carocci, 2009, pp. 165-6.
Largement en accord avec les thèses historiques de Romeo, Alexander Gerschenkron estime cependant que sa

voulu proposer une trajectoire alternative et plus efficace de développement économique en Italie[240], mais a recherché les racines des faiblesses de la nation italienne dans plusieurs domaines : manque d'unité entre intellectuels et masses, entre classes dirigeantes et dirigées, entre Nord et Sud ; absence d'une culture et même d'une langue commune ; faible participation des masses à la vie politique. La dimension économique reste centrale mais non d'une manière inconditionnée, en tant que simple quantité de biens produits, mais plutôt en tant qu'élément constitutif de la suprématie et de l'hégémonie de certains groupes sociaux. La critique du Risorgimento par Gramsci porte sur le manque de cohérence et de consistance du bloc historique italien, notamment par rapport au bloc historique post-révolutionnaire français, du fait de l'absence d'une véritable rupture avec le bloc historique antérieur dont il a conservé un trop grand nombre de caractéristiques féodales[241]. Bref, l'erreur de Romeo, ainsi que celle de nombreux historiens marxistes qui ont cherché à défendre Gramsci contre ses attaques, a consisté à ne pas voir que les analyses de ce dernier reposaient sur les notions centrales de bloc historique et d'hégémonie, et non de mode de production et d'accumulation primitive. Ce déplacement a des conséquences décisives sur l'analyse de la rupture historique, et en premier lieu des révolutions bourgeoises[242] et prolétariennes, comme nous le verrons plus loin[243].

L'une des raisons pour laquelle la notion de bloc historique peut constituer un outil de périodisation adéquat est qu'elle permet de penser d'une manière non réductionniste, la contemporanéité de plusieurs événements ou réalités historiques, le fait qu'ils appartiennent à une même époque. Nous allons, pour établir ce point, examiner le lien entre la notion de bloc historique et celle de « traductibilité ».

3) Bloc historique et traductibilité des cultures nationales

Dans les *Cahiers de prison*, Gramsci s'efforce de retracer la généalogie de l'idée selon

problématique est différente de celle de Gramsci (*Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge Mass./ Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1962, chapitre 5 « Rosario Romeo and the Original Accumulation of Capital », p. 96).

240 On peut d'ailleurs remarquer que plusieurs éléments de l'analyse économique de Gramsci sont en accord avec celle de Romeo : la faiblesse économique initiale de la bourgeoisie italienne ; le sous-développement du Sud comme condition du développement du Nord ; le rôle fondamental de l'État dans la formation et le développement du capitalisme italien, dans la mesure où il devait « fabriquer les fabricants ».

241 « Le concept gramscien de "jacobinisme" et celui léniniste des "voies de développement du capitalisme (…) ont différentes motivations et renvoient à des problèmes différents » (Zangheri, Renato, « La mancata rivoluzione agraria nel Risorgimento... », *art. cit.*, p. 374).

242 C'est ce qu'indiquait déjà Christine Buci-Glucksmann : « le concept de bloc historique sert de critère de périodisation historique (cf. la réinterprétation des révolutions bourgeoises) » (« Bloc historique », *art. cit.*, p. 104).

243 Voir *infra* 3) et chapitre 6) I) et II) pour la question des révolutions bourgeoises et l'affirmation du bloc historique moderne. Voir chapitre 8) III) pour la construction éventuelle d'un bloc historique prolétarien, notamment en lien avec la Révolution d'Octobre et ses suites.

laquelle il existerait une correspondance entre la politique française, la philosophie allemande, et l'économie anglaise[244], et la reprend à son compte par le biais de la notion de traductibilité[245]. Il soutient qu'il est possible de traduire réciproquement ces différents langages « scientifiques et intellectuels », et il considère la philosophie de la *praxis* comme la conception du monde qui met en œuvre par excellence une telle traduction[246]. Il la définit comme la synthèse créatrice entre les trois domaines de savoir en question, « convertibles » l'un en l'autre[247].

L'importance pour Gramsci de l'idée de traduction est indéniable[248] et a constitué un sujet d'intérêt particulier pour de nombreux commentateurs contemporains de son œuvre[249], avant tout parce qu'elle semble être une pièce maîtresse dans l'élaboration d'une pensée qui dépasse tout réductionnisme, l'économie politique entretenant des rapports de traduction réciproques avec des langages portant sur les superstructures. De même, affirmer la traductibilité réciproque de la théorie (allemande) et de la pratique (française) permet de comprendre leur identité-distinction sans pour autant les hiérarchiser, ou considérer l'une comme le négatif de l'autre[250]. Fabio Frosini montre par exemple que Gramsci, lorsqu'il réécrit les textes où figurent une comparaison de la

---

244 C11, §49, pp. 267-9 [août-décembre 1932], texte A en C8, §208, pp. 375-6 [février-mars 1932]. Le parallèle entre « le mouvement politique français » et « la réforme philosophique allemande » des années 1790 (Baggesen, Fichte Schaumann), a été développé par Hegel, repris plus ou moins explicitement par Heine en Allemagne, par Spaventa et Carducci (chez ce dernier le parallèle est dressé entre Robespierre et Kant) en Italie. En ce qui concerne les « fondateurs de la philosophie de la *praxis* », Gramsci relève cette idée en premier lieu dans *La Sainte Famille*, où Marx met en regard la théorie spéculative de Bauer et la pratique concrète de Proudhon, puis lorsqu'est affirmée la nécessité de passer de la pensée à l'action, dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, les *Thèses sur Feuerbach* ou encore dans le *Ludwig Feuerbach* d'Engels.

245 Il semble en cela avoir été influencé par une déclaration de Lénine faite au IVe congrès de l'Internationale communiste, selon laquelle les marxistes révolutionnaires n'avaient pas su « traduire » en langage européen, et en particulier en italien, les expériences, stratégies et théories propres à la situation russe. Il mentionne cette déclaration en C7, §2, p. 172 [novembre 1930], repris en C11, §46, p. 264 [août-décembre 1932], et l'avait déjà utilisée dans un article pré-carcéral du 28 juillet 1925, « L'organisation par cellules et le IIe Congrès mondial » (in EP III, p. 210), dans le cadre d'une polémique contre Bordiga.
Sur le contexte et la signification complexes de cette référence, voir Descendre, Romain, et Zancarini, Jean-Claude, « De la traduction à la traductibilité : un outil d'émancipation théorique », Laboratoire italien, 25 novembre 2016, en ligne : http://laboratoireitalien.revues.org/1065, consulté le 26 juillet 2017).

246 C11, §47, p. 264 [août-décembre 1932]. Il est évident que Gramsci se situe sur cette question dans la continuité des réflexions de Kautsky (*Les trois sources du marxisme : l'œuvre historique de Marx* [1908], Paris, Spartacus, 1977) et de Lénine (*Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme* [1913], Lénine, *Œuvres*, Paris, Éditions sociales, 1967, tome 19 [mars 1913 – décembre 1913], pp. 13-18). Il est cependant notable que Gramsci substitue le jacobinisme au socialisme utopique (Riechers, Christian, *Antonio Gramsci — Marxismus in Italien*, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1970, p. 118).
Romain Descendre et Jean-Claude Zancarini (« De la traduction à la traductibilité », *art. cit.*) montrent qu'il faut également prendre en compte l'influence de la lettre de Labriola à Sorel du 14 mai 1897 (in Labriola, Antonio, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, *op. cit.*, pp. 248-59).

247 C11, §65, p. 288 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §46, p. 472 [octobre-novembre 1930].

248 Fabio Frosini parle même d'une « théorie de la traductibilité » (voir Frosini, Fabio, « Sulla "traducibilità" nei *Quaderni* di Gramsci », *Critica marxista*, 2003, n° 6 (novembre-décembre), p. 32).

249 « C'est l'un des acquis majeurs de la recherche menée ces dernières années que d'avoir confirmé le rôle essentiel que revêt la notion de traductibilité dans la pensée de Gramsci » (Descendre, Romain, et Zancarini, Jean-Claude, « De la traduction à la traductibilité », *art. cit.*).

250 Frosini, Fabio, Frosini, Fabio, *La religione dell'uomo moderno : politica e verità nei « Quaderni del carcere » di Antonio Gramsci*, Rome, Carocci, 2010, pp. 168-173. Voir également « Sulla "traducibilità" nei *Quaderni* di Gramsci », *art. cit.*, pp. 33-7.

politique française et de la philosophie allemande[251], supprime toutes les formules laissant entendre que seule la première serait dotée d'une positivité, alors que la seconde serait conçue uniquement sur le mode du manque et de l'absence. Cela bien entendu n'abolit la différence qualitative entre la révolution jacobine et les révolutions passives[252], mais implique de faire droit à la rationalité et à l'effectivité propres de ces dernières, et à la place spécifique qu'y occupe la théorie et la philosophie spéculatives. Développant encore plus loin le potentiel anti-réductionniste de la métaphore de la traduction, André Tosel considère qu'elle permet de penser une politique d'émancipation globale mais non uniformisatrice, en concevant la compatibilité et la convergence des luttes subalternes dans les différents « cercles » sociaux (économie, culture, politique)[253] , ainsi qu'un rapport entre nations et cultures capable de faire émerger un « universel hégémonique, non impérial, non impérialiste »[254].

Les arguments utilisés par Gramsi pour fonder la thèse de la traductibilité des expressions culturelles caractéristiques de différentes formations sociales semblent pourtant faire appel à une conception totalisante des époques historiques, voire à un certain essentialisme. Il écrit ainsi que

> la traduisibilité présuppose qu'une phase donnée de la civilisation a une expression culturelle « fondamentalement » identique, même si le langage est historiquement différent, déterminé par les traditions particulières de chaque culture nationale et de chaque système philosophique, par la prédominance de l'activité intellectuelle ou pratique, etc.[255]

Seule la cohérence propre à une certaine époque rend possible la traduction réciproque entre différents éléments culturels. Plus encore, ce qui détermine cette cohérence, et donc fonde en dernière instance la traductibilité, semble être la similarité entre les bases économiques des différentes sociétés :

> Deux structures fondamentalement semblables ont des superstructures « équivalentes » et réciproquement traduisibles quel que soit le langage national particulier. Les contemporains de la Révolution française avaient conscience de ce fait, et cela est du plus haut intérêt.[256]

Contrairement à Frosini[257] pour qui les réflexions gramsciennes autour de la question de la traduction constituent une étape supplémentaire dans son dépassement définitif de la dichotomie entre structure et superstructure, Derek Boothman prend ce passage à la lettre, et construit son

---

251 Frosini cite notamment la réécriture en C10 II §61, pp. 155-9 [février 1933] de Q1, §150 et §151, pp. 132-4 [mai 1930].

252 Voir chapitre 6) II).

253 « Philosophie marxiste et traductibilité des langages et des pratiques », in Tosel, André, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Éditions sociales, 1984, pp. 115-135. André Tosel a par la suite étendu le paradigme de la traduction à d'autres luttes subalternes spécifiques : féminisme, écologie, luttes de libération nationale-populaire, etc. (Rebucini, Gianfranco et Tosel, André, « De Spinoza à Gramsci : entretien avec André Tosel », *Période*, 30 mai 2016, en ligne : http://revueperiode.net/de-spinoza-a-gramsci-entretien-avec-andre-tosel/, consulté le 28 juillet 2017).

254 Tosel, André, *Étudier Gramsci*, *op. cit.*, p. 247.

255 C11, §47, p. 264 [août-décembre 1932].

256 C11, §49, p. 269 [août-décembre 1932], texte A en C8, §208, p. 376 [février-mars 1932].

257 Sauf erreur de notre part, Frosini ne commente ce passage ni dans l'article cité sur la traductibilité, ni dans les passages de *La religione dell'uomo moderno* qui sont consacrés à cette question.

modèle de la traductibilité chez Gramsci à partir de la métaphore architectonique. Pour lui, la traduction ne consiste pas en une mise en relation directe entre deux réalités de même niveau mais repose sur deux présupposés : la dépendance verticale de chacun de ces paradigmes à l'égard de sa base économique ; la similarité horizontale entre ces différentes bases, qui constitue le seul fondement de la communauté de sens entre les différentes sociétés[258]. La traduction demande donc de passer à un niveau plus profond de la réalité socio-historique. Avec cette interprétation, Boothman met à raison l'accent sur les conditions de possibilité socio-historiques de la traductibilité en son sens fort (c'est-à-dire comme équivalence des différents « langages »). Mais l'usage de la dichotomie entre structure et superstructure de la part de Gramsci nous semble être une facilité d'expression qu'il convient de nuancer : les arguments exposés au chapitre précédent, et toute la théorie du bloc historique, vont dans le sens d'une lecture souple de ce passage.

Il nous semble plus conforme à l'esprit des réflexions gramsciennes de considérer que ce qui rend certains éléments culturels traductibles, c'est la similarité des coordonnées fondamentales des blocs historiques dans lesquels ils s'inscrivent, et non simplement celle de leurs bases économiques. Comme l'affirment Romain Descendre et de Jean-Claude Zancarini,

> la traductibilité réciproque des savoirs et des champs de réalité exprime justement « l'unité du processus du réel », selon les termes [que Gramsci] reprend directement à Croce et retourne contre lui dans la toute fin de la note[259]. Une unité garantie par la conception de la réalité comme « bloc historique », où le rapport entre économie et politique, structure et superstructure, est conçu comme une « dialectique dynamique » (…). Dès novembre 1930, Gramsci repense donc le marxisme à partir de l'idée de traduction afin non seulement de combattre les schématismes qui conduisent à voir en lui une séparation artificielle du réel en « noumènes » économiques et « apparences » politiques et idéologiques mais aussi afin de l'éloigner de tout réductionnisme dogmatique.[260]

Ce n'est pas l'identité *essentielle* d'un moment de l'histoire qui rend pensable la relative « contemporanéité » entre éléments en situation de traductibilité réciproque, mais la similarité entre les unités complexes dont ces éléments sont des parties constitutives[261]. Cette similarité doit en outre être appréhendée d'une manière *dynamique.* Ainsi, l'Angleterre, la France et l'Allemagne au tournant des XVIIIe et XIXe siècles ne sont pas caractérisées par des blocs historiques identiques, ne serait-ce que parce que leurs vies culturelles et intellectuelles sont distinctes. Mais l'on peut émettre l'hypothèse selon laquelle chacune de ces formations sociales est, aux yeux de

258 Boothman, Derek, *Traducibilità e processi traduttivi*, *op. cit.*, pp. 73-8.

259 Il s'agit de C7, §1, pp. 169-72 [novembre 1930], note qui commence par une critique de Croce à partir d'une réflexion sur les conditions auxquelles la traduction entre langages scientifiques et philosophiques est légitime. La correspondance de Gramsci atteste d'un autre cas de proximité temporelle entre les réflexions sur le bloc historique d'une part, et la question de la traduction des langages scientifiques et des sources du marxisme de l'autre : les lettres à Tania du 9 mai 1932 (LP, pp. 422-5) et du 30 mai 1932 (*Ibid.*, p. 428-30) sont respectivement consacrées à ces deux questions.

260 Descendre, Romain, et Zancarini, Jean-Claude, « De la traduction à la traductibilité », *art. cit.*

261 Cette thèse est également défendue par André Tosel : « Pour Gramsci est réfléchie et active depuis Hegel la pensée d'une traductibilité réciproque et circulaire entre la philosophie, la politique et l'économie. La philosophie de la *praxis* traduit ce cercle dans un langage non spéculatif et immanent dans sa théorie des superstructures ou plutôt du bloc historique et des rapports de force » (Tosel, André, *Étudier Gramsci*, *op. cit.*, p. 250).

Gramsci, animée par des tendances – innovations économiques, luttes politiques, créations culturelles, etc. – qui, pour différentes qu'elles soient, esquissent cependant le même type de bloc historique. C'est cette convergence qui rend la traduction possible. Telle est la raison pour laquelle elle ne peut pas être parfaite : il existe des « impulsions » nationales, des tendances plus avancées, qui ne trouvent pas (encore) d'analogue dans les autres formations sociales. Mais même ces impulsions s'inscrivent dans un mouvement commun, dans un ensemble de tendances qui participent d'un même « progrès »[262], c'est-à-dire du processus d'édification d'un nouveau bloc historique (moderne dans ce cas).

L'unité immanente à la complexité qui caractérise la notion de bloc historique permet en ce sens de penser une correspondance non réductionniste entre les distincts qui le constituent, ou qui constituent des blocs historiques similaires. La Révolution de 1789 et l'expansion culturelle, politique et militaire française qui l'a suivie, ont certes joué un rôle fondamental dans l'émergence d'un nouveau bloc historique, non seulement en France, mais à l'échelle européenne[263]. Mais cette émergence ne se réduit pas à la Révolution française. Comme l'a montré Frosini[264], la pensée allemande ne doit pas être comprise comme l'expression appauvrie du mouvement révolutionnaire français dans la situation de « misère » allemande, ou comme l'empreinte que celui-ci y aurait laissée. Elle possède sa consistance propre, et s'inscrit dans un processus historique, la « révolution passive » allemande, qu'elle exprime théoriquement et dans laquelle elle produit des effets socio-politiques spécifiques. Autrement dit, le « langage philosophique » – dans ses aspects historiciste et immanentiste – participe, aux côtés du « langage politique », de l'édification, en Allemagne et en Europe, du nouveau bloc historique. Le changement d'époque ne saurait être restreint à une sphère sociale particulière, ni à une séquence d'événements unique et localisée – en France en l'occurrence. En accord avec la conception des rythmes hétérogènes exposée au chapitre précédent, il est plus juste de la comprendre comme un ensemble d'innovations et de ruptures en résonances mutuelles.

La Grande Révolution n'en constitue pas moins le moment *décisif* dans l'émergence d'un nouveau bloc historique. C'est pour cette raison que la pensée de Hegel – et sa philosophie de l'histoire en particulier – en est la traduction :

> Peut-on imaginer Hegel sans la Révolution française, sans Napoléon et ses guerres, donc sans les expériences vitales et immédiates d'une période historique foisonnante de luttes intenses, de misères, une période où le monde extérieur écrase l'individu et lui fait toucher terre, l'aplatit contre la terre, où toutes les philosophies passées ont été critiquées par la réalité de manière aussi

262 « Il est également possible que l'une [une culture nationale] soit réellement supérieure à l'autre », mais « presque jamais dans leur ensemble : le progrès réel de la civilisation advient par la collaboration de tous les peuples, par des "impulsions" nationales, mais de telles impulsions concernent presque toujours des activités culturelles déterminées ou des groupes de problèmes déterminés » (C11, §48, p. 266 [août-décembre 1932]).

263 Voir chapitre 6) II) 3).

264 Voir notes 248 et 149.

péremptoire ?[265]

Les événements révolutionnaires « mirent en branle la "totalité" sociale, le genre humain concevable, tout "l'esprit" »[266]. Pour cette raison, ils rendirent visible le bloc historique ou, en termes idéalistes, l'Esprit : « Voilà pourquoi Napoléon peut apparaître à Hegel comme "l'esprit du monde" à cheval ! »[267]. Et, parce qu'ils mirent en lumière l'unité complexe d'un nouveau bloc historique naissant, ils rendirent possible la traduction des langages. Lorsque Gramsci affirme qu'il est du plus haut intérêt que « les contemporains de la Révolution française » aient eu conscience de la l'équivalence entre pratique politique française et théorie spéculative allemande, cela signifie non seulement que la Révolution française a été traduite philosophiquement mais que, précisément parce qu'elle correspondait à une innovation historique radicale, elle l'a été dans une philosophie de la traduction réciproque de la pensée et de l'action. Elle aboutit ainsi à « l'identification, ne serait-elle que spéculative, entre l'histoire et la philosophie, l'action et la pensée, jusqu'au prolétariat allemand en tant que seul héritier de la philosophie classique allemande »[268]. L'épreuve de cette révolution passée est, *médiatisée* par Hegel, la condition de possibilité première de la philosophie de la *praxis*. Mais si cette dernière constitue la pensée adéquate et non spéculative de la traduction, et si dans cette mesure elle est l'accomplissement du processus historique initié par la Révolution française, c'est parce qu'elle est indissociable de l'action en vue d'une révolution à venir. C'est parce que de ce fait elle représente une conception du monde supérieure qu'elle est en mesure de traduire celles dont elle constitue le dépassement[269].

Dans une note plus tardive, Gramsci reprend ces résultats en termes plus généraux et légèrement différents. Il affirme que le problème de l'identité – et, en un sens et même s'il n'emploie pas ce terme ici, de la « traduction » – entre la théorie et la pratique,

> se pose surtout *dans certaines périodes historiques, dites de transition, c'est-à-dire au mouvement de transformation plus rapide*, quand les forces pratiques déchaînées exigent une justification réelle pour avoir plus d'efficacité et d'expansion, ou que se multiplient les programmes théoriques qui demandent eux aussi à être justifiés de façon réaliste dans la mesure où ils démontrent qu'ils sont assimilables à des mouvements pratiques qui ne deviennent plus pratiques et plus réels que de cette façon.[270]

Comme dans le cas particulier des événements révolutionnaires français et de leurs suites, les « périodes de transition » en général, et l'*accélération* historique qu'elles impliquent, à la fois mettent au jour l'indissociabilité de la théorie et de la pratique, et font émerger l'exigence de rendre cette

265 C10 II §41x, p. 117 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §56, p. 504 [novembre 1930].
266 *Idem*.
267 *Idem*.
268 *Idem*.
269 « Il semble que l'on puisse dire (…) que c'est seulement dans la philosophie de la *praxis* que la "traduction" est organique et profonde, tandis que des autres points de vue elle n'est souvent qu'un simple jeu de "schématisation" générale » (C11, §47, p. 264 [août-décembre 1932]).
270 C15, §22, p. 134 [mai 1933]. Nous soulignons.

unité adéquate. Les réflexions gramsciennes annoncent sur ce point certains résultats de Reinhart Koselleck, qui montre que le « sentiment d'une accélération » est corrélatif de la formation du concept moderne d'histoire (comme « singulier collectif », relativement hypostasié voire subjectivé) aux XVIIIe et XIXe siècles et en particulier avec la Révolution française, notamment en ce qu'il a contribué à faire naître l'idée que le processus historique était caractérisé par l'irréversibilité et l'unicité, et éventuellement doté d'une certaine orientation[271]. Certes, chez Gramsci, l'accélération est surtout le symptôme d'une transition entre deux blocs historiques et, même si rien chez lui n'interdit de le penser, n'est pas considérée comme l'un des principaux traits distincts de l'époque moderne[272]. Toujours est-il que plus la dynamique de l'histoire se manifeste aux hommes, plus l'immanence de la théorie à la pratique, et la pensée de l'histoire (sous une forme plus ou moins adéquate : philosophie de l'histoire, historicisme spéculatif, historicisme réaliste, etc.), se font jour.

CONCLUSION

La notion de bloc historique nous semble se situer au cœur du réseau conceptuel des *Cahiers de prison*, *a fortiori* en ce qui concerne les réflexions portant sur le processus historique. Il ne s'agit pas d'affirmer que Gramsci applique cette notion abstraite à des cas concrets, mais plutôt que l'agencement conceptuel constituant la notion de bloc historique – qui entremêle différentes dialectiques et thématise d'un même mouvement la cohérence et la conflictualité intrinsèques au tout social – s'enrichit et se spécifie au contact d'analyses de situations et de processus singuliers, et qu'il les informe et les éclaircit théoriquement en retour. L'analyse de situations socio-historiques concrètes dans les trois prochains chapitres permettra – du moins l'espérons-nous – d'éclairer cette méthode.

Il en découle que les différentes caractéristiques du bloc historique doivent être appréhendées avec souplesse. Il est évident que ce n'est qu'en dernière analyse que la dialectique des opposés met aux prises uniquement deux forces fondamentales. Les acteurs socio-politiques en présence sont bien plus nombreux, les rapports de forces plus intriqués et les situations historiques plus ambivalentes. Le dépassement dialectique qui est censé découler du conflit des forces fondamentales peut échouer ou être bloqué. Et même s'il est réalisé, il peut l'être selon différents rythmes et modalités. En ce qui concerne la dialectique de l'identité et de la distinction entre sphères sociales ou rapports sociaux, elle se retrouve également d'une manière fréquente dans les analyses concrètes proposées par Gramsci, mais sans que les « distincts » soient toujours

271 « Le concept d'histoire » [1975], in KOSELLECK, Reinhart, *L'expérience de l'histoire* (italique), Paris, Le Seuil, 1997, pp. 67-8.
272 Voir chapitre 7.

caractérisés de la même manière. Ils pourront varier, soit parce que le processus historique lui-même modifie les articulations pertinentes de la totalité sociale (l'unité immanente de la société civile et de la société politique au sein de l'État intégral est par exemple plus ou moins étroite), soit parce que le regard que l'historien intégral porte sur cette totalité varie (il peut être utile de considérer comme l'Église tantôt comme une institution autonome, tantôt comme au service de la classe dominante de l'époque féodale, l'aristocratie, et donc en ce sens comme une partie constitutive de son État en un sens large[273]). Nous avons examiné des difficultés de ce type pour la notion de société civile, ainsi que pour l'économie et les concepts qui permettent d'en produire une connaissance. L'échelle géographique à laquelle il convient d'étudier un bloc historique peut également changer, le niveau stato-national et le niveau continental ayant plus ou moins de pertinence[274].

La labilité du concept de bloc historique ne contredit en rien sa centralité pour la conception gramscienne du processus historique. Il est ainsi lié à plusieurs exigences méthodologiques décisives : il donne une certaine incarnation au principe de spécification historique ; il constitue une interface ou une charnière entre les deux dialectiques que nous avons exposées, et entre une lecture des situations historiques en termes de totalité sociale et une autre en termes de forces en lutte ; il permet de dépasser et d'intégrer l'histoire éthico-politique comme l'étude des modes de production et de leurs stades. Et il ouvre la possibilité d'une compréhension non réductionniste et non homogénéisante de l'unité des périodes historiques et des ruptures épocales. Le bloc historique peut en effet être conçu comme une totalité relativement cohérente qui se dessine à même l'intrication des multiples rapports sociaux. En ce sens, et notamment lorsqu'il est enrichi par la notion de traduction, il permet d'appréhender l'unité d'une époque historique sans pour autant abolir la singularité de chaque situation socio-historique et l'hétérogénéité des rythmes propres aux différentes sphères sociales[275]. Et il permet de prendre en compte la stabilité provisoire des rapports de forces sans nier le conflit entre les *praxis* en présence, qui reste toujours sous-jacent[276] et peut, en s'exacerbant, briser la continuité historique.

Il nous reste à étudier plus précisément les modalités de l'édification et de l'effondrement des blocs historiques, et à approfondir notre analyse des fluctuations qui peuvent les affecter. La notion d'hégémonie nous semble cruciale à cet égard. En effet, une innovation historique radicale que l'on peut décrire comme l'émergence d'un nouveau bloc historique ne peut qu'être liée d'une manière intrinsèque à la formation d'un nouveau système hégémonique, et à l'accession d'un nouveau groupe social à une position hégémonique, phénomènes qui reconfigurent d'une

273 Voir chapitre 7) I) 3).
274 Voir chapitre 8) III) 4).
275 Voir chapitre 4) III) 2).
276 Voir chapitre 2) I)) 3).

manière décisive les rapports de forces. De même, une « crise organique », qui indique la désintégration possible d'un bloc historique, est aussi, indissociablement, une crise d'hégémonie. Nous nous interrogerons donc dans le chapitre suivant sur sur la manière dont la notion d'hégémonie peut contribuer à caractériser certaines séquences historiques, et de les distinguer entre elles.

Chapitre 6. Les métamorphoses de l'hégémonie : révolutions et crises durant le long XIXe siècle

La centralité de la notion d'hégémonie au sein des réflexions de Gramsci, en particulier sur la question de l'histoire, n'est pas à démontrer. Comme la plupart des autres notions gramsciennes[1], mais avec peut-être plus d'évidence, son sens est souple, et est infléchi selon les situations historiques au contact desquelles elle est développée, et pour l'analyse desquelles elle est mobilisée. Parmi ces situations historiques, celles de crise, de transition ou de révolution, bref celles où le remplacement d'une hégémonie par une autre est d'actualité, attirent au premier chef l'attention de Gramsci. Octobre 1917 et ses suites, en particulier la stratégie du front unique et la NEP[2], ainsi que les politiques culturelles et linguistiques de construction du socialisme des premières années du régime soviétique[3], ont constitué autant de sources d'inspiration décisives pour l'élaboration de la notion d'hégémonie. Pourtant, ces phénomènes relevant de la construction d'une hégémonie prolétarienne et subalterne sont relativement peu discutés dans les *Cahiers de prison*[4], notamment au profit d'analyses portant sur l'avènement de l'hégémonie bourgeoise en Europe (selon des modalités différentes voire opposées, comme en France et en Italie), puis de son entrée en crise. En ce sens, le « laboratoire » historique au sein duquel Gramsci développe la notion d'hégémonie dans les *Cahiers de prison* est peut-être moins l'époque dont il est le contemporain que le « long XIXe siècle »[5], qui s'étend de la Révolution française jusqu'à la Première Guerre mondiale.

On pourrait affirmer que c'est précisément parce que l'objectif politique de la philosophie de la *praxis* élaborée dans les *Cahiers de prison* est la construction et le triomphe d'une hégémonie nouvelle, ancrée dans le point de vue du prolétariat et des masses subalternes[6], que ses objets

1 Voir chapitre 4) IV) 4).

2 Peter Thomas met – peut-être trop unilatéralement – l'accent sur ces deux éléments. Voir Thomas, Peter D., *The Gramscian moment. Philosophy : Hegemony and Marxism,* Leiden/Boston, Brill, 2009, pp. 238-241. Pour une critique de l'identification tendancielle de l'hégémonie et du front uni dans cette lecture de Gramsci, voir Thomas, Martin, « Gramsci without the Prince », *Historical Materialism*, n° 22.2, 2014, pp. 158-173.

3 Pour une analyse de ces politiques en termes d'hégémonie, voir Brandist, Craig, *The Dimensions of Hegemony. Language, Culture and Politics in Revolutionary Russia*, Londres, Haymarket Books, 2016.

4 Sur la question de l'hégémonie prolétarienne, voir chapitre 8) III).

5 Thomas, Peter, *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, pp. 141-3. Cette expression d'Eric Hobsbawm, grand lecteur de Gramsci, semble correspondre exactement à la périodisation implicite de l'histoire européenne mise en œuvre dans les *Cahiers de prison*, bien que l'historien anglais ne se réfère pas au révolutionnaire italien à ce propos.

6 Comme l'écrit Gramsci, « détruire une hégémonie et en établir une nouvelle » est « un moment nécessaire du

d'étude premiers sont l'établissement puis la crise de l'hégémonie bourgeoise, dont il s'agit de d'analyser les ressorts et les faiblesses. Mais, que ce soit d'un point de vue théorique ou pratique, il est clair que la question de l'hégémonie est indissociable de celle du changement historique. Une hégémonie consolidée, un « système hégémonique »[7], est en effet coextensive d'un bloc historique stable ; c'est l'hégémonie de la classe dominante qui assure la cohérence du bloc historique, et donc d'une époque. Il nous semble donc que les conclusions auxquelles nous avons abouti à l'issue de notre chapitre précédent pourront être éclairées sous un nouveau jour, et enrichies, grâce à la notion d'hégémonie.

Précisons toutefois d'emblée qu'il convient de ne pas réduire l'intérêt de la notion d'hégémonie pour la conception de l'histoire à l'idée de basculement d'un système hégémonique vers un autre. D'autres aspects entrent en jeu et constituent des outils de périodisation pertinents : le rapport entre hégémonie et domination, les différentes modalités de l'hégémonie, les variations de la stabilité et de l'intensité de l'hégémonie établie, etc. Pour prendre la mesure de la richesse et de la productivité théorique du concept d'hégémonie, nous examinerons donc ces différents traits distinctifs, dans leur intrication avec des situations historiques paradigmatiques, comme la Révolution française ou le Risorgimento (I). La mise en évidence de formes d'hégémonie paradoxales, c'est-à-dire qui ne reposent pas sur un consentement actif et spontané des masses mais sont au contraire mêlées de manipulation voire de coercition, a pour corrélat dans les Cahiers de prison la thématisation d'une forme paradoxale de transition épocale, que nous n'examinerons dans ce chapitre que pour le XIXe siècle[8] : la *révolution passive* (II). La plasticité du concept d'hégémonie, et la possibilité d'en concevoir des figures impures ou partielles, ne signifient cependant pas que l'hégémonie parvienne toujours à se métamorphoser pour s'exercer avec autant de succès. Elle peut bel et bien entrer en crise, et à certains égards, les moments de crise offrent même un point de vue privilégié pour sa compréhension, notamment parce qu'ils mettent en évidence les limites intrinsèques de l'hégémonie établie. En ce sens, Gramsci met en œuvre une démarche assez courante chez les théoriciens d'inspiration marxiste, et chez Marx lui-même : une « heuristique négative »[9], qui consiste à étudier un phénomène socio-historique à partir de ce qui le fait entrer en crise, ce qui repose sur l'idée que tout ordre est provisoire (III).

---

renversement de la *praxis* », c'est-à-dire de la révolution (C10 II §41xii, p. 119 [août-décembre 1932]).

7 « Un système social n'est intégré que lorsque s'édifie un *système hégémonique* sous la direction d'une classe fondamentale qui en confie la gestion aux intellectuels : alors se réalise un bloc historique » (Portelli, Hugues, *Gramsci et le bloc historique*, Paris, PUF, 1972, p. 11). Nous soulignons.

8 Nous reviendrons au chapitre 8 sur la question des révolutions passives du XXe siècle (américanisme et fascisme).

9 Lordon, Frédéric, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Le Seuil, 2013, p. 204 Précisons à toutes fins utiles que cette expression n'a évidemment pas le même sens que pour Imre Lakatos, chez qui elle désigne la défense du noyau dur théorique d'un programme de recherche à l'aide d'hypothèses auxiliaires (Lakatos, Imre, *Histoire et méthodologie des sciences : programme de recherche et reconstruction rationnelle* [1978], Paris, PUF, 1994).

I) Les métamorphoses de l'hégémonie

1) Hégémonie et domination

Gramsci assimile souvent l'hégémonie à la « direction »[10] (politique, morale et intellectuelle) et au consensus, et l'oppose à la « domination »[11] et à la coercition. À partir de l'idée de la « double nature du Centaure machiavélien », il rapproche l'opposition entre domination et hégémonie de celles entre force et consensus, violence et civilisation, moment individuel et moment universel, etc.[12] Et il affirme que ces deux types de pouvoir s'exercent sur des groupes sociaux distincts : « un groupe social est dominant par rapport aux groupes adverses, qu'il tend à "liquider" ou à soumettre en employant même la force armée, et il est dirigeant des groupes proches et alliés »[13].

Pourtant, il semble que l'on trouve dans les *Cahiers de prison* un autre sens, que l'on peut qualifier de « large »[14] dans la mesure où l'hégémonie ne s'oppose pas mais intègre le moment de la « force ». Examinant l'hégémonie qui s'exerce sur le « terrain devenu classique du régime parlementaire », Gramsci écrit ainsi qu'elle « est caractérisée par la combinaison de la force et du consentement qui s'équilibrent de façon variable, sans que la force l'emporte trop sur le consentement, voire en cherchant à obtenir que la force apparaisse appuyée sur le consentement de la majorité »[15]. La distinction analytique entre un sens « étroit » (consensus, consentement, persuasion, direction)[16] et un sens « large » (unité de force et de consentement)[17] présente un

10 « L'histoire éthico-politique est une hypostase arbitraire et mécanique du moment de l'hégémonie, de la direction politique, du consensus dans la vie et dans le déroulement de l'activité de l'État et de la société civile » (C10 I §7, p. 29 [mi-avril – mi-mai 1932]).

11 « On peut, dès maintenant, établir deux grands "étages" superstructuraux : celui qu'on peut appeler l'étage de la "société civile", 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" » (C12, §1, p. 314 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 476 [novembre 1930]).

12 C13, §14, p. 373 [septembre 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §86, p. 306 [septembre 1932].

13 C19, §24, p. 59 [juillet-août 1934 – mai 1935]), texte A en Q1, §44, p. 41 [février-mars 1930].

14 Nous reprenons les termes d'« étroit » et « large » à Jean-Pierre Potier (*Lectures italiennes de Marx. Les Conflits d'interprétation chez les économistes et les philosophes, 1883-1983*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, p. 250).

15 C13, §37, p. 434 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q1, §48, p. 59 [février-mars 1930].

16 Christine Buci-Glucksmann par exemple ne retient que le sens étroit, et considère même que l'hégémonie ne s'assimile qu'au consensus « actif » et non au consensus « passif » des subalternes (« Hégémonie », in Bensussan G. et Labica G. (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1998, pp. 532-8).
Comme nous l'avons vu à la note 63 du chapitre 5, Carlos Nelson Coutinho ne retient également que le sens étroit, l'hégémonie constituant l'une des deux éléments constituant de la suprématie.

17 Luciano Gruppi distingue ces deux significations, mais considère que le sens « large » est le plus proprement gramscien, en ce que le sens étroit (hégémonie = direction) se trouvait déjà chez Lénine (notamment dans *Les deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique*, in Lénine, *Œuvres*, Paris, Éditions sociales, 1966, tome 9 [juin-novembre 1905], pp 9-139).
À ses yeux la notion d'hégémonie chez Gramsci est avant tout un développement théorique de celle de dictature du prolétariat. Voir Gruppi, Luciano, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Rome, Editori Riuniti, 1972, p. 21, et « Le concept d'hégémonie », *Dialectiques*, n °4-5, mars 1974, p. 46.

certain intérêt heuristique, mais nous semble inadéquate pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, le sens « large » n'apparaît explicitement que dans la note que nous avons citée, alors que le sens étroit est utilisé à de très nombreuses reprises par Gramsci, qui insiste contre Gentile et d'autres idéologues du fascisme, mais peut-être également contre la politique stalinienne, sur la nécessité de distinguer l'hégémonie de la dictature[18].

Ensuite, le sens « étroit » qui assimile l'hégémonie au consentement et à la persuasion semble être bien plus un idéal-type ou – pour employer un terme gramscien plutôt que wébérien – une « idée-limite » (*ipotesi-limite*)[19] qu'une réalité socio-historique concrète. L'hégémonie est indissociable de la coercition[20], les deux « natures » du Centaure machiavélien ne peuvent pas être séparées. La direction et la domination doivent être appréhendées dans leur intrication, comme contribuant toutes deux à assurer la « suprématie » d'un groupe social, ou d'un ensemble de groupes sociaux, sur le reste de la société[21]. Cette thèse est en accord avec la centralité accordée par Gramsci à l'État compris dans son intégralité[22], qui constitue un facteur de domination mais aussi d'hégémonie.

Enfin, Gramsci analyse différents phénomènes « hybrides », qui ne trouveraient pas leur place dans une dichotomie stricte :

> Entre le consentement et la force se situe la corruption – fraude [qui est caractéristique de certaines situations où l'exercice de la fonction hégémonique est difficile, l'emploi de la force présentant trop de dangers], c'est-à-dire l'action visant à priver de nerf et à paralyser le ou les antagonistes, en en accaparant les dirigeants, soit de façon voilée, soit, en cas de danger pressant, ouvertement, pour jeter le trouble et le désordre dans les rangs de l'ennemi.[23]

La corruption directe et des mécanismes plus diffus comme le transformisme[24] permettent de garantir une certaine stabilité sociale, en maintenant les masses subalternes dans une position passive, sans pour autant devoir recourir à la force ni même à la menace directe. De même, le pouvoir judiciaire – « les tribunaux comme fonction répressive et négative » – qui constitue évidemment une pièce maîtresse de la coercition étatique, a également un rôle « éthique » : il a

18 « Gentile place la phase de [l'économie] corporative comme une phase éthique dans l'acte historique : hégémonie et dictature sont impossibles à distinguer, la force est dans tous les cas consentement : on ne peut distinguer la société politique de la société civile ; l'État seul existe et naturellement l'État gouvernement, etc. » (C6, §10, p. 19 [novembre-décembre 1930]); « (…) en politique, l'erreur vient d'une compréhension inexacte de ce qu'est l'État (dans son sens intégral : dictature + hégémonie) » (C6, §155, p. 126 [octobre 1931]).

19 Gramsci utilise cette expression pour caractériser la notion libérale d'État-gendarme (C26, §6, p. 327 [fin 1934 – premiers mois de 1935]).

20 « (…) On pourrait dire qu'État = société politique + société civile, c'est-à-dire hégémonie cuirassée de coercition » (C6, §88, p. 83 [mars-août 1931]).

21 « Le critère de base sur lequel fonder notre propre étude est le suivant : la *suprématie* d'un groupe social se manifeste de deux façons : comme "domination" et comme "direction intellectuelle et morale" » (C19, §24, p. 59 [juillet/août 1934 – mai 1935]). Nous soulignons. Le texte A n'utilisait pas la notion de *suprématie* – dont c'est d'ailleurs la seule occurrence dans les *Cahiers* – mais celui de *domination* : « une classe est dominante de deux manières, c'est-à-dire qu'elle est "dirigeante" et "dominante" » (Q1, §44, p. 41 [février-mars 1930]).

22 Voir chapitre 5) II) 1).

23 C13, §37, p. 434 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q1, §48, p. 59 [février-mars 1930].

24 Voir C8, §36, p. 278 [février 1932]. Voir notre 130 du chapitre 5.

pour effet d'« éduquer » la population en conformité avec les intérêts des classes dominantes, et contribue donc à leur hégémonie[25]. Bien comprise, la notion d'opinion publique conduit également à relativiser l'opposition entre coercition et consentement, dans la mesure où ce dernier est organisé voire produit, notamment par l'appareil l'État :

> Ce que l'on appelle "opinion publique" est en rapport étroit avec l'hégémonie politique ; c'est le point de contact entre la "société civile" et la "société politique", entre le consensus et la force. Lorsque l'État veut entreprendre une action peu populaire, il commence par créer de manière préventive l'opinion publique adéquate, il organise et il centralise certains éléments de la société civile.[26]

Dernier élément : Gramsci souligne la profusion en Italie des « œuvres pieuses et des legs de bienfaisance » et affirme que « ces éléments sont à étudier comme des liens nationaux entre gouvernants et gouvernés, comme des facteurs d'hégémonie »[27]. Mais il s'agit ici d'une hégémonie bien particulière, en ce qu'elle est « paternaliste », c'est-à-dire qu'elle manifeste et reconduit la séparation entre dominants et dominés, gouvernants et gouvernés[28]. La prise en compte par Gramsci de cet éventail de phénomènes socio-politiques ambivalents (fraude, corruption, transformisme, rôle idéologique de la justice, organisation de l'opinion publique, charité) trouble l'opposition stricte entre coercition et hégémonie, sans pour autant l'annuler, ni intérioriser la première à la seconde comme ce serait le cas si l'on adoptait le sens large du terme.

Plutôt que de fixer la notion d'hégémonie dans une ou deux définitions rigoureusement décontextualisées, il est préférable de proposer une image différenciée de ses réalisations concrètes. Mais pour cela, il est nécessaire de préciser certaines caractéristiques du rapport hégémonique.

25 C8, §179, p. 360 [février-mars 1932].
26 C7, §83, p. 228 [décembre 1931].
27 C14, §56, p. 71 [février 1933].
28 À l'inverse, Gramsci considère dans ce passage que les services publics participent d'une hégémonie comprise comme « démocratie au sens moderne ».

2) La complexité de l'hégémonie

Il est impossible de cantonner l'hégémonie à une sphère particulière de la totalité sociale, et notamment de la réduire, comme le font les interprétations « légères » (*lite*) qui en ont été proposées, au domaine culturel[29]. Ce que nous avons vu au point précédent montre clairement qu'elle ne relève pas uniquement de la société civile : différents aspects de la société politique (parlement, tribunaux, etc.) jouent un rôle décisif dans la construction de l'hégémonie bourgeoise. Par ailleurs, nous savons que ces deux « sociétés » sont en réalité unifiées dialectiquement dans l'État « intégral »[30]. L'hégémonie implique donc à la fois des éléments idéologiques (culturels, intellectuels, moraux, etc.) et politiques. Mais elle a également une dimension économique[31] :

> Sans doute, l'hégémonie présuppose-t-elle qu'on tienne compte des intérêts et des tendances des groupes sur lesquels s'exercera l'hégémonie, que l'on parvienne à un certain équilibre de compromis, en d'autres termes que le groupe dirigeant fasse des sacrifices d'ordre économico-corporatif, mais il est également hors de doute que ces sacrifices et ce compromis ne peuvent pas concerner l'essentiel, car si l'hégémonie est d'ordre éthico-politique, elle ne peut pas être également économique, elle ne peut pas ne pas avoir pour fondement la fonction décisive que le groupe dirigeant exerce dans le noyau décisif de l'activité économique.[32]

L'hégémonie de ce groupe ne consiste ni en une simple extorsion de consensus (par endoctrinement idéologique ou manipulation politique), ni en un consentement spontané et désintéressé des masses aux valeurs culturelles et à l'organisation socio-politique qu'il prône. Pour obtenir le consentement, le groupe hégémonique est amené à faire, même d'une manière minimale, certaines concessions matérielles, mais qui ne remettent pas en cause sa prédominance socio-économique (par exemple la propriété des moyens de production pour la classe bourgeoise) puisque si elle était abolie il n'y aurait tout simplement aucun sens à rechercher un compromis. Dès lors, la lutte hégémonique dans le domaine culturel entreprise par le parti communiste (le Prince Moderne) et son élaboration d'une nouvelle conception du monde sont indissociables de la lutte économique :

> Une réforme intellectuelle et morale ne peut pas ne pas être liée à un programme de réforme économique, bien plus, le programme de réforme économique est précisément la manière concrète

29 Kate Crehan utilise l'expression ironique « *hegemony lite* » pour désigner la conception édulcorée de la notion d'hégémonie qui, tirant son origine de l'interprétation qu'en avait donnée Raymond Williams (*Marxism and Litterature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 108-114), est dominante chez les chercheurs en sciences sociales et tout particulièrement en anthropologie, et qui décorrèle l'hégémonie de son ancrage de classe et en fait exclusivement une question d'idées et de croyances (Crehan, Kate, *Gramsci, Culture, and Anthropology*. Berkeley, University of California Press, 2002, p. 172).

30 Voir chapitre 5) II) 1).

31 Trop souvent, l'anti-économicisme de Gramsci a poussé ses lecteurs à négliger cet aspect. Par exemple, Paolo Spriano a pu écrire que « l'hégémonie est toujours éthico-politique et jamais économique » (Spriano, Paolo, « Intervento », in *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Rome, Editori Riuniti, 1958, p. 541)

32 C13, §18, p. 388 [mai 1932 – novembre 1933]. Dans le texte A en Q4, §38, p. 461 [octobre 1930], Gramsci n'écrivait pas « éthico-politique », mais uniquement « politique ».

dont se présente toute réforme intellectuelle et morale.[33]

Dans le cas de la situation « américaine » et de l'organisation socio-économique « fordiste » qui lui est liée, où « l'hégémonie naît de l'usine et n'a besoin, pour s'exercer, que du concours d'un nombre limité d'intermédiaires professionnels de la politique et de l'idéologie »[34], l'importance de l'aspect économique de l'hégémonie est manifeste. La « persuasion » n'est pourtant pas obtenue uniquement par des incitations économiques (hauts salaires, avantages sociaux divers) mais également par une « propagande idéologique et politique très habile », et est combinée à un usage de la « force »[35] (destruction du syndicalisme). On pourrait ajouter qu'interviennent ici aussi des phénomènes hybrides ou ambivalents : les initiatives « puritaines »[36] des industriels comme de l'État américain cherchent, par des moyens coercitifs (comme la prohibition[37]), à aménager le milieu social, à créer « une nouvelle façon de vivre, de penser et de sentir la vie »[38] et, en définitive, à faire apparaître un nouveau type de travailleur, à la fois plus productif et plus docile. Explorant plus avant le champ des relations entre économie et hégémonie, Alberto Burgio va jusqu'à affirmer que le capital est en tant que tel doté d'une « puissance hégémonique », qui se réalise notamment par le biais du fétichisme de la marchandise, qui contribue à déposséder les prolétaires de leur statut de producteurs actifs et à les maintenir dans une sujétion passive à la logique socio-économique capitaliste[39].

L'hégémonie, rapport complexe et capillaire entre plusieurs groupes sociaux, peut donc prendre appui sur des éléments relevant de différents domaines de la vie sociale. Prenant acte de la pluralité des dimensions de l'hégémonie, nous pouvons affirmer avec Burgio qu'elle est « douée d'ubiquité et innerve tout l'éventail des relations de pouvoir »[40].

3) Les modalités de l'hégémonie et le problème de la périodisation

Nous pouvons d'ores et déjà énoncer deux résultats concernant le rapport entre hégémonie et périodisation. Tout d'abord, il est impossible de définir et de distinguer des époques historiques – périodes de prospérité et de crise par exemple – en affirmant sans reste que les unes obéissent à une logique de l'hégémonie et les autres à une logique de la domination, bien que

33 C13, §1, pp. 358-9 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §21, p. 270 [janvier-février 1932].
34 C22, §2 p. 183 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]. Traduction modifiée. La traduction Gallimard rendait « *nasce dalla fabbrica* » par « part de l'usine ». Le texte A se trouve en Q1, §61, p. 72 [février-mars 1930].
35 *Idem*.
36 C22, §11, p. 200 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §52, p. 489 [novembre 1930].
37 C22, §11, p. 199 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §52, p. 489 [novembre 1930].
38 *Idem*.
39 Burgio, Alberto, *Il sistema in movimento*, Rome, DeriveApprodi, 2014, pp. 229-231.
40 Burgio, Alberto, *Per Gramsci. Crisi e potenza del moderno*, Rome, Derive Approdi, 2007, p. 128. Sur l'ubiquité dont est douée l'hégémonie, voir également Burgio, Alberto, *Il sistema in movimento*, *op. cit.*, pp. 219-221.

certaines notes de Gramsci, lues à la lettre, pourraient le laisser penser[41]. En réalité, toute époque fait jouer ces deux types de pouvoir[42], certes en des proportions diverses et selon des combinaisons spécifiques. Comme nous le verrons, même une crise organique n'est pas synonyme de dissolution absolue de l'hégémonie. Par ailleurs, étant donné le sens accordé à ce terme dans les *Cahiers de prison*, il semble impossible que coexistent deux « hégémonies », même s'il est évident qu'il peut exister – et en réalité existe toujours – une lutte autour de l'hégémonie, entre le « principe hégémonique » ou « éthico-politique »[43] prédominant et un ou plusieurs principes antagonistes[44].

En second lieu, il serait incorrect de différencier purement et simplement des époques historiques par la nature de l'hégémonie qui les caractériserait : économique (par exemple dans une phase de prospérité du capitalisme), idéologique et politique (une fois advenu le retournement du cycle). Pour analyser l'hégémonie d'un groupe social, il est toujours nécessaire de la penser en ses différentes dimensions. Ces deux modes de périodisation – par le primat de l'hégémonie ou de la domination, et par la sphère sociale où l'hégémonie prendrait sa source – ont un intérêt, mais sont trop rudimentaires et unilatéraux.

Cela étant, quels critères de périodisation liés à la question de l'hégémonie doit-on prendre en coconsidération ? Le plus fondamental est évidemment de déterminer le groupe social qui exerce l'hégémonie. Même s'il est clair que des décalages et des tensions peuvent se manifester entre ces différents éléments, Gramsci considère qu'il existe une correspondance tendancielle entre l'identité du groupe social prédominant, la nature de l'hégémonie politique, le type d'État et l'organisation économique :

> S'il est vrai qu'aucun type d'État ne peut éviter de passer par une phase économico-corporative, on peut en déduire que le contenu de l'hégémonie politique du nouveau groupe social qui a fondé ce nouveau type d'État doit être en priorité d'ordre économique : il s'agit de réorganiser la structure et les rapports réels entre les hommes et le monde économique ou de la production.[45]

41 Par exemple, alors que dans une première phase de son histoire la classe bourgeoise et son État semblent obéir à une logique « consensuelle » (économie prospère, relations ouvertes entre groupes sociaux, État « éducateur », etc.), Gramsci se demande ainsi comment advient un retour « à la conception de l'État *en tant que force pure* » (C8, §2, p. 255 [janvier 1932]). Nous soulignons. Gramsci peut également parler de « dictature sans hégémonie » (C15, §59, p. 173 [juin-juillet 1933]). Voir *infra*, note 72.

42 Ainsi, Gramsci peut-il poser la question rhétorique suivante : « mais un État sans "hégémonie" a-t-il jamais existé ? » (C8, §227, p. 392 [avril 1932]). Sur ce point, voir Cospito, Giuseppe, *Il ritmo del pensiero*, Naples, Bibliopolis, 2011, p. 91.

43 « (…) un principe hégémonique (éthico-politique) triomphe après l'avoir remporté sur un autre principe (…). Il y a donc toujours eu une lutte entre deux principes hégémoniques, entre deux "religions" » (C10 I §13, p. 42 [seconde moitié de mai 1932]). Notons que dans la première version de ce texte, il écrivait qu'« il y a toujours une lutte entre deux hégémonies » (C8, §227, p. 392 [avril 1932]). Il nous semble que Gramsci a modifié cette formulation initiale car la coexistence de deux hégémonies est, en toute rigueur, impossible.

44 Rappelons à ce propos que le terme de « contre-hégémonie » n'apparaît jamais dans les textes de Gramsci.

45 C8, §185, p. 363 [mars 1932]. Il est intéressant de remarquer que cette note porte sur l'échec historique de la bourgeoisie italienne des Communes à former un État stable et une véritable hégémonie, faute d'avoir pu dépasser un niveau de conscience et d'organisation « économico-corporatif ». Il est vraisemblable que Gramsci, lorsqu'il traite de ces questions, fait indirectement référence à la situation de l'URSS, et à la faiblesse hégémonique du pouvoir soviétique (voir Vacca, Giuseppe, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*,

L'affirmation d'une nouvelle hégémonie – et du nouveau « monde culturel » qui lui est lié – correspond donc au triomphe d'un nouveau groupe social[46] « essentiel »[47] ou « fondamental »[48]. Gramsci envisage et souhaite bien entendu l'établissement d'une nouvelle hégémonie[49], liée au prolétariat et constituant un moment déterminant du processus aboutissant à la « société réglée », au communisme. Et il salue Lénine pour avoir établi un nouvel « appareil hégémonique »[50], qui semble bel et bel lié à un nouveau groupe fondamental. Mais Gramsci ne nous dit rien de plus de l'hégémonie du prolétariat dans les *Cahiers de prison*[51] et, même s'il y évoque l'hégémonie de la classe féodale, et semble par exemple considérer que l'Église a constitué sa « société civile » et son « appareil d'hégémonie »[52], c'est à l'hégémonie bourgeoise qu'il consacre presque exclusivement ses réflexions. Le terme d'hégémonie avait été utilisé par Plekhanov et par les bolcheviks[53], puis repris par Gramsci lui-même dans ses écrits pré-carcéraux entre 1924 et 1926[54], pour désigner la direction par le prolétariat des différents groupes sociaux en lutte (paysannerie, petite bourgeoisie progressiste) au cours du processus révolutionnaire, et était donc une pièce maîtresse dans l'élaboration d'une *stratégie politique* communiste. C'est dorénavant sa contribution à l'*analyse de*

Turin, Einaudi, 2017, p. 145). Voir note 155 du chapitre 5.

46 « Un *nouveau groupe social* qui entre dans la vie de l'histoire avec un comportement hégémonique, avec une confiance en soi qu'il n'avait pas auparavant, ne peut pas ne pas faire surgir de ses profondeurs des personnalités qui, précédemment, n'auraient pas trouvé une force suffisante pour s'exprimer en une certaine direction de façon complète » (C23, §6, pp. 225-6 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en C9, §124, p. 495 [septembre-novembre 1932]. Nous soulignons).

47 « Tout groupe social, qui naît sur le terrain originaire d'une *fonction essentielle dans le monde de la production économique*, se crée en même temps, de façon organique, une ou plusieurs couches d'intellectuels » (C12, §1, p. 309 [mai-juin 1932]. Nous soulignons).
Plus loin, Gramsci emploie l'expression de « groupe social "essentiel" » (p. 310) et considère qu'un tel groupe émerge « dans l'histoire à partir de la structure économique précédente et comme expression d'un de ses développements (de cette structure) » (p. 310).

48 Gramsci peut ainsi parler de « l'hégémonie d'un *groupe social fondamental* sur une série de groupes subordonnés » (C13, §17, p. 381 [mai 1932-novembre 1933]. Nous soulignons. Le texte A, Q4, §38, p. 458 [septembre-octobre 1930] parlait de « l'hégémonie d'un regroupement social fondamental sur les regroupements sociaux subordonnés ».

49 « (…) l'"appareil de gouvernement" spirituel s'est brisé et il y a crise, mais c'est aussi une crise de diffusion des idées, qui conduira à une nouvelle "hégémonie", plus sûre et plus stable » (C1 §76, p. 100 [février-mars 1930]).

50 « Illitchi [Lénine] aurait effectivement fait avancer la philosophie en tant que philosophie dans la mesure où il a fait avancer la doctrine et la pratique politiques. La réalisation d'un appareil hégémonique, dans la mesure où il crée un nouveau terrain idéologique, détermine une réforme des consciences et des méthodes de connaissance, et constitue un fait de connaissance, un événement philosophique » (C10 II §12, p. 55 [seconde moitié de mai 1932]). La conception de l'hégémonie et la réalisation d'une hégémonie nouvelle par Lénine sont mentionnées à deux autres reprises (C7, §33, p. 198 [février 1930] et C7, §35, p. 202 [février-novembre 1930]).

51 Voir Vacca, Giuseppe, « Dall'"egemonia del proletariato" alla "egemonia civile". Il concetto di egemonia negli scritti di Gramsci fra il 1926 e il 1935 », in D'Orsi A. (dir.) *Egemonie*, Naples, Dante & Descartes, 2008, pp. 77-122.

52 C6, §87, p. 82 [mars-août 1931]. Sur ce point, voir chapitre 7) I) 3).

53 Voir notamment Anderson, Perry, *Sur Gramsci*, Paris, Maspéro, 1978, et Cospito, Giuseppe, « Egemonia/egemonico nei "Quaderni del carcere" (e prima) », *International Gramsci Journal*, vol. 2, 2016, n° 1, pp. 49-88.

54 Ce terme apparaît sous sa plume dans sa traduction d'une biographie de Lénine par Zinoviev publiée dans le premier numéro de la troisième série de l'*Ordine Nuovo*, le 10 mars 1924. À partir de cette date, il l'utilise régulièrement jusque dans son dernier écrit pré-carcéral, les célèbres « Quelques thèmes de la question méridionale », in EP III, p. 332. Voir notamment Giasi, Francesco, « I comunisti torinesi e l'"egemonia del proletariato" nella rivoluzione italiana. Appunti sulle fonti di "Alcuni temi della quistione meridionale" di Gramsci », in D'Orsi A. (dir.), *Egemonie*, *op. cit.*, pp. 147-86.

situations où la classe bourgeoise prédomine et à une *théorie de l'histoire* dont le pivot est l'époque capitaliste qui passe au premier plan. Dès lors, identifier le groupe fondamental qui exerce l'hégémonie est non seulement un critère insuffisant car trop grossier, mais aussi particulièrement peu utile pour examiner la conception de la périodisation qui se dégage de ces textes. Ce sont plutôt les modalités de l'hégémonie qui doivent attirer notre attention.

4) Le paradigme de l'hégémonie jacobine

Le type d'hégémonie (bourgeoise) paradigmatique aux yeux de Gramsci est l'hégémonie construite lors de la Révolution française, dont il offre une description largement idéalisée[55]. Quoi qu'il en soit, il considère que la Révolution, poussée à ses limites extrêmes par les jacobins, a permis de satisfaire les intérêts fondamentaux des classes populaires, et notamment des paysans : élimination de tout reste de féodalisme, répartition plus acceptable des terres (avec la vente des biens des émigrés en particulier), suffrage universel, etc. Ces avancées socio-économiques et politiques, ainsi que la conscription de l'an II, ont rendu possible « l'entrée *simultanée* des masses de paysans cultivateurs dans la vie politique »[56], et ont conduit à la « formation de la volonté collective nationale-populaire »[57] transcendant partiellement l'opposition entre ville et campagne et entre groupes ruraux et urbains. Ces phénomènes se sont accompagnés d'une « réforme intellectuelle et morale »[58] avec la mise à bas de certaines des anciennes idéologies (la croyance en la supériorité naturelle des aristocrates par exemple), une élévation générale du niveau culturel, et une entreprise de sécularisation si radicale qu'elle fut trop avancée pour son temps, comme dans le cas du culte de l'Être suprême[59]. Ces différents processus se conjuguent pour produire une hégémonie qui peut être qualifiée, à la suite de Joseph Femia, d'« intégrale »[60] :

> S'il est vrai que les jacobins « forcèrent la main », il est vrai aussi que cela eut toujours lieu dans le sens du développement historique réel, car non seulement ils organisèrent un gouvernement bourgeois (et firent de la bourgeoisie la classe dominante), mais ils firent plus, ils créèrent l'État bourgeois, ils firent de la bourgeoise la classe nationale dirigeante, hégémonique, c'est-à-dire qu'ils donnèrent au nouvel État une base permanente, ils créèrent la compacte nation française moderne.[61]

55 Simon, Roger, *Gramsci's Political Thought. An Introduction*, Londres, Lawrence and Wishart, 1991, p. 34.
56 C8, §21, p. 269 [janvier-février 1932], repris en C13, §1, p. 358 [mai 1932-novembre 1933].
57 *Idem.*
58 *Idem.*
59 Cette « initiative » des jacobins « apparaît comme une tentative pour créer une identité entre l'État et la société civile, pour unifier de façon dictatoriale les éléments constitutifs de l'État pris dans son sens organique le plus large (l'État proprement dit, et la société civile), dans une recherche désespérée pour tenir en main toute la vie populaire et nationale. Mais elle apparaît aussi comme la première racine de l'État moderne laïc, indépendant de l'Église, qui cherche et qui trouve en lui-même, dans la complexité de sa vie, tous les éléments de sa personnalité historique » (C6, §87, p. 82, [mars-août 1931]).
60 Femia, Joseph V., *Gramsci's Political Thought. Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 46-7.
61 C19, §24, p. 75 [juillet-août 1934 – février 1935]. L'expression « *compatta nazione moderna francese* » n'apparaissait pas dans le texte A (Q1, §44, pp. 40-54 [février-mars 1930]).

Il s'agissait donc d'une hégémonie très intense et progressiste, imprégnant tous les domaines de la société ; mais l'œuvre historique des jacobins s'est pour autant réalisée dans certaines « limites de classes ». Le fait qu'ils soient « toujours restés sur le terrain de la bourgeoisie » s'est ainsi manifesté dans le maintien de la loi Le Chapelier (qui interdit l'auto-organisation des travailleurs) et dans l'instauration de celle du « maximum » (qui limite à la fois le niveau des prix et celui des salaires)[62]. Faisant affleurer une nouvelle contradiction socio-politique, entre les différents éléments du « bloc urbain », c'est-à-dire entre la bourgeoisie et le prolétariat, la Révolution a fini par « déchaîner des forces élémentaires que seule une dictature militaire [celle de Napoléon] devait réussir à contenir »[63]. Malgré son potentiel hégémonique, et peut-être à cause de lui, la stratégie de « réveil forcé des énergies populaires pour les rallier à la bourgeoisie »[64] comportait de multiples dangers pour cette classe, qui fut depuis lors très réticente à l'adopter.

Le Risorgimento offre à l'inverse l'image d'une hégémonie « minimale »[65]. Les modérés dirigés par Cavour réunirent sous leur hégémonie le mouvement d'unification italien en un « bloc national », dont faisait également partie leur principal rival, le Parti d'Action de Mazzini et Garibaldi. Incapables de s'adresser aux masses populaires et notamment de proposer un programme adapté aux besoins réels de la paysannerie, privés de toute véritable base sociale, ces derniers ne purent entrer concrètement en compétition pour l'hégémonie, ni même développer une ligne politique autonome : le transformisme ultérieur est le symptôme de cette subalternité originelle[66]. De leur côté, les modérés « réussirent à installer l'appareil (le mécanisme) de leur hégémonie intellectuelle, morale et politique (…) sous des formes et avec des moyens que l'on peut appeler "libéraux", c'est-à-dire à travers l'initiative individuelle, "moléculaire", "privée" »[67]. Liés organiquement à un « groupe social relativement homogène »[68], les « hautes classes »[69] (et non la seule bourgeoisie, encore peu développée), les modérés constituent un groupe de dirigeants et d'intellectuels condensés ou concentrés d'une manière organique, et qui pour cette raison « exerçaient, de façon "spontanée", une puissante attraction sur la masse des intellectuels de tous niveaux qui existaient dans la péninsule à l'état "diffus", "moléculaire" »[70], notamment par le biais des liens qui relient psychologiquement (vanité) ou socialement (liens de castes technico-politiques ou corporatifs) les différents intellectuels. Les modérés font droit aux intérêts des vieilles classes dominantes (aristocratie et propriétaires terriens semi-féodaux) plutôt qu'à ceux

62 *Idem*.
63 C19, §24, p. 77 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §44, p. 53 [février-mars 1930].
64 *Idem*.
65 Femia, Joseph V., *Gramsci's Political Thought*, *op. cit.*, pp. 47-9.
66 C19, §26, p. 85 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §43, p. 38 [février-mars 1930].
67 C19, §24, p. 60 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §44, p. 41 [février-mars 1930].
68 C19, §24, p. 59 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §44, p. 40 [février-mars 1930].
69 C19, §24, p. 60 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §44, p. 42 [février-mars 1930].
70 *Idem*.

des masses paysannes, et qu'il leur est donc impossible de susciter le consentement actif de la majorité de la population. Ils n'en possèdent pas moins une hégémonie sur les autres partis nationalistes et sur les intellectuels de la péninsule, ce qui leur permet de « décapiter » les masses populaires[71], d'obtenir par là leur consentement passif. En ce sens, on peut considérer qu'ils exercent sur elles une hégémonie indirecte, placée sous le primat de la domination[72].

Femia considère enfin que les sociétés capitalistes modernes sont caractérisées par une « hégémonie décadente »[73]. Ainsi, même dans le cas de l'Italie, Gramsci semble considérer qu'à l'époque du Risorgimento les « hautes classes » (surtout les embryons de bourgeoisie qu'elles comprennent) et leurs représentants modérés jouent un rôle « réellement progressiste », bien que très limité comme nous l'avons vu. Ce caractère progressiste expliquerait leur puissance d'attraction sur les intellectuels, qui auraient pu être liés à d'autres groupes sociaux :

> Ce fait se produit « spontanément » dans les périodes historiques où le groupe social en question est réellement progressiste, c'est-à-dire fait progresser réellement la société tout entière, non seulement en satisfaisant à ses exigences essentielles, mais en élargissant continuellement ses propres cadres pour continuer à s'emparer de nouvelles sphères de l'activité économico-productive. À peine le groupe social dominant a-t-il épuisé sa fonction, le bloc idéologique tend à se désagréger, et alors à la « spontanéité » peut succéder la « coercition » sous des formes de moins en moins larvées et indirectes, jusqu'aux mesures de police proprement dites et aux coups d'État.[74]

Autrement dit, les classes qui avaient pour tâche de former un État italien unifié et de développer le mode de production capitaliste, même si elles ne l'ont accomplie que très imparfaitement, n'en restaient pas moins objectivement progressistes[75], ne serait-ce que parce qu'aucune autre classe à la fois « plus » progressiste et capable d'initiative historique n'était présente dans la situation – la paysannerie et la petite bourgeoisie restant subalternes et le prolétariat ne s'étant pas encore développé. Mais dans la mesure où elle est associée à une telle tâche (qu'il s'agisse de développer l'économie capitaliste, l'État moderne, une nouvelle conception du monde, etc.) l'hégémonie bourgeoise, du moins dans cette première forme, est vouée à s'épuiser : la classe bourgeoise qui se définissait elle-même « comme un organisme continuellement en mouvement, capable d'absorber, en l'assimilant à son niveau culturel et économique, toute la société », finit par être

71 C19, §26, p. 85 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §43, p. 38 [février-mars 1930].

72 « (…) la direction politique est devenue un aspect de la fonction de domination » (C19, §24, p. 59 [juillet-août 1934 – février 1935]). Gramsci affirme ailleurs que le Risorgimento « est un des cas où on trouve (…) la fonction de "domination" et non de "direction" : dictature sans hégémonie. L'hégémonie sera celle d'une partie du groupe social sur le groupe tout entier, non de celui-ci sur d'autres forces pour renforcer le mouvement, le radicaliser, etc., sur le modèle "jacobin" » (C15, §59, p. 173 [juin-juillet 1933]). Il nous semble cependant qu'il s'agit d'une simplification heuristique puisque, comme nous l'avons défendu plus haut, nous avons toutes les raisons de penser qu'aux yeux de Gramsci aucune situation historique n'est caractérisée par une absence totale d'hégémonie.

73 Femia, Joseph V., *Gramsci's Political Thought*, *op. cit.*, p. 47.

74 C19, §24, pp. 60-1 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §44, p. 42 [février-mars 1930].

75 « Ils prétendaient vouloir créer un État moderne en Italie et ils produisirent une chose bâtarde, ils prétendaient susciter une classe dirigeante élargie et énergique et ils n'y parvinrent pas, ils prétendaient insérer le peuple dans le cadre de l'État et ils n'y réussirent pas » (C19, §28, pp. 95-9 [juillet-août 1934 – février 1935]). Le texte A parlait de « rapprocher le peuple de l'État » (Q1, §119, p. 112 [février-mars 1930]).

« saturée », se désagréger et se fermer sur elle-même[76]. Se profilent ainsi la décadence de l'hégémonie bourgeoise, et son entrée en *crise*[77].

Cette tripartition entre hégémonies intégrale, minimale et décadente est éclairante à bien des égards. Elle repose sur ce que Fabio Frosini a appelé la « théorie standard » de l'hégémonie, où celle-ci est comprise comme la « capacité d'une classe à universaliser ses propres revendications au cours de la lutte, en redéfinissant continûment ses propres objectifs et en conquérant ainsi un rôle de guide des forces subalternes », l'hégémonie accomplie « étant en somme la capacité de mobiliser la population en en faisant un "peuple" »[78]. Cette conception d'ascendance léninienne avait déjà été développée par Gramsci dans ses écrits pré-carcéraux, même s'il l'utilisait, comme nous l'avons dit, pour penser le rôle historique du prolétariat et non le pouvoir de la bourgeoisie, et elle trouve de nombreux développements dans les *Cahiers de prison*, notamment lorsque Gramsci distingue entre les moments économico-coporatifs et éthico-politiques ou hégémoniques[79]. Le fait qu'elle soit reprise non seulement dans des réécritures de textes écrits lors d'une première période mais également dans des notes tardives où elle semble même être radicalisée[80] nous laisse penser que Gramsci ne la considérera jamais comme dépassée. On peut discerner avec Frosini une autre ligne d'argumentation développée dans les *Cahiers de prison*[81] qui met l'accent sur la spécificité de l'hégémonie bourgeoise post-jacobine.

5) Hégémonie minimale, hégémonie post-jacobine et guerre de position

Nous pouvons repartir de la distinction (proposée par Femia) entre hégémonie intégrale et hégémonie minimale, afin de la nuancer et de la complexifier. La rupture entre ces deux hégémonies semble être symbolisée, aux yeux de Gramsci, par un événement historique : la défaite de Napoléon et l'achèvement du cycle révolutionnaire français. Outre la « faiblesse relative de la bourgeoisie italienne », c'est par « le changement du climat historique en Europe après

76 C8, §2, p. 255 [janvier 1932].
77 Voir *infra*, III).
78 Frosini, Fabio, « Hégémonie : une approche génétique », *Actuel Marx*, 2015/1, n° 57, p. 32.
79 Voir chapitre 4) III) 1).
80 Voir la citation de C15, §59 [juin-juillet 1933] discutée en note 72.
81 Même si elle connaît une élaboration progressive au cours de la réflexion carcérale de Gramsci, cette seconde ligne d'argumentation nous semble être en germe dès ses premières notes : le texte central sur lequel nous allons nous appuyer, C1, §48, date ainsi de février-mars 1930. Comme le dit Frosini lui-même, « dès le début de la rédaction (février 1929), le nouveau concept d'intellectuel s'appliquant à quiconque exerce des fonctions d'organisation est parfaitement défini » (Frosini, Fabio, « Hégémonie : une approche génétique », *art. cit.*, p. 32). Enfin, la distinction entre guerre de mouvement et guerre de position qui joue un rôle déterminant dans l'élaboration d'une hégémonie non jacobine, apparaît très tôt (on la retrouve explicitement en C1, §133, pp. 118-120 [février-mars 1930]), tout comme celle entre Orient et Occident (C7, §16, pp. 182-4 [novembre-décembre 1930]), qui est d'ailleurs en continuité avec des réflexions pré-carcérales (lettre du 9 février 1924 à Terracini, Togliatti et autres, in EP II, pp. 257-271).

1815 »[82] que s'explique le caractère non jacobin du Risorgimento, c'est-à-dire par la peur de déclencher des antagonismes socio-politiques d'une intensité comparable à celle atteinte durant la Grande révolution, peur qui s'intensifie encore après 1848. Gramsci précise ailleurs que le « spectre » que craignaient les « hautes classes » n'était pas tant celui du communisme que celui de la paysannerie[83]. Pour d'autres régions affectées de transformations historiques comparables, comme l'Allemagne, c'est le développement économique et l'émergence du prolétariat qui expliquent le renoncement de la bourgeoisie à une politique franchement progressiste et en rupture avec les anciennes classes dominantes[84]. Quoi qu'il en soit, l'hégémonie intégrale comprise sur le mode jacobin est circonscrite dans l'espace et le temps : elle ne correspond véritablement qu'à la situation française entre 1789 et 1815.

Pourtant, Gramsci ne considère pas toujours que l'hégémonie qui se met en place après 1815, en France en premier lieu mais également dans le bloc historique européen dans son ensemble[85], puisse être définie comme minimale. À ses yeux, il n'y a jamais de pures restaurations[86], et l'hégémonie d'après 1815 hérite de nombreux traits caractéristiques de l'hégémonie jacobine[87], sans qu'il soit possible de l'y réduire. Elle est d'un type nouveau,

82 C19, §24, p. 77 [juillet-août 1934 – février 1935]. Le passage correspondant du texte A (Q1, §44, p. 51 [février-mars 1930]), ne parlait pas encore d'un changement de « climat historique » survenu en 1815.

83 « (…) L'épouvantail qui domina l'Italie avant 1859 ne fut pas celui du communisme, mais celui de la Révolution française et de la terreur, ce ne fut pas la "panique" des bourgeois mais la panique des "propriétaires terriens", et du reste communisme, dans la propagande de Metternich, voulait dire simplement la question et la réforme agraires » (C15, §76, p. 183 [septembre 1933]).

84 « L'explication donnée par Labriola, sur la permanence au pouvoir en Allemagne des Junkers et du Kaiser malgré le grand développement capitaliste, voile la véritable explication : à savoir que le rapport de classes créé par le développement industriel (l'hégémonie bourgeoise atteignant son point limite, et les positions des classes progressistes étant inversées), a conduit la bourgeoisie à ne pas lutter à fond contre l'ancien régime, mais à en laisser subsister en partie la façade afin d'abriter derrière elle sa domination réelle » (C19, §24, p. 78 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §44, pp. 53-4 [février-mars 1930]). Pour l'analyse de Labriola des rapports de classe en Allemagne, voir LABRIOLA, Antonio, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Vrin, 2011, p. 118 et p. 152.

85 Les textes sur lesquels nous allons nous pencher sont tirés de la note C1, §48 (« le jacobinisme à l'envers de Charles Maurras »), reprise en C13, §37 (« Notes sur la vie nationale française ») qui partent d'une analyse sur la situation politique française, mais Gramsci semble donner une portée plus générale à ses réflexions. C'est d'ailleurs ce qu'indique une incise ajoutée dans la version C, où Gramsci relève la fragilité des régimes démocratiques officiels « dans certains pays ».

86 « Il est connu que la "Restauration" est seulement une expression métaphorique ; en réalité il n'y eut aucune restauration effective de l'Ancien Régime, mais seulement une nouvelle organisation des forces, dans laquelle les conquêtes révolutionnaires des classes moyennes furent limitées et codifiées » (C16, §9, p. 213 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]). De même, à propos de la Contre-réforme, il écrit que, « comme toutes les restaurations, elle ne fut pas un bloc homogène, mais une combinaison de substance, sinon de forme, entre l'ancien et le nouveau » (C25, §7, p. 316 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q3, §71, p. 348 [août 1930]). Et, à propos de la question connexe de l'humanisme, il affirme qu'« il eut le caractère d'une restauration, mais comme toute restauration il assimila et développa, mieux que la classe révolutionnaire qu'il avait étouffée politiquement, les principes idéologiques de la classe vaincue qui n'avait pas su sortir des limites corporatives et se créer toutes les superstructures d'une société intégrale » (C5, §123, pp. 488-9 [novembre-décembre 1930]). Précisons cependant que, la Contre-Réforme est aux yeux de Gramsci un phénomène bien plus réactionnaire que la Restauration. Voir COUTINHO, Carlos N., *Gramsci's Political Thought*, Chicago, Haymarket Books, 2013, pp. 157-8. Sur l'analyse gramscienne de l'Humanisme et de la Contre-Réforme et de l'Humanisme, voir respectivement chapitre 7) II) 3) et 5).

87 Voir partie II de ce chapitre.

notamment parce qu'elle repose sur des formes institutionnelles qui garantissent l'autonomie relative de la société civile à l'égard de la société politique. Gramsci la décrit ainsi :

> Le développement du jacobinisme (de contenu) et de la formule de la révolution permanente mise en œuvre au cours de la phase active de la Révolution française a trouvé son « perfectionnement » juridico-constitutionnel dans le régime parlementaire qui, dans la période la plus riche en énergies « privées » dans la société, réalise l'hégémonie permanente de la classe urbaine sur l'ensemble de la population, sous la forme hégélienne du gouvernement disposant d'un consentement organisé en permanence (mais l'organisation du consentement est laissée à l'initiative privée, il a donc un caractère moral ou éthique, parce qu'il est, d'une manière ou d'une autre, donné « volontairement »).[88]

L'hégémonie de la « classe urbaine », c'est-à-dire de la bourgeoisie, repose à la fois sur une « activité de propagande », sur des mécanismes proprement politiques comme le constitutionnalisme et le parlementarisme (qui changent de forme mais ne sont jamais abolis malgré les fluctuations de la période) et surtout sur un développement économique réel dont les « classes inférieures » tirent un certain profit, que ce soit d'une manière collective ou pour leurs membres « les plus riches en énergie et en esprit d'initiative », qui peuvent s'élever jusqu'aux classes dirigeantes[89]. Pour autant, le rôle joué par ces « classes inférieures » du fait de l'inclusion des masses dans la vie politique est source d'une constante instabilité :

> Ce processus voit se succéder alternativement les tentatives d'insurrection et les répressions impitoyables, les élargissements et les restrictions du droit de vote, la liberté d'association et les restrictions ou les suppressions de cette liberté, la liberté dans le domaine syndical mais non dans le domaine politique (…).[90]

L'un des ressorts de l'hégémonie est une certaine *mobilisation* des masses qui, bien que globalement bénéfique à la bourgeoise, surtout lorsqu'elle la fait jouer contre les anciennes classes dominantes, n'en devient pas moins périodiquement une menace. Pour cette raison, la « permanence » de l'hégémonie n'exclut pas, et semble même au contraire impliquer, la conflictualité socio-politique, et même la répression : c'est à la suite de cette réflexion sur le « jacobinisme de contenu » que Gramsci formule sa définition générale de l'hégémonie « parlementaire » comme « combinaison de force et de consentement ».

Cet aspect conflictuel de l'hégémonie bourgeoise est particulièrement marqué dans la situation française où, d'après Gramsci, la Révolution, comprise comme un phénomène « organique », dure jusqu'en 1870[91].

---

88 C13, §37, p. 432 [mai 1932-novembre 1933], texte A en Q1, §48, p. 58 [février-mars 1930].

89 L'hégémonie bourgeoise parvient même à dépasser les « limites » qu'elle avait rencontrées lors de la Révolution française : les travailleurs salariés acquièrent le droit de s'organiser et le niveau des salaires n'est plus limité politiquement.

90 C13, §37, pp. 432-3 [mai 1932-novembre 1933], texte A en Q1, §48, p. 58 [février-mars 1930].

91 Jean-Numa Ducange remarque que cette idée anticipe d'une manière singulière la thèse de François Furet (développée dans *La Révolution, de Turgot à Jules Ferry (1770-1880)*, Paris, Hachette, 1989) selon laquelle les différentes séquences de la Révolution française se rejouent à une échelle séculaire dans l'histoire de France et n'est véritablement achevée qu'avec l'accession au pouvoir des républicains opportunistes dans les années 1870 (DUCANGE, Jean-Numa, « Gramsci et la notion de jacobinisme : forces et ambiguïtés d'une lecture singulière de la Révolution française », intervention au colloque *La « Gramsci Renaissance ». Regards croisés France-Italie sur la pensée*

> C'est seulement en 1870-1871, avec la tentative de la Commune, que s'épuisent historiquement tous les germes nés en 1789, ce qui veut dire que non seulement la nouvelle classe qui lutte pour le pouvoir [la bourgeoisie] vainc les représentants de la vieille société, qui ne veut point s'avouer définitivement dépassée, mais qu'elle écrase également les groupes tout nouveaux qui soutiennent que la nouvelle structure issue du bouleversement commencé en 1789 est déjà dépassée, et elle démontre ainsi sa vitalité dans son affrontement avec l'ancien aussi bien qu'avec le tout nouveau.[92]

La France est à la fois le terrain d'une guerre de mouvement (de 1789 à 1870) et d'une guerre de position (de 1815 à 1870)[93]. Cela la distingue du reste de l'Europe, caractérisé par la nette prédominance de ce second élément et par des phénomènes de révolution passive[94]. Et cela permet également de comprendre la spécificité de la séquence 1815-1870 par rapport à celle qui la précède, dans la mesure où elle est marquée par un processus de stabilisation[95] et de complexification[96] progressif, processus qui explique que la situation française se rapproche peu à peu de celle des autres pays européens, la guerre de position devenant un trait général des différentes sociétés capitalistes avancées. En ce sens l'hégémonie de la bourgeoisie française entre 1815 et 1870 peut être considérée comme une forme de transition entre l'hégémonie jacobine proprement dite, et une hégémonie d'un type différent.

Nous pouvons considérer, avec Fabio Frosini, qu'il est plus juste de qualifier cette dernière de « post-jacobine »[97] que de « minimale ». En effet, si la *mobilisation* des masses en un « peuple-nation » – principal ressort de l'hégémonie jacobine – y joue un rôle secondaire, cela ne traduit pas tant un manque d'hégémonie que le primat d'une « forme de l'hégémonie » alternative, le *contrôle*[98]. Ces deux modalités sont en fait indissociables, et définissent la structure « à deux faces » (*bifronte*)[99] de l'hégémonie bourgeoisie : même lorsque cette dernière correspond à une certaine satisfaction des intérêts des « classes inférieures » et à une libération des « énergies populaires », ce ne peut être que dans des limites circonscrites. Mais, comme l'écrit Frosini, « plus la politique s'élargit, en intégrant en son sein des masses considérables de population, plus les moyens de contrôle doivent se développer, sachant que par "contrôle" on entend ici la direction

---

d'Antonio Gramsci, tenu à Paris les 22 et 23 mars 2013).

92 C13, §17, p. 379 [mai 1932-novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 456 [octobre 1930].

93 « L'Europe a connu de 1789 à 1870 une guerre de mouvement (politique) avec la Révolution française et de 1815 à 1870 une longue guerre de position » (C10 I §9, p. 35 [mi-avril 1932 – mi-mai 1932]).

94 Voir *infra*, II) 2).

95 Les « quatre-vingts ans de bouleversements » se produisent « par vagues toujours plus longues : 1789 – 1794 – 1799 – 1804 – 1815 – 1830 – 1848 – 1870 » (C13, §17, p. 379 [mai 1932-novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 456 [octobre 1930]).

96 « (…) la société tout entière se trouve dans un processus permanent de formation puis de dissolution, à laquelle font suite des formations plus complexes et plus riches en possibilités ; cela dure, en ligne générale, jusqu'à l'époque de l'impérialisme et culmine dans la guerre mondiale » (C13, §37, p. 432 [mai 1932-novembre 1933], texte A en Q1, §48, p. 58 [février-mars 1930]).

97 Frosini, Fabio, « L'egemonia e i "subalterni" : utopia, religione e democrazia », *International Gramsci Journal*, vol. 2, 2016, n° 1, p. 129.

98 Frosini, Fabio, « De la mobilisation au contrôle : les formes de l'hégémonie dans les *Cahiers de prison* de Gramsci », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, n° 128-2, 2016, mis en ligne le 07 novembre 2016, consulté le 23 décembre 2017 : http://journals.openedition.org/mefrim/2918.

99 Frosini, Fabio, « L'egemonia e i "subalterni" : utopia, religione e democrazia », *art. cit.*, p. 130.

dans une situation de proximité »[100]. Ce « contrôle » est mis en œuvre par les « intellectuels », si l'on définit cette catégorie par ses « fonctions d'organisation et de connexion »[101] plutôt que par son activité d'élaboration culturelle, et si l'on considère qu'elle peut regrouper « des figures apparemment éloignées telles que le philosophe professionnel, le prêtre, l'entraîneur sportif, le journaliste, le policier, l'ingénieur, l'économiste, l'instituteur, le médecin, etc. »[102]. Cette sensibilité à l'exercice capillaire et à la diffusion insidieuse des pouvoirs, qui trouvent des appuis jusque dans des activités quotidiennes et des professions en apparence anodines, le rapproche d'une certaine manière de la pensée de Foucault. Quoi qu'il en soit, ainsi entendue, « la catégorie des intellectuels (…) s'est accrue de façon inouïe dans le monde moderne », étant donné que « le système social démocratico-bureaucratique en a élaboré des masses imposantes qui n'étaient pas toutes justifiées par les nécessités sociales de la production même si elles l'étaient par les nécessités politiques du groupe fondamental dominant »[103]. Dans des conditions sociales aussi massifiées et complexifiées, où une organisation et un contrôle peuvent dorénavant s'exercer sur les différents aspects de la vie, et où l'État est véritablement « intégral »[104], la lutte politique change de forme, et même la mobilisation populaire a pour condition le contrôle des populations, qui s'étend donc à toutes les sphères sociales :

> La guerre de position demande d'énormes sacrifices à des masses illimitées de population ; il faut donc une concentration inouïe de l'hégémonie et, par conséquent, une forme de gouvernement plus « interventionniste », qui prenne l'offensive plus ouvertement contre les opposants et organise d'une manière permanente l'« impossibilité » d'une désintégration interne : contrôle de tous genres, politiques, administratifs, etc., renforcement des « positions » hégémoniques du groupe dominant, etc. (…) En politique la guerre de mouvement dure tant qu'il s'agit de conquérir des positions non décisives et que toutes les ressources de l'hégémonie et de l'État ne sont donc pas mobilisées ; mais quand, pour une raison ou pour une autre, ces positions ont perdu leur valeur et que seules comptent les positions décisives, alors on passe à la guerre de siège, serrée, difficile, qui requiert des qualités exceptionnelles de patience et d'esprit inventif. En politique le siège est réciproque, malgré toutes les apparences, et le seul fait que celui qui domine doive faire étalage de toutes ses ressources montre le jugement qu'il porte sur l'adversaire.[105]

Ce changement de logique socio-politique et cette modification des coordonnées fondamentales du bloc historique, sont situés par Gramsci, selon ce sur quoi il veut mettre l'accent, soit en

100 Frosini, Fabio, « De la mobilisation au contrôle », *art. cit.*

101 C12, §1, p. 314 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 476 [novembre 1930].

102 Frosini, Fabio, « De la mobilisation au contrôle », *art. cit.*

103 C12, §1, pp. 315-6 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 477 [novembre 1930]. La seconde phrase était absente du texte A.

104 Le cahier 6 où est énoncée le plus clairement cette nouvelle conception de la lutte politique est aussi le « "cahier de l'État", de son analyse directe et frontale, de la production des premiers nouveaux concepts » (Francioni, Gianni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei « Quaderni del carcere »*, Naples, Bibliopolis, 1984, p. 75). L'expression d'« État intégral » apparaît pour la première fois sous la plume de Gramsci en novembre ou décembre 1930 (C6, §10, p. 18 [novembre-décembre 1930]).

105 C6, §138, p. 118 [août 1931].

1848[106], soit en 1870-1871[107], soit à ces deux dates[108]. Dater de 1848 le changement fondamental renvoie à la fin de la phase « progressiste » de la bourgeoisie en Europe aux yeux de Marx[109], au fait que le « Printemps des peuples » qui fut, à l'exception de la Commune, le dernier ensemble d'événements à relever de la « guerre de mouvement »[110] en Europe, sachant par ailleurs que du point de vue de la bourgeoisie (française du moins) ce type de lutte devient après juin 1848 synonyme de révolte populaire et ouvrière. La date de 1870-1871 est, comme nous l'avons vu, celle de la victoire de la bourgeoisie française sur les anciennes comme sur les nouvelles classes pouvant prétendre à l'hégémonie, et celle de l'achèvement des unifications nationales en Italie et en Allemagne. Les rapports internationaux sont alors relativement apaisés, les rivalités intra-européennes se déploient sur les autres continents et l'impérialisme permet également une fixation des rapports internes du fait des surprofits tirés des colonies[111]. Même si Gramsci n'y fait pas référence – peut-être parce que cette notion s'applique mal à la situation italienne – Engels considère également 1870 comme un tournant, car s'ouvre en Europe l'« ère des républiques » comme formes accomplies de la domination bourgeoise (et non plus, sinon à titre secondaire, comme forme des luttes émancipatrices)[112]. C'est probablement pour ces différentes raisons qu'

> au cours de la période qui suit 1870, avec l'expansion coloniale de l'Europe, tous ces éléments changent, les rapports d'organisation internes et internationaux de l'État deviennent plus complexes et plus compacts (*massicci*) et la formule quarante-huitarde de la « révolution permanente » est soumise à élaboration et dépassée dans le domaine de la science politique par la

106 « Le "technicisme" politique moderne a complètement changé après 48, après l'extension du parlementarisme, du régime d'association syndical et de parti, de la formation de vastes bureaucraties étatiques et "privées" (politico-privées, syndicales et de parti), et après les transformations dans l'organisation de la police au sens large ; c'est-à-dire non seulement du service d'État destiné à la répression de la délinquance, mais de l'ensemble des forces organisées par l'État et par les particuliers pour maintenir la domination (politique et économique) de la classe dirigeante » (C9, §133, p. 501 [novembre 1932], repris en C13, §27, pp. 416-7 [novembre 1932-novembre 1933]).

107 Voir la prochaine citation dans le corps du texte.

108 « (…) Il faut considérer à cet endroit la question du passage de la lutte politique de la "guerre de mouvement" à la "guerre de positions", qui se produisit en Europe après 1848 (…) ; le même passage eut lieu après 1871, etc. » (C15, §11, p. 123 [mars-avril 1933]).

109 Voir par exemple la Postface à la deuxième édition allemande [1872] du *Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier*, Paris, PUF, 1993, p. 12.

110 La date de 1848 fait également référence à la thèse énoncée par Engels dans l'Introduction de 1895 aux *Luttes des classes en France*, selon laquelle « le mode de lutte de 1848 est périmé aujourd'hui sous tous les rapports » (in Marx, Karl, *Les luttes de classes en France. 1848-1850* [1850], Paris, Éditions sociales, 1984, p. 58).

111 Voir par exemple Lénine, *L'Impérialisme stade suprême du capitalisme* [1916], in *Œuvres*, Paris, Éditions sociales, 1960, tome 22 [décembre 1915 – juillet 1916], p. 210 et p. 306.

112 « La république apparaît enfin en Europe aussi comme ce qu'elle est dans son essence, ce qu'elle est réellement en Amérique*, comme la forme la plus accomplie de la domination de la bourgeoisie*. (…) L'ère des *véritables* républiques européennes datera du 4 septembre, ou plutôt du jour de Sedan, même si un bref retour césariste, peu importe sous quel prétendant, était possible. Et c'est dans ce sens que l'on peut dire que la république de Thiers est la réalisation finale de la république de 1792 ; la république des jacobins, sans les illusions que se faisaient les jacobins. Désormais, la classe ouvrière ne peut plus se faire d'illusions sur ce qu'est la république : la forme d'État où la domination de la bourgeoisie prend son expression ultime, vraiment accomplie. Dans la république moderne, on instaure enfin l'égalité pure, égalité encore soumise dans toutes les monarchies à certaines restrictions. Et cette égalité politique, est-ce autre chose de déclarer que les antagonismes de classes ne concernent en rien l'État, que les bourgeois ont autant le droit d'être bourgeois que les travailleurs prolétaires ? » (Engels, Friedrich, « La république en Espagne » [1873], in *Marx, Engels et la Troisième république. 1871/1895* [textes choisis], Paris, Éditions sociales, 1984, p. 62 et p. 64).

> formule de l'« hégémonie civile ». Il se produit dans l'art politique ce qui se produit dans l'art militaire : la guerre de mouvement se transforme de plus en plus en guerre de position et on peut dire qu'un État gagne une guerre pour autant qu'il la prépare minutieusement et techniquement en temps de paix. La structure compacte (*massiccia*) 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 ».[113]

Il ne s'agit pas pour Gramsci de dire que la situation des sociétés européennes d'après 1870 est plus « hégémonique » que durant la séquence 1815-1870 ou durant la séquence française de 1789-1815. Une telle affirmation serait en contradiction pure avec les analyses comparées de la Révolution française et du Risorgimento que nous avons examinées plus haut. Il s'agit plutôt de prendre acte d'un changement de modalité dans l'exercice de l'hégémonie, qui est dorénavant plus difficile et moins satisfaisant que l'hégémonie jacobine. Mais c'est précisément la raison pour laquelle « l'hégémonie civile » – expression qui signifie vraisemblablement l'hégémonie sur le terrain de la société civile – devient une question centrale de la « science politique », et l'objet premier de toute ligne politique juste. Prenant avant tout la forme du contrôle et de l'organisation, l'hégémonie devient un *problème* explicite, à la fois pour la bourgeoisie au faîte de son pouvoir, et pour le mouvement ouvrier émergent.

Loin de pouvoir être comprise à partir d'une dichotomie anhistorique opposant consentement à coercition, l'hégémonie se décline selon des modalités spécifiques : elle peut secondariser la « force » ou se combiner avec elle, faire jouer la mobilisation ou le contrôle, porter d'une manière plus ou moins directe et intense sur les différents secteurs de la population, etc. Elle connaît des métamorphoses qui recoupent les grandes scansions de l'histoire des sociétés européennes modernes, représentées par des dates symboliques (1789, 1815 et 1870).

L'idée d'une hégémonie post-jacobine doit être comprise en lien avec plusieurs autres axes de la réflexion de Gramsci : la question de la guerre de position, la prise en considération des différents aspects du pouvoir étatique (autour de la notion d'« État intégral »), et la sensibilité toujours accrue au caractère « massifié » des sociétés modernes, et au caractère organisé des masses. Comme ces différents éléments, cette idée connaît un développement au cours des années de prison et, même si elle n'implique pas d'ôter son statut de paradigme – normatif et descriptif – au moment jacobin, il en est indéniablement complexifié et nuancé. L'idée d'hégémonie post-jacobine introduit une certaine tension entre plusieurs réflexions des *Cahiers*, dans la mesure où les mêmes phénomènes socio-historiques peuvent être décrits comme manifestant à la fois une hégémonie « minimale », et une hégémonie « post-jacobine », une hégémonie à part entière donc, bien que d'une forme différente. C'est le cas du Risorgimento,

113 C13, §7, p. 364 [mai 1932-novembre 1933]. Le texte A était beaucoup moins développé (C8, §52, p. 288 [février 1932]), et le tournant n'était pas encore daté de 1870.

ainsi que celui des différents processus qualifiés par Gramsci de « révolutions passives ». Afin, sinon de dissiper, du moins de prendre la mesure de cette tension, il nous faut nous pencher sur l'élaboration progressive de cette notion dans les *Cahiers de prison*, dans ses liens avec les questions de l'hégémonie et de la périodisation historique.

II) Révolutions passives et hégémonies

L'une des raisons pour lesquelles l'hégémonie jacobine est paradigmatique est qu'elle correspond à une rupture nette avec les anciennes classes dominantes, et qu'elle correspond à l'instauration, par le moyen de la mobilisation de masses, d'un bloc historique qualitativement nouveau. Elle fait époque, en un sens fort. Mais Gramsci semble considérer que des phénomènes très différents, les révolutions passives, peuvent également être dans ce cas.

1) Généalogie de la notion de révolution passive

L'expression de « révolution passive » a été forgée par Vincenzo Cuoco dans le chapitre XIX de son *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799* afin de souligner le caractère minoritaire de la brève République parthénopéenne (janvier-juin 1799)[114]. Ayant triomphé grâce à l'appui des troupes françaises, les jacobins napolitains se sont bornés à plaquer un modèle politique abstrait et d'origine étrangère, qui ne tenait pas compte des aspirations et des représentations profondes des masses populaires. En conséquence, ces dernières sont restées dans un état d'indifférence, voire d'hostilité, à l'égard du processus révolutionnaire[115].

Gramsci ne prit pas connaissance directement de cette thèse de Cuoco, mais par l'intermédiaire de Croce[116]. L'expression de « révolution passive »[117], ainsi que le nom de Cuoco, apparaissent dans les *Cahiers de prison* en novembre 1930 :

> Vincenzo Cuoco a appelé révolution passive la révolution qu'a connue l'Italie comme contrecoup des guerres napoléoniennes. Le concept de révolution passive me semble pertinent non seulement pour l'Italie, mais aussi pour les autres pays qui ont modernisé leur État au moyen d'une série de

114 Cuoco, Vincenzo, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799* [1801], Bari, Laterza, 1913.

115 Alors qu'il avait forgé ce concept en un sens critique, Cuoco en vint à soutenir dans des écrits plus tardifs, notamment sous l'influence de Burke, que la non-implication du peuple était au contraire la meilleure manière de mettre en œuvre des transformations socio-politiques d'ampleur (voir Davidson, Neil, *How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions ?*, Chicago, Haymarket Books, 2012, pp. 115-6). Même si Gramsci ne connaissait vraisemblablement que le premier sens donné par Cuoco au terme de révolution passive, l'usage qu'il en fait dans les *Cahiers* le rapproche plutôt des élaborations tardives de Cuoco (*ibid.*, p. 331).

116 Préface à la 4ème édition de Croce, Benedetto, *La rivoluzione napoletana del 1799*, Bari, Laterza, 1926, pp. ix-x.

117 Pour une présentation générale de la notion de « révolution passive », voir Voza, Pasquale, « Rivoluzione passiva », in Frosini F. et Liguori G. (dir.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei « Quaderni del carcere »*, Rome, Carocci, 2004, pp. 189-207.

réformes ou de guerres nationales, sans passer par la révolution politique de type radical-jacobin.[118]

Cette notion acquise, Gramsci la rapproche de celle de « révolution sans révolution »[119], « sans Terreur », par laquelle il avait tâché de décrire le Risorgimento, et l'hégémonie paradoxale qui le caractérise :

> Il peut et il doit y avoir une « hégémonie politique »[120] avant même l'arrivée au pouvoir et qu'il ne faut pas compter sur le seul pouvoir et la seule force matérielle qu'il donne pour exercer la direction et l'hégémonie politique. Cette politique des modérés montre clairement cette vérité, et c'est la solution de ce problème qui a rendu possible le Risorgimento dans les formes et dans les limites où il s'est effectué, comme révolution sans révolution [ou révolution passive selon l'expression de V. Cuoco].[121]

En un troisième temps, Gramsci la met en regard avec l'expression de « révolution-restauration » forgée par Edgar Quinet[122] :

> Peut-on rapprocher ce concept de Quinet de celui de révolution passive de Cuoco ? L'un et l'autre exprimeraient le fait historique de l'absence d'initiative populaire dans le déroulement de l'histoire italienne et le fait que le « progrès y serait une réaction des classes dominantes à la contestation sporadique et inorganisée des masses populaires, progrès accompagné de « restaurations » récupérant une partie des exigences populaires : des « restaurations progressistes » donc, ou des « révolutions-restaurations » ou même des « révolutions-passives ».[123]

Ce rapprochement entre les deux notions, formulé ici comme une hypothèse, est par la suite considéré comme acquis[124].

Une « révolution passive » se caractérise donc par la dialectique « révolution-restauration »[125], la « dialectique de la conservation et de l'innovation »[126]. Sans révolution, c'est-à-

118 C4, §57, p. 360 [novembre 1930].

119 Il s'agit à l'origine d'une formule de Robespierre tirée de son discours du 5 novembre 1792, sur le jugement de Louis XVI, où il s'oppose à la tenue d'un procès : « Citoyens, voulez-vous une révolution sans révolution ? » (ROBESPIERRE, Maximilien (de), *Œuvres,* Paris, PUF, 1958, tome 9, p. 89).

120 Dans le texte C (C19, §24, pp. 59-60 [juillet-août 1934 – mai 1935]), Gramsci n'affirme plus qu'il peut et qu'il doit y avoir une « hégémonie politique » avant l'arrivée au pouvoir, mais une « activité hégémonique » : il nous semble que cette modification s'explique parce que, comme nous l'avons défendu plus haut (voir *supra*, I) 1)), il ne peut y avoir dans une société donnée qu'une seule hégémonie véritable, et qu'elle passe notamment par l'État (intégral) ; ce qui n'exclut pas bien entendu une « activité » de « lutte hégémonique » et une « prétention » hégémonique avant l'arrivée au pouvoir.

121 Q1, §44, p. 41 [février-mars 1930]. Nous traduisons. Le morceau de phrase entre crochets est un ajout postérieur à la date de rédaction initiale, et vraisemblablement postérieur à novembre 1930. Le texte C (C19, §24) insère la mention de la révolution passive dans le corps du texte, mais en précisant qu'elle est employée « dans un sens un peu différent de ce que Cuoco entend par là » : Gramsci ne met pas uniquement l'accent sur l'incapacité des dirigeants d'une « révolution par en haut » à se lier au peuple, mais également sur les transformations historiques d'ampleurs réalisées au cours de ce processus. Par ailleurs, bien que ces résultats historiques aient pu être décisifs, les dirigeants auxquels Gramsci fait référence, notamment ceux du Risorgimento, avaient des visées bien moins radicales que celles des jacobins napolitains.

122 À propos de l'Italie, ce dernier écrit que « ses révolutions sont des restaurations » (QUINET, Edgar, *Les révolutions d'Italie*, Paris, Chamerot, 1848, p. 1). Par le terme de « restauration » Quinet ne désignait pas le mouvement de réaction qui suit un processus révolutionnaire – principal sens qu'il a chez Gramsci – mais le retour à des libertés ou des institutions qui auraient été perdus, comme lors de la renaissance politique des Communes italiennes (voir chapitre 7) II) 2).

123 C8, §25, p. 273 [janvier-février 1932], repris en C10 II §41xiv, p. 124 [août-décembre 1932].

124 C8, §36, p. 278 [février 1932] ; C8, §39 [février 1932], repris en C10 II §41xiv, p. 124 ; C8, §51, p. 287 [février 1932] ; C10 I §6, p. 28 [mi-avril – mi-mai 1932] ; C15, §11, p. 123 [mars-avril 1933]

125 C9, §27, p. 468 [mai 1932], repris en C16, §16, p. 233 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934 à partir de juillet-août].

126 C8, §27, p. 274 [janvier-février 1932], traduction légèrement modifiée ; repris en C10 II §41xiv, p. 124 [août-

dire sans mobilisation des masses, sans renversement absolu des anciennes élites et sans rupture historique radicale, advient pourtant une révolution, à savoir une modification en profondeur des rapports socio-politiques, un certain progrès donc. En quoi consiste-t-il ?

2) L'œuvre des révolutions passives du XIXe siècle

Comme nous l'avons déjà rappelé, Gramsci considère toujours les restaurations comme relatives et partielles[127]. Mais dans le cas des restaurations post-1815, il va plus loin et considère qu'elles furent la modalité sous laquelle les acquis historiques de la Révolution française furent intégrés par les autres sociétés européennes :

> Réactions nationales contre l'hégémonie française et naissance des États modernes européens non par explosions révolutionnaires comme la révolution originelle française, mais par petites vagues réformistes successives. Les « vagues successives » sont constituées d'une combinaison de luttes sociales, d'interventions venant du haut, du genre monarchie éclairée, et de guerres nationales, avec une prédominance de ces deux derniers phénomènes. La période de la « Restauration » est, de ce point de vue, la plus riche en développements : la restauration devient la forme politique dans laquelle les luttes sociales trouvent des cadres suffisamment élastiques pour permettre à la bourgeoisie d'arriver au pouvoir sans ruptures bruyantes et sans l'appareil terroriste français.[128]

De nombreux mouvements politiques, théories et institutions qui reprenaient différents éléments liés à la Révolution française, dont le nationalisme et le constitutionnalisme, apparurent au cours des guerres révolutionnaires et napoléoniennes, et souvent au cours de la lutte contre les conquérants français. Ainsi, la constitution espagnole de 1812, promulguée au cours de la guerre d'indépendance, représenta la « solution juridique constitutionnelle la plus appropriée et la plus large » pour mettre fin à la monarchie absolue et mettre en œuvre un système socio-politique libéral[129], sans pour autant impliquer une discontinuité historique brutale ni appliquer des principes abstraits[130]. Sa popularité au sein du mouvement pour l'unification italienne avant 1848 s'expliquerait parce qu'elle aurait offert une solution politique concrète à des « problèmes » historiques qui étaient également ceux de l'Italie, et en particulier du Mezzogiorno[131], caractérisé par une « arriération » sociale similaire à celle de l'Espagne du début du XIXe siècle. Autrement dit, cette constitution forgée à la fois contre la menace révolutionnaire française et sous son

décembre 1932].

127 Voir note 87 de ce chapitre.

128 C10 II §61, p. 155 [février-mai 1933]. La seule variation éventuellement significative introduite par ce texte C par rapport au texte A (Q1, §151, p. 134 [mai 1930]) est la substitution de « luttes sociales » (deuxième occurrence) à « lutte des classes ».

129 C19, §39, p. 103 [juillet-août 1934 – février 1935]. Le texte A était beaucoup moins développé : « Certes elle était très libérale, spécialement dans la définition des prérogatives du parlement et des parlementaires » (Q1, §140, p. 127 [février-mars 1930]).

130 C6, §199, pp. 152-3 [décembre 1931]. Gramsci utilise ici l'analyse de la constitution de 1812 donnée par Marx dans un article consacré à la révolution espagnole et paru le 24 novembre 1854 dans le *New York Daily Tribune*, in *Œuvres politiques*, Paris, Costes, 1929, tome 8, pp. 166-183. Grascmi disposait de ce volume en prison.
Sur le « réalisme » de la constitution de 1812, voir également C8, §26, pp. 273-4 [décembre 1931].

131 *Idem*., et C19, §39, p. 103.

influence, fut un modèle de « révolution passive », du moins dans le domaine des institutions politiques[132]. Cette dialectique de l'influence et de l'opposition se retrouve chez des penseurs de la nation comme Fichte avec ses *Discours à la nation allemande*[133] ou chez des philosophes du système politique moderne comme Hegel, qui élabore la formulation théorique du « jacobinisme (de contenu) »[134] – ces deux auteurs, dont la francophilie de jeunesse est bien connue, entrant, comme l'idéalisme allemand dans son ensemble, dans des rapports de « traductibilité réciproque » avec les événements de la Grande révolution[135].

La « réaction » contre « l'hégémonie française » fut donc loin d'être un pur rejet des innovations qu'elle portait avec elle, mais fut (partiellement) créatrice et (relativement) progressiste. On ne saurait bien entendu nier le caractère « réactionnaire » de personnages comme Metternich[136] et d'institutions comme la Sainte-Alliance. Et il est clair qu'après 1815 les classes dominantes se sont efforcées de limiter l'initiative populaire, d'empêcher la constitution d'une « volonté collective nationale-populaire » sur un mode jacobin, de garantir un équilibre passif dans les rapports sociaux et internationaux, et de maintenir les rapports de forces à leur niveau « économico-corporatif »[137]. Cela n'enlève rien au fait que de nombreux éléments de « contenu » jacobin se sont développés durant la restauration.

La « période des révolutions passives » doit donc être comprise comme « la période de la recherche des formes [supérieures], de la lutte pour les formes, car le contenu s'est déjà affirmé dans les révolutions anglaises, françaises, et les guerres napoléoniennes »[138]. Tel est l'objet de l'*Histoire de l'Europe* qui, amputée de la phase précédente (elle commence comme on l'a vu en 1815[139]) et mettant trop l'accent sur l'« expansion culturelle »[140] des sociétés bourgeoises, s'avère être un « traité de révolutions passives »[141]. Vraisemblablement parce que cette première formulation de sa thèse repose sur une dichotomie inadéquate entre contenu et forme, Gramsci en offre une version modifiée dans une seconde rédaction presque immédiate. L'époque des « restaurations-révolutions » progressistes n'apparaît plus comme la mise en forme d'un contenu

132 Gramsci rattache explicitement ses réflexions sur la constitution de 1812 à la dialectique révolution-restauration en C9, §97, p. 468 [mai 1932], repris en C16, §16, p. 233 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934 à partir de juillet-août].

133 Cité en C10 II §43 p. 123 [août-décembre 1932].

134 Voir C13, §37, p. 432 [mai 1932-novembre 1933], texte A en Q1, §48, p. 58 [février-mars 1930].

135 Voir chapitre 5) IV) 3).

136 Voir note 83.

137 « Toute l'histoire depuis 1815 montre l'effort fait par les classes dirigeantes pour empêcher la formation d'une volonté collective de ce genre, pour maintenir le pouvoir "économico-corporatif" dans un système international d'équilibre passif » (C13, §1, p. 258 [mai 1932 – novembre-décembre 1933]). Le texte A parlait de « l'effort des classes traditionnelles pour empêcher la formation d'une volonté nationale », et semblait exclure la possibilité d'un autre type de formation d'une volonté collective que le type jacobin (C8, §21, p. 268 [janvier-février 1932]).

138 C8, §240, p. 399 [mai 1932].

139 Voir chapitre 5) IV) 1).

140 C10 II §41 x, p. 116 [mi-avril – mi-mai 1932]. Nous avons modifié la traduction, qui rendait étrangement « *espansione culturale* » par « expression culturelle ».

141 C8, §246, p. 397 [avril 1932].

pré-donné mais comme « l'aspect "passif" de la grande révolution qui débuta en France en 1789, et qui déborda dans le reste de l'Europe avec les armées républicaines et napoléoniennes, donnant un violent coup d'épaule aux vieux régimes et en causant, non pas leur chute immédiate comme en France, mais la corrosion "réformiste" qui se poursuivent jusqu'en 1870 »[142]. Elle est comme le second moment (en un sens à la fois logique, chronologique et, pourrait-on dire, géographique) dans la formation d'un nouveau bloc historique à l'échelle européenne, différencié et hétérogène selon les régions sur lesquelles il s'étend. Au cours de cette période « les exigences, qui eurent en France une expression jacobino-napoléonienne, furent satisfaites à petites doses, de manière légale et réformiste, et (…) l'on parvint à sauver la position politique et économique des vieilles classes féodales, à éviter la réforme agraire et surtout à éviter que les masses populaires ne traversent une période d'expériences politiques comme celles qu'a connues la France dans les années du jacobinisme, en 1831, en 1848 »[143]. Il s'agit donc moins de transférer un « contenu » similaire dans des cadres nationaux différents que de répondre d'une manière chaque fois singulière et dans des conditions spécifiques à des exigences partagées, sachant que la solution apportée à ces exigences en une partie de l'Europe (l'irruption révolutionnaire en France) devient une condition supplémentaire pour les autres, qui empêche d'avoir à nouveau recours à cette solution (les « hautes classes » refusant toute réitération d'un processus pouvant mener aux excès cristallisés symboliquement dans la Terreur).

Quelles sont ces exigences auxquelles les révolutions passives répondirent à leur manière, acquérant ainsi une charge relativement progressiste ? Ce fut avant tout l'exigence de créer des États « modernes », cohérents, (relativement) unifiés socialement et territorialement. Cela a consisté également à mettre fin aux institutions et aux rapports de pouvoir de type féodal, et à mettre en place les conditions de possibilité du développement d'une économie moderne-capitaliste. Enfin, cela a impliqué de mettre à bas la prédominance exclusive de la conception chrétienne du monde, et d'ouvrir la possibilité d'un certain pluralisme politico-idéologique[144]. Ce sont ces différentes exigences que Gramsci rassemble sous le terme, qui avait une fonction analogue dans l'*Histoire de l'Europe* de Croce[145], de « libéralisme »[146], envisagé comme une

142 C10 I §9, p. 34 [mai 1932].

143 *Idem*.

144 « Le roi en France et le Pape à Rome devinrent les chefs de leurs partis respectifs, et non plus les représentants indiscutés de la France ou de la Chrétienté. La position du Pape fut particulièrement ébranlée, et c'est de là que date la formation d'organismes permanents de "catholiques militants", qui, après diverses étapes intermédiaires (1848-1849, 1861 – quand se produisit la première désagrégation de l'État pontifical avec l'annexion des Légations émiliennes), 1870 et l'après-guerre, devinrent la puissante organisation de l'Action catholique, puissante mais en position défensive » (C16, §9, p. 213 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]). Sur la question de la laïcisation, voir notamment chapitre 7) I) 4).

145 Voir chapitre 5) IV) 1).

146 « Un nouveau "libéralisme", dans les conditions actuelles, ne serait-il pas précisément le "fascisme" ? Le fascisme ne serait-il pas précisément la forme de "révolution passive" propre au XXe siècle, comme le libéralisme a été celle du XIXe siècle ? » (C8, §236, p. 397 [avril 1932]). Ce passage est repris quelques jours plus tard : « Mais

« conception générale de la vie et comme [une] forme nouvelle de civilisation étatique et de culture »[147].

Ces différents phénomènes correspondaient, quelles qu'aient été les spécificités des situations nationales, au triomphe de la bourgeoisie ou plus rigoureusement à « la formation de la classe dirigeante » bourgeoise, puisque c'est dans le processus même de son accession au pouvoir qu'une classe se constitue en tant que telle. C'est ainsi que Gramsci réinterprète le « transformisme », trait essentiel de la politique italienne post-risorgimentale :

> De 1860 à 1876, le Parti d'Action, mazzinien et garibaldien, fut absorbé par la Monarchie, laissant un résidu insignifiant qui continua à vivre comme Parti Républicain mais dont la signification était plus folklorique qu'historico-politique. On qualifia ce phénomène du nom de « transformisme » mais il ne s'agissait pas d'un phénomène isolé ; c'était un processus organique qui se substituait, dans la formation de la classe dirigeante, à ce qui s'était produit en France avec la Révolution et avec Napoléon, et en Angleterre, avec Cromwell.[148]

Le transformisme est en Italie un phénomène « organique » car il permet l'amalgame et l'homogénéisation des différents « partis » du Risorgimento sous l'hégémonie des Modérés[149], et donc l'unification de la classe dirigeante par la médiation de ses représentants politiques et de son idéologie libérale ; en ce sens, le transformisme est une modalité particulière de révolution passive[150]. Par ailleurs, l'accession de la bourgeoisie au statut de classe dominante implique nécessairement une dimension économique. C'est d'autant plus le cas en Italie, où « l'économie (…) était très faible, et le capitalisme à ses débuts : il n'existait pas une bourgeoisie économique forte et fournie, mais, au contraire, de nombreux intellectuels et petits-bourgeois, etc. Le problème n'[y] était pas tant de libérer les forces économiques déjà développées d'entraves juridiques et politiques désuètes, que de créer les conditions générales pour que ces forces économiques puissent naître et se développer sur le modèle des autres pays »[151]. Dans cette situation, l'un des éléments décisifs de la révolution passive est la « fabrication des fabricants »[152], la mise en œuvre d'une politique interventionniste et protectionniste qui permet au capitalisme national et à l'industrie de se développer, dans le cadre d'une féroce concurrence internationale.

Dans de nombreux pays, alors que la révolution passive n'implique pas un renversement total des anciennes classes dominantes, leur *fonction* change néanmoins :

---

dans les conditions actuelles le mouvement qui correspond au libéralisme modéré et conservateur ne serait-il pas plus précisément le mouvement fasciste ? » (C10 I §9, p. 34 [mai 1932]). Nous reviendrons au chapitre 8) II) 1) sur ce parallèle entre la situation européenne d'après 1815 et celle qui suit 1917-1918.

147 C19, §2, p. 17 [juillet-août 1934 – février 1935]. L'expression « forme nouvelle de civilisation étatique et de culture » a été ajoutée par rapport au texte A (C, §89, p. 461 [mai 1932]), où il ne mentionnait qu'une « nouvelle civilisation », probablement pour éviter toute interprétation « idéaliste » de son propos.

148 Lettre à Tania du 6 juin 1932, in LP, p. 432.

149 Même lorsque la « Gauche », héritière du « parti d'Action », accéda au pouvoir en 1876 avec Agostino Depretis, elle assimila le libéralisme de la Droite et des anciens Modérés.

150 C10 I §13, p. 44 [seconde moitié de mai 1932].

151 C6, §78, p. 68 [mars 1931].

152 C1, §44 [février-mars 1930], repris en C19, §24, p. 65 [juillet-août 1934 – mai 1935]; C9, §110, p. 484 [août-septembre 1932], repris en C19, §7, p. 65 [juillet-août 1934 – mai 1935]. Voir note 107 du chapitre 5.

> Les veilles classes féodales sont dégradées : de dominantes, elles deviennent « gouvernementales » mais elles ne sont pas éliminées et on ne tente pas de les liquider en tant qu'ensemble organique : de classes elles deviennent des « castes », avec des caractères culturels et psychologiques déterminés, mais leurs fonctions économiques ne sont plus prépondérantes.[153]

Même si elle se manifeste superficiellement sous la forme d'une continuité (relative) des groupes dirigeants d'une société, les phénomènes de révolution passive en question correspondent donc à une transformation décisive des rapports socio-économiques fondamentaux. On peut d'ailleurs noter que le fait que les « vieilles classes » conservent une fonction « gouvernementale » ne caractérise pas uniquement les révolutions passives, mais également certains pays ayant connu une révolution « active »[154] et un développement intense du capitalisme. En Angleterre, l'aristocratie, dépossédée de sa domination féodale, joue le rôle d'« intellectuels traditionnels » et de « couche dirigeante »[155].

Que ce soit en termes de rapports économiques, politiques, idéologiques ou sociaux, les révolutions passives de l'époque des « restaurations » font époque[156] ou, plus exactement, participent du « mouvement »[157] de transition épocale inauguré par la Révolution française[158] . Et pour cette raison, elles peuvent être qualifiées de « progressistes »[159].

3) Rapports internationaux et rôle de l'État

Comme le montre le cas italien, les révolutions passives ne peuvent être comprises uniquement d'une manière endogène, et doivent être replacées dans les rapports de force économique et politique européens, voire mondiaux[160].

153 C10 II §61, pp. 155-6 [février-mai 1933], texte A en Q1, §151, p. 134 [mai 1930].

154 Ce terme n'apparaît jamais sous la plume de Gramsci, mais est comme appelé par ses textes, et est utilisé par différents commentateurs. Voir par exemple : Francioni, Gianni, *L'officina gramsciana*, Naples, Bibliopolis, 1984, p. 215 ; Baratta, Giorgio, « Americanismo e fordismo », in Frosini F. et Liguori G. (dir.), *Le parole di Gramsci, op. cit.*, p. 32 ; Voza, Pasquale, *Gramsci e la « continua crisi »*, Rome, Carocci, 2008, p. 51.

155 C12, §1, pp. 321-2 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 480 [novembre 1930].

156 C'est ce qui est directement présupposé par l'alternative suivante proposée par Gramsci : « savoir si l'américanisme pourrait constituer une "époque" historique, c'est-à-dire s'il pourrait déterminer un type de développement graduel analogue à celui des "révolutions passives" du siècle dernier, que nous avons examinées ailleurs, ou si au contraire il ne représente qu'une accumulation fragmentaire d'éléments destinés à provoquer une "explosion", c'est-à-dire un bouleversement de type français » (C22, §1, p. 178 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]).

157 Gramsci parle ainsi du « grand mouvement européen du XIXe siècle » [C9, §107, p. 478 [juillet 1932], repris en C19, §5, p. 35 [juillet-août 1934 – mai 1935]) ou du « mouvement européen qui a pris sa source dans la Révolution française » (C15, §72, p. 94 [septembre 1933]).

158 C'est pour cette raison que Neil Davidson peut considérer que les révolutions passives du XIXe siècle sont des révolutions bourgeoises, au sens où elles instaurent une société dominée par la classe bourgeoisie, même si cette dernière ne préside pas nécessairement au processus (*How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions ?*, *op. cit.*, pp. 323-337).

159 Voir Burgio, Alberto, *Gramsci. Il sistema in movimento*, *op. cit.*, pp. 116-124 et 242-266. Nous reviendrons sur la question du statut des révolutions passives du XXe siècle, que Burgio considère à l'inverse être « régressives », et oppose par conséquent à celles du XIXe siècle. Voir notamment chapitre 8) II) 4).

160 On peut en effet considérer avec Davidson (*How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions ?*, *op. cit.*, p. 331) que l'analyse proposée par Gramsci de la situation japonaise met en évidence de nombreux traits similaires aux

Comme nous l'avons vu, les modalités par lesquelles les modernisations et les réformes peuvent être introduites dans un contexte de « révolution passive » sont de trois types différents : luttes sociales, interventions venant du haut et guerres nationales[161]. Dans les révolutions « actives », le premier élément est nettement prédominant. Mais, même dans ce cas, l'une des conditions de possibilité d'un tel développement endogène est à rechercher dans la situation internationale du pays concerné. L'« explosion révolutionnaire en France » accompagnée d'une « mutation radicale et violente des rapports sociaux et politiques »[162] doit être comprise sur le fond de la « fonction qu'a eue la culture française aux XVIIIe et XIXe siècles : une fonction de rayonnement international et cosmopolite en même temps que d'expansion organique à caractère impérialiste et hégémonique »[163].

Les conditions internationales sont encore plus décisives dans le cas des révolutions passives, et plus particulièrement dans le cas du Risorgimento. Nous avons déjà mentionné la faiblesse du développement économique et de l'unité politique des groupes sociaux progressistes et avant tout de la bourgeoisie, qui a connu une apparition et un triomphe précoces avec le mouvement des Communes des XIIe et XIIIe siècles avant d'entrer dans une longue décadence qui a marqué toute l'histoire de la situation socio-politique italienne[164]. Mais ces causes internes sont surdéterminées par des causes externes : l'« état d'arriération et de stagnation de l'histoire politique et sociale de l'Italie du XVIe au XVIIIe siècle, état qui était dû en grande partie à la prépondérance des rapports internationaux sur les rapports intérieurs, paralysés et glacés »[165]. La situation politique italienne était en effet grevée par la fragmentation entre une multiplicité de petits États, la présence d'entités politico-idéologiques difficilement qualifiables comme la Papauté et les interventions et pressions (économiques, politiques, culturelles) incessantes de puissances étrangères, notamment de l'Autriche qui s'opposait à tout mouvement libéral et nationaliste. L'impulsion à l'unification politique et à la modernisation sociale vint de l'extérieur : « facteur négatif et passif, la situation internationale est devenue un facteur actif après la Révolution française et les guerres napoléoniennes »[166]. Même la victoire finale du mouvement

révolutions passives européennes, en particulier le processus de « fabrication des fabricants » italien et le rôle qui occupe les anciennes classes dominantes. Gramsci écrit ainsi : « Au Japon, nous nous trouvons devant une formation du type allemand et anglais, autrement dit face à une civilisation industrielle qui se développe à l'intérieur d'une enveloppe féodale bureaucratique ayant ses caractères propres et qu'on ne peut confondre avec d'autres » (C12, §1, p. 314 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 482 [novembre 1930]). Même s'il est évident que la Révolution française n'a pas eu d'effet direct sur la société japonaise, on peut considérer que les pressions économiques, politiques et culturelles exercées par les européens et les américains, qui ont poussé les élites dirigeants japonaises à mettre en œuvre les transformations de l'ère Meiji, doivent elles-mêmes être inscrites dans le temps long de la formation du bloc historique moderne.

161 C10 II §61, pp. 155-6 [février-mai 1933], texte A en Q1, §151, p. 134 [mai 1930].

162 *Ibid.*, p. 155.

163 C12, §1, p. 320 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 479 [novembre 1930].

164 Voir chapitre 7) II) 2).

165 C13, §13, p. 372 [mai 1932 – novembre 1933].

166 C6, §78, p. 67 [mars 1931].

d'unification nationale fut l'effet d'un changement d'équilibre entre les grandes puissances européennes, à savoir l'intervention de Napoléon III du côté du Piémont contre l'Autriche[167].

Cette importance des rapports internationaux explique le primat des deux canaux que prend la révolution passive à côté des « luttes sociales ». Il est clair que les « guerres nationales », qu'il s'agisse de guerres de libération contre un occupant étranger comme dans le cas espagnol ou d'une guerre de conquête entreprise par un État (Prusse, Piémont) pour réaliser l'unification nationale, doivent être comprises à partir des rapports politico-militaires internationaux. Il en va de même des « interventions venant du haut », dans la mesure où les modernisations institutionnelles et économiques prennent sens dans le cadre des rivalités interétatiques[168]. Dans les deux cas, c'est l'État qui apparaît comme le sujet qui préside au processus. Gramsci est de plus de plus sensible au cours de la rédaction des *Cahiers* à cette centralité de l'État, qui s'avère être une caractéristique essentielle des révolutions passives. À partir d'une réflexion sur le rôle du Piémont dans le Risorgimento, il écrit :

> Ce fait est de la plus grande importance pour le concept de « révolution passive » : non pas qu'un groupe social soit le dirigeant d'autres groupes, mais qu'un État, même limité en puissance, soit le « dirigeant » du groupe qui, lui, devrait être dirigeant et puisse mettre à la disposition de celui-ci une armée et une force politico-diplomatique.[169]

Dans les révolutions passives, le processus de formation de la bourgeoisie, tout comme sa constitution et son maintien en tant que classe dominante et hégémonique, dépend très étroitement de l'État. Cela implique que celui-ci possède une autonomie relative particulièrement accentuée. Le développement économique et idéologique immanent de la classe semble secondaire par rapport à l'intervention de cet élément en apparence transcendant qu'est l'État. Mais il ne s'agit que d'une apparence, et le diagnostic portant sur la spécificité des situations de révolution passive doit être nuancé. On peut dire avec Christine Buci-Glucksmann qu'il est toujours vrai que « l'État n'est pas un instrument extérieur à la classe [dominante] mais qu'il joue un rôle dans son unification/constitution »[170] , ce rôle étant simplement plus marqué dans ces

167 « En réalité, ce n'est pas la politique de Cavour qui fut poursuivie par la guerre de 1859, mais un mélange des velléités politiques de Napoléon et des tendances absolutistes piémontaises incarnées par le roi et par un groupe de généraux. La situation de 1948-49 se reproduisit, et s'il n'y eut pas de désastre militaire, ce fut dû à la présence de l'armée française : mais le résultat de la situation politique anormale fut quand même grave, parce que dans l'alliance Napoléon eut une hégémonie illimitée et le Piémont une place trop dépendante » (C23, §32, p. 251 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]).

168 Adam Morton – peut-être d'une manière trop unilatérale et en homogénéisant les différents types de révolution passive – met ainsi l'accent sur le lien entre révolution passive et retard économique par rapport aux autres États : « une théorie des révolutions passives joue un rôle fondamental pour démontrer que les formations de l'État italien et d'autres États européens ont été modelées par l'influence causale de "l'international", que ce soit à travers les processus liés à la Révolution française, aux forces sociales associées au fascisme ou à la domination croissante du capitalisme anglo-saxon » (Morton, Adam D., *Unravelling Gramsci. Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy,* Londres, Pluto Press, 2007 p. 41). Voir note 107 du chapitre 5.

169 C15, §59, p. 172 [juin-juillet 1933].

170 Buci-Glucksmann, Christine, *Gramsci et l'État : pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard, 1975, p. 159. Elle relève cette thèse dès les articles de 1917 de la *Città Futura* et ceux de 1918.

situations. Par ailleurs, dire qu'une telle *relation interne* est établie signifie que l'État n'est pas purement indépendant, mais doit être compris dans et par ses rapports complexes à la classe dominante. Son autonomie et sa transcendance à l'égard du champ de la lutte des classes ne sont jamais que relatives.

4) Révolutions passives et absolutisation de l'Histoire

Gramsci ne se contente pas de rejeter l'absolutisation de l'État. Il rend compte des théories qui soutiennent cette idée, et il les considère précisément comme relevant des périodes de révolution passive telles que nous les avons décrites :

> Lorsque la poussée du progrès n'est pas étroitement liée à un ample développement économique local qui est limité et contenu artificiellement, mais n'est que le reflet du développement international qui renvoie vers la périphérie ses courants idéologiques nés sur la base du développement productif des pays les plus avancés, alors le groupe porteur des idées nouvelles n'est pas le groupe économique mais la couche des intellectuels, et la conception de l'État, en faveur de laquelle se fait la propagande, change d'aspect : l'État est conçu comme une chose à part, un absolu rationnel. (…) il appartient à l'intellectuel qui n'est pas fortement arrimé à un groupe économique puissant, de présenter l'État comme un absolu. C'est ainsi que le rôle même des intellectuels est conçu comme absolu et prééminent, que leur existence et leur dignité historique sont rationalisées de manière abstraite. Ce motif est fondamental pour comprendre historiquement l'idéalisme philosophique moderne et il est lié au mode de formation des États modernes d'Europe continentale, en tant que « réaction-dépassement national » de la Révolution française (…).[171]

L'idéalisme représente une dimension (théorique) des révolutions passives, en ce qu'il est la forme la plus cohérente de l'idéologie organique des intellectuels et des catégories sociales liées à l'État. Dans ses réflexions sur ce thème Gramsci pense avant tout à Hegel. Chez ce dernier, l'histoire est histoire de l'Esprit (objectif), dont le philosophe – l'intellectuel suprême – est le scribe. Elle est également histoire de l'État, qui dans sa forme ultime repose sur l'activité d'un groupe social dont l'intérêt particulier est l'intérêt de la société dans son ensemble, les fonctionnaires – les intellectuels en tant que masse. Hegel, comme nous l'avons vu[172], reste cependant sensible aux contradictions socio-politiques tout en les formulant et les résolvant spéculativement : « à cheval sur la Révolution française et la Restauration », traduisant la première et participant (philosophiquement) à la seconde, « il a dialectisé les deux moments de la vie de la pensée, matérialisme et spiritualisme », même si « la synthèse qu'il propose "marche sur la tête" »[173]. Ses successeurs purement idéalistes, en oblitérant les contradictions, ont mutilé et domestiqué la dialectique.

Apparu comme une réaction créatrice aux événements révolutionnaires, l'historicisme est,

171 C10 II §61, pp. 157-8 [février-mai 1933].
172 Voir chapitre 1) III).
173 C16, §9, p. 211 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §3, p. 424 [mai1930].

à son origine, coextensif avec la Restauration[174]. C'est parce qu'il constitue la traduction théorique des transformations historiques advenues au cours de cette période qu'il peut chercher à saisir l'histoire comme production de nouveauté irréductible au passé[175]. Mais, à cause de ce lien originel avec les révolutions passives, les différentes versions de l'historicisme – à l'exception de l'historicisme absolu et réaliste de la philosophie de la *praxis* bien comprise – reposent toutes sur une certaine absolutisation de l'Histoire, qui rend impossible toute pensée *concrète* de la nouveauté : tout se passe comme si l'Histoire, notamment lorsqu'elle est identifiée à l'Esprit, se produisait elle-même, plutôt que d'émerger de l'interaction et du conflit des *praxis*. Même pour Hegel, qui fait pourtant droit aux ruptures historiques qualitatives, l'activité humaine, la *praxis*, est subsumée par la logique *a priori* du déploiement contradictoire de l'Esprit objectif. L'historicisme de Croce, soi-disant absolu parce qu'il rejetterait le dogmatisme des philosophies de l'histoire, est en réalité tout aussi spéculatif, n'abolit en rien la transcendance de l'Histoire, et abandonne en revanche tout effort pour discerner des discontinuités historiques. Cela s'explique notamment parce qu'il entretient un lien particulièrement étroit avec les révolutions passives[176] qu'il érige en « programme » et en stratégie[177].

Quoi qu'il en soit, les révolutions passives inclinent à concevoir l'histoire comme se déroulant comme dans le dos des hommes parce que des transformations historiques d'ampleur s'accomplissent indépendamment de l'activité des masses. Dans le cas des « restaurations progressistes » du XIXe siècle ces transformations semblent en outre, d'un certain point de vue, s'opposer aux intentions conscientes des groupes dirigeants. Raisons pour lesquelles « c'est un jugement "dynamique" qu'il faut porter sur les "Restaurations" qui seraient une "ruse de la Providence" (*astuzia della provvidenza*) au sens de Vico »[178]. Gramsci radicalise encore cette position quelques pages plus loin :

174 « Étudier la période de la Restauration comme période d'élaboration de toutes les doctrines historicistes modernes, y compris la philosophie de la *praxis*, qui en est le couronnement, et qui du reste fut élaborée à la veille de 1848, quand la Restauration croulait de toute part et que le pacte de la Sainte-Alliance s'en allait en lambeaux » (*ibid.,* p. 213). Texte A en Q4, §24, p. 442 [mai-août 1930]).

175 Vico constitue, à cet égard, et malgré ses insuffisances, une exception aux yeux de Gramsci : « À quel mouvement de portée historique, Vico participe-t-il ? Son génie consiste justement dans le fait d'avoir conçu un vaste monde à partir d'un petit angle mort de l'"histoire", aidé par la conception unitaire et cosmopolite du catholicisme… C'est en cela que réside la différence essentielle entre Vico et Hegel, entre Dieu et la providence d'une part, et Napoléon-esprit du monde de l'autre, entre une abstraction lointaine et l'histoire de la philosophie conçue comme seule philosophie qui aboutira à l'identification, ne serait-elle que spéculative, entre l'histoire et la philosophie, l'action et la pensée, jusqu'au prolétariat allemand en tant que seul héritier de la philosophie classique allemande » (C10 II §41x, p. 117 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §56, p. 504 [novembre 1930]).

176 Voir notamment C10 II §41xiv, p. 124 [août-décembre 1932], textes A en C8, §27, p. 274 [janvier-février 1932] et C8, §39, p. 282 [février 1932].

177 Gramsci déduit ainsi du danger de faire de la « révolution passive » un « programme » la nécessité de lutter contre « le morphinisme politique qu'exhalent Croce et son historicisme » (C15, §62, p. 176 [juin-juillet 1933]). Nous reviendrons plus loin sur les révolutions passives – en premier lieu le fascisme – dont Croce est le contemporain, voire en un certain sens l'allié objectif. Voir chapitre 8) II) 1).

178 C15, §11, p. 121 [mars-avril 1933]. Traduction modifiée. Nous avons préféré rendre « *astuzia* » par « ruse » plutôt que par « astuce ».

> *Risorgimento italiano*. Sur la révolution passive. Protagonistes, les « faits » pour ainsi dire, et non les « hommes individuels ». Comment, sous une enveloppe politique déterminée, les rapports sociaux fondamentaux se modifient nécessairement et de nouvelles forces politiques effectives surgissent et se développent, qui influent indirectement, d'une pression lente mais incoercible, sur les forces officielles qui elles-mêmes se modifient sans s'en apercevoir ou presque.[179]

Il est clair que Gramsci n'adhère pas inconditionnellement à cette conception. Elle lui permet, tout comme l'idée selon laquelle l'État est le seul acteur du processus, de mettre en évidence la spécificité des processus de révolution passive. Il ne s'agit que d'une description de l'autonomisation *apparente* de l'histoire à l'égard des *praxis* humaines. L'historicisme et l'immanentisme absolus de Gramsci impliquent que la « logique des choses » ou la « ruse de la providence »[180] doivent elles-mêmes êtres expliquées à partir des rapports de forces et des stratégies des différents groupes sociaux.

5) La révolution passive comme stratégie hégémonique

La révolution passive n'est évidemment pas une stratégie viable pour le mouvement ouvrier. Mais elle n'est pas non plus un « grand récit »[181] qui rendrait compte sans reste et d'une manière uniforme de la période 1815-1914 : cela ne reviendrait qu'à reprendre, affublé d'un signe négatif, le tableau historique brossé par Croce. Il est pour Gramsci nécessaire de restituer, sous la continuité et l'impersonnalité apparentes du processus, les rapports de force qui lui sont sous-jacents. Le rôle décisif de l'État, l'inactivité des masses populaires et la relative stabilité politique doivent être compris dans leur interdépendance avec les options stratégiques des classes dominantes, la révolution passive étant indissociable d'une hégémonie de type « post-jacobin ». Comme nous l'avons vu, c'est dans une série de conjonctures singulières, symbolisées par des dates comme 1815, 1848, 1870, etc., que la révolution passive s'est progressivement affirmée comme la logique dominante du processus historique au XIXe siècle. Comme l'écrit Peter Thomas, « la révolution passive n'a pas été rendue nécessaire par la structure économique, ni n'était inscrite dans la modernité comme son *telos* »[182]. Elle est l'effet de l'action réciproque et du conflit des groupes socio-politiques en présence, à savoir les classes dirigeantes et populaires, et ceux qui prétendent les représenter. Ainsi,

> (…) dans la lutte Cavour-Mazzini – où Cavour est le représentant de la révolution passive-guerre de position et Mazzini celui de l'initiative populaire-guerre de mouvement –, ne sont-elles pas

179 C15, §62, p. 168 [juin-juillet 1933].

180 Gramsci critique ainsi le recours à cette notion de « ruse de la providence qui naturellement explique tout » par les « philosophes spéculatifs », dans une note dirigée contre De Ruggiero, disciple et collaborateur de Croce (C10 II §31, p. 78 [juin-août 1932], texte A en C8, §213, pp. 394-5 [mars 1932]).

181 Thomas, Peter, « Modernity as "passive revolution" : Gramsci and the Fundamental Concepts of Historical Materialism », *art. cit.*, p. 74.

182 *Idem.*

> toutes les deux aussi indispensables ? Cependant il faut prendre en compte le fait que Cavour était conscient de sa tâche (du moins dans une certaine mesure), parce qu'il comprenait l'action de Mazzini, il ne semble pas que Mazzini ait été conscient de la sienne ni de celle de Cavour ; si Mazzini au contraire avait eu cette conscience c'est-à-dire s'il avait été un politicien réaliste au lieu d'être un apôtre illuminé (c'est-à-dire s'il n'avait pas été Mazzini), l'équilibre résultant de la confluence de ces deux activités aurait été différent, plus favorable au mazzinisme : l'État italien se serait constitué sur des bases moins arriérées et plus modernes.[183]

Avant de s'identifier au processus historique lui-même, la révolution passive est donc la stratégie, en partie délibérée, de l'une des forces en présence, la « thèse »[184], les représentants organiques de la bourgeoisie. C'est parce que cette force a emporté l'hégémonie que la logique de la révolution passive s'est imposée. Bien entendu, une meilleure stratégie de la part des forces représentant l'« antithèse », et notamment une politique adaptée en direction des masses paysannes et méridionales, auraient peut-être modifié « l'équilibre résultant de la confluence de ces deux activités », mais non changé complètement la nature du processus historique, déterminé par un ensemble d'éléments non modifiables à court terme (faible développement de la bourgeoisie et de l'économie capitaliste en Italie, rapports de force internationaux, nature de la « technique » politique en Europe, etc.). C'est précisément parce qu'ils n'ont pas compris adéquatement ces différents éléments, et en particulier « le passage de la lutte politique de la "guerre de mouvement" à la "guerre de position" »[185], que les mazziniens ont échoué. Le repérage du terrain concret de la lutte, et le diagnostic de la prédominance actuelle de la révolution passive sont nécessaires pour la renverser, et construire une hégémonie d'un autre type, ancrée dans les classes populaires, et à même de les mobiliser à partir de leurs intérêts historiques fondamentaux.

L'analyse gramscienne des révolutions passives du XIXe siècle permet donc de préciser la nature des hégémonies post-jacobines, ou du moins de certaines d'entre elles, ainsi que de préciser les modalités du changement épocal qu'a connu l'Europe – ces trois questions formant un « nœud » théorique. Il serait par conséquent dommageable de ne caractériser les hégémonies liées aux révolutions passives que comme « minimales ». Durant cette période, tout se passe comme si la bourgeoise tirait son potentiel hégémonique de sa capacité à présider, même selon des modalités complexes et paradoxales, à la formation d'États et de sociétés (relativement) modernes. On pourrait donc penser qu'une fois celle-ci réalisée ce potentiel est voué à s'épuiser, ce que semble du reste annoncer le renforcement de la logique de « guerre de position » dans les sociétés massifiées. L'hégémonie bourgeoise s'acheminerait donc vers sa dernière forme historique, celle de sa « décadence ». Nous avons relevé quelques indications générales de Gramsci laissant penser qu'il adhère à ce schéma. Il est difficile de répondre d'une manière tranchée à la question de savoir si une « relance » progressiste et apte à « faire époque » de

183 C15, §11, pp. 121-2 [mars-avril 1933].
184 *Ibid.*, p. 123. Voir chapitre 5) II) 2) b).
185 *Idem.*

l'hégémonie bourgeoise est possible, et nous ne pourrons la traiter que dans le cadre de notre chapitre 8, avec notamment l'examen de ses conceptions de l'américanisme et du fascisme. Il est en revanche incontestable qu'il diagnostique une crise d'hégémonie, organique, dont la Grande Guerre constitue l'un des moments cristallisateurs.

III) L'hégémonie en ses crises

1) Crise d'hégémonie et crise organique

Comme nous l'avons vu[186], une crise d'hégémonie semble liée à la *phase*[187] de saturation du cycle qu'une classe dominante tend à parcourir. Mais une crise est un phénomène historique concret, qui ne saurait être réduit à une caractérisation aussi abstraite. Elle peut prendre des formes différentes, et différents événements singuliers interviennent pour la précipiter ou l'actualiser.

> Le processus est différent dans chaque pays, bien que son contenu soit le même. Et ce contenu est la crise d'hégémonie de la classe dirigeante, qui se produit soit parce que la classe dirigeante a essuyé un échec dans l'une de ses grandes entreprises politiques, pour laquelle elle avait demandé ou imposé par la force le consentement des masses (comme dans le cas de la guerre), soit parce que de grandes masses (surtout de paysans et de petits bourgeois intellectuels) sont passées tout d'un coup de la passivité politique à une certaine activité et présentent des revendications qui, dans leur ensemble chaotique, constituent une révolution. On parle de "crise d'autorité", et c'est précisément cela la crise d'hégémonie ou la crise de l'État dans son ensemble (*nel suo complesso*).[188]

Comme l'indique le titre de la note dont est tiré ce passage, la crise d'hégémonie est une « crise organique »[189]. Avec elle se profile la menace – ou la promesse – d'une rupture fondamentale affectant le processus historique. Non parce qu'elle porterait exclusivement sur le niveau essentiel de celui-ci, la base économique, mais au contraire parce qu'elle bouleverse l'ensemble complexe des différentes sphères de la réalité sociale, et que c'est dans ses différentes dimensions qu'elle

186 Voir *supra*, I) 4).

187 Sur ce terme, voir chapitre 4) IV) 2).

188 C13, §23, p 400 [mai 1932-novembre 1933]. Traduction légèrement modifiée. Les expressions « crise d'autorité » et « crise hégémonie » n'apparaissaient pas dans le texte A (Q4, §69, p. 513 [novembre 1930]). D'après Giuseppe Vacca, c'est parce que le concept d'hégémonie n'a été développé en une « théorie générale de la politique et de l'histoire » que par la suite (Vacca, Giuseppe, *Modernità alternative*, *op. cit.*, pp. 83-4).

189 Gramsci affirme que « la crise touchant le programme et l'organisation scolaires, la crise autrement dit que connaît l'orientation générale d'une politique de formation des cadres intellectuels modernes, est en grande partie un aspect et une complication d'une crise organique plus générale et plus complexe » (C12, §1, p. 326 [mai-juin 1932]). Voir également C13, §17, p. 377.
Notons que Gramsci parle à plusieurs reprises de « crises organiques » pour, dans le cadre d'analyses purement économiques, les distinguer des crises « occasionnelles » (Q3, §11, p. 297 [20-30 mai 1930], repris en C22, §15, p. 212 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]), de « conjoncture » (C8, §216, p. 386 [mars 1932]) ou « cycliques » (C9, §61, p. 441 [juin 1932]).
Sur la notion de « crise organique », voir De Giovanni, Biaggio, « Crisi organica e Stato in Gramsci », *art. cit.*, pp. 221-257 ; Misuraca, Pasquale et Razeto Migliaro, Luis, *Sociologia e marxismo nella critica di Gramsci: dalla critica delle sociologie alla scienza della storia e della politica,* Bari, De Donato, 1978, chapitre V ; Pizzorno, Alessandro, « À propos de la méthode de Gramsci, de l'historiographie à la science politique », *L'homme et la société*, n° 8, 1968, pp. 161-171.

esquisse la désintégration du bloc historique. L'ubiquité n'est pas qu'une caractéristique de l'hégémonie, mais également de sa crise[190].

Une crise, si elle est un « phénomène organique », peut recouvrir toute une « période historique » et « se prolonger sur des dizaines d'années »[191]. Liées étroitement au développement de « contradictions irrémédiables » dans la base, et à la résistance des forces politiques conservatrices à une transformation en profondeur de cette dernière, les « crises fondamentales » ne sont pas pour autant purement « déterminées par les crises économiques »[192] : la guerre évoquée dans le passage que nous venons de citer, de même que le protagonisme inouï (*inaudito*) des masses populaires ou petites bourgeoises, ne peuvent être rabattus sur leur arrière-plan structurel.

La crise se situe donc à l'entrecroisement de différents ordres de causalité, et ses sources demandent donc à être appréhendées à différentes échelles temporelles. La Guerre mondiale, la Révolution de 1917, les autres révolutions qui les ont suivies, ainsi que le triomphe du fascisme, constituent autant d'événements qui à la fois expriment et renforcent cette crise de l'hégémonie bourgeoise :

> Tout le monde reconnaît que la guerre de 1914-1918 représente une fracture historique, au sens que toute une série de questions qui s'accumulaient de façon moléculaire avant 1914 se sont additionnées en modifiant la structure générale du processus précédent : il suffit de penser à l'importance qu'a prise le phénomène syndical, terme général où s'additionnent différents problèmes et différents processus de développement, de diverses importances et de signification différente (parlementarisme, organisation industrielle, démocratie, libéralisme, etc.), mais qui objectivement reflète le fait qu'une nouvelle force sociale s'est constituée, qu'elle a un poids qui n'est plus négligeable, etc., etc.[193]

L'émergence sur la scène de l'histoire d'une « nouvelle force sociale » (le mouvement ouvrier) apparaît comme le facteur décisif de la crise organique, dans la mesure où il est la figure concrète des « contradictions irrémédiables » que Gramsci évoquait. Mais il est clair que ce phénomène organique de long terme, qui a exercé ses effets dans toute l'Europe même s'il n'a triomphé durablement qu'en Russie, ne peut pas être abstrait des autres événements qui font la chair de la période en question. Ainsi, le processus d'organisation du prolétariat – le « phénomène syndical » en tant qu'il représente le trait pertinent à partir duquel saisir les transformations de la période –

190 C'est pour cela que l'on peut considérer que la notion complexe de crise élaborée par Gramsci recoupe celle de Habermas (*Raison et légitimité* [1973], Paris, Payot, 1979), qui discerne quatre types interdépendants de crise : crise économique, de rationalité, de légitimité, de motivation (voir HABER, Stéphane, *Jürgen Habermas. Une introduction*, Paris, Pocket, 2001, p. 61-7). Bien que l'on ne trouve pas une seule référence à Gramsci dans cet ouvrage, un parallèle entre les deux auteurs sur ce point a pu être établi dans MALTESE, Piero, « Per una fenomenologia delle crisi organiche. Dalla rivoluzione passiva fordista al comunismo del capitale », *StudiCulturali.it*, n° 1, 2012, pp. 1-29, en ligne : http://www.studiculturali.it/contributi/contributi_v_d.php?recordID=119, consulté le 7 février 2018.

191 C13, §17, p. 377 [mai 1932-novembre 1933], texte A en Q4, §38, p. 455 [septembre-octobre 1930].

192 C13, §17, p. 383 [mai 1932-novembre 1933]. Le texte A (Q4, §38, p. 459 [septembre-octobre 1930]) parlait de « faits historiques fondamentaux » et de « bien être ou mal-être économique ».

193 C15, §59, p. 173 [juin-juillet 1933].

est indissociable de la démocratie de masse, ainsi que de la nouvelle phase (monopoliste et impérialiste) du capitalisme. La Première Guerre mondiale elle-même ne peut évidemment être comprise indépendamment de ces éléments (mobilisation de masse, industrie moderne, rivalités inter-impérialistes, etc.), et en retour elle joue un rôle décisif dans le déclenchement des révolutions prolétariennes[194].

2) Crise d'hégémonie et crise de l'État intégral

Tout en étant ancrée dans les contradictions structurelles et éventuellement liée à une crise proprement économique (en 1919-1922 en Italie, ou dans le cas de l'hyperinflation de 1923 en Allemagne, de la Grande Dépression de 1929, etc.), une crise d'hégémonie se déploie également sur le terrain de l'État intégral. C'est en premier la « base historique » de ce dernier qui est touché[195], la société civile et l'appareil d'hégémonie de la classe dominante qui l'organise[196].

> Pendant la période de l'après-guerre, l'appareil hégémonique se fissure et c'est en permanence que l'exercice de l'hégémonie devient difficile et aléatoire. Le phénomène est présenté et traité sous des noms divers et dans ses aspects secondaires et dérivés. Les plus triviaux sont : « crise du principe d'autorité » et « dissolution du régime parlementaire ».[197]

La fissuration de l'appareil hégémonique se traduit en une crise du personnel et des organisations politiques (difficulté à former des gouvernements, multiplication des partis, dissensions internes à ces partis, corruption, mais aussi perte de l'adhésion des masses à ces partis[198]) et en une « crise de la représentation politique »[199] (détachement des groupes sociaux de leurs partis traditionnels[200]).

Dans une autre note où il évoque cette « désagrégation » de l'appareil hégémonique qui, « dans la période de l'après-guerre », aurait affecté « tous les États du monde[201] », Gramsci précise

194 Pour Giuseppe Vacca, « la Première Guerre mondiale a influencé tout le développement de la pensée de Gramsci » (Vacca, Giuseppe, *Modernità alternative, op. cit.*, p. 31). Sa reconstitution de l'importance de celle-ci dans le parcours intellectuel de Gramsci nous semble juste, mais il nous semble surestimer l'importance que Gramsci lui accorde dans l'analyse complexe et dialectique de la crise bourgeoise proposée dans les *Cahiers*.
Giovanna Savant a également offert une étude importante de l'influence de la Guerre mondiale sur le « jeune » Gramsci (Savant, Giovanna, *Bordiga, Gramsci e la Grande Guerra (1914-1920)*, Reggio Calabria, La città del sole, 2016).

195 C7, §28, p. 192 [février 1931]. C'est en ce sens qu'une « séparation de la société civile et de la société politique » est possible (*idem*.).

196 Les concepts de société civile et d'appareil d'hégémonie semblent renvoyer chez Gramsci à la même région superstructurelle, comme l'indique par exemple le passage suivant : « dans la conception politique de la Renaissance, la religion était le consentement et l'Église était la société civile, l'appareil d'hégémonie du groupe dirigeant » (C6, §87, p. 82 [mars-août 1931]). Pour autant, les deux termes l'appréhendent à partir de deux aspects distincts : parler de « société civile » met l'accent sur l'autonomie relative de la société civile par rapport à la classe dominante – encore plus marquée que celle de l'État proprement dit – et par là sur le fait qu'elle constitue un terrain privilégié pour l'organisation et la lutte des classes subalternes. À l'inverse, le terme d'appareil d'hégémonie rappelle que cette « région » n'est pas caractérisée par une absolue « neutralité » de classe, et qu'elle reste structurée par les intérêts et les conceptions fondamentaux de la classe dominante.

197 C13, §37, p. 434 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q1, §48, p. 59 [février-mars 1930].

198 *Idem.*

199 Buci-Glucksmann, Christine, *Gramsci et l'État*, *op. cit.*, p. 120.

200 C13, §23, p. 400 [mai 1932-novembre 1933], texte A en Q4, §69, p. 513 [novembre 1930].

201 Cette expression semble à nuancer : non seulement elle témoigne d'un certain eurocentrisme de Gramsci, mais elle tend à généraliser à toute l'Europe la situation italienne. Dans d'autres notes, il met au contraire l'accent sur la bien plus grande capacité de résistance de l'hégémonie dominante dans d'autres pays européens, en premier

certaines des causes qui l'expliquent : mise en mouvement chaotique et désordonné des masses ; démobilisation des classes moyennes qui durant la guerre occupaient des fonctions de commandement ; incapacité des « forces antagoniques » à proposer une solution progressiste[202]. En somme, même si à l'échelle de plusieurs décennies, notamment depuis 1870 et le début de la phase impérialiste du capitalisme, l'activité et l'organisation des classes subalternes et du prolétariat est l'un des éléments fondamentaux de la crise organique, à court terme c'est la faiblesse de cette organisation et les limites de cette activité (bureaucratisation, déviation réformiste, absence de stratégie, erreurs tactiques, etc.[203]) qui expliquent la non-résolution de la crise, ainsi que ses conséquences réactionnaires. On comprend alors la célèbre définition de Gramsci selon laquelle « la crise consiste justement dans le fait que l'ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître », ouvrant un « interrègne » où « l'on observe les phénomènes morbides les plus variés »[204] : la crise organique ouvre, à ses moments de plus grande intensité, des opportunités aux interventions volontaristes des organisations politiques révolutionnaires, même si ces dernières sont le plus souvent incapables de les saisir.

La conception gramscienne de la crise s'oppose à la fois à une philosophie de l'événement pur[205], absolument contingent et imprévisible, (comme l'écrit Razmig Keucheyan, « l'argument théorique central, énoncé au cahier 15, est qu'une crise ne doit pas être pensée sur le mode de l'"événement", mais sur le mode du "développement" »[206]), et à une théorie de l'histoire déterministe, évolutionniste et continuiste, En cela aussi, elle s'inscrit dans la tradition léniniste.

3) Crise d'hégémonie et crise révolutionnaire

Dans *La faillite de la IIe Internationale*, Lénine énumère les « indices » d'une situation révolutionnaire :

> 1) Impossibilité pour les classes dominantes de maintenir leur domination sous une forme inchangée ; crise du « sommet », crise de la politique de la classe dominante, et qui crée une fissure

lieu en France où « l'hégémonie bourgeoise est très forte et dispose de beaucoup de réserves », ce qui s'explique notamment par le fait que « les intellectuels sont très concentrés (Institut de France, universités, grands journaux et revues de Paris) et, bien qu'extrêmement nombreux, (…) sont au fond extrêmement soumis aux centres de culture nationaux. La bureaucratie militaire et civile a une grande tradition et elle est parvenue à un degré élevé d'homogénéité active » (C13, §37, p. 435 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q1, §48, p. 60 [février-mars 1930]).

202 C7, §80, p. 226 [décembre 1931].

203 Tous ces éléments ayant contribué à l'échec du *Biennio rosso* de 1919-1920.

204 C3, §34, p. 283 [juin-juillet 1930].

205 Pour une interprétation de la théorie et de la pratique de Gramsci (principalement centrée sur la période 1917-1920) mettant en œuvre une telle conception de l'événement d'inspiration badiousienne, voir Boni, Livio, « Inscription dialectique et traductibilité de la conjoncture chez le premier Gramsci. Actualité de l'*Ordine Nuovo* », *Cahiers du GRM*, n° 1, 2011, mis en ligne le 28 mars 2011, http://journals.openedition.org/grm/171, consulté le 14 mars 2018 ; et Boni, Livio, « Les trois Lénine de Gramsci », *Période*, mis en ligne le 12 mars 2018, http://revueperiode.net/les-trois-lenine-de-gramsci/, consulté le 14 mars 2018.

206 Keucheyan, Razmig (dir.), *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, La Fabrique, 2011, p. 165.

> par laquelle le mécontentement et l'indignation des classes opprimées se fraient un chemin. Pour que la révolution éclate, il ne suffit pas, habituellement, que « la base ne veuille plus » vivre comme auparavant, mais il importe encore que « le sommet ne le puisse plus ». 2) Aggravation, plus qu'à l'ordinaire, de la misère et de la détresse des classes opprimées. 3) Accentuation marquée, pour les raisons indiquées plus haut, de l'activité des masses, qui se laissent tranquillement piller dans les périodes « pacifiques », mais qui, en période orageuse, sont poussées, tant par la crise dans son ensemble *que par le « sommet » lui-même*, vers une action historique indépendante.[207]

Comme le précise Daniel Bensaïd, cela implique que

> la révolution ne surgit pas de toute situation révolutionnaire, mais seulement dans le cas où, à tous les changements objectifs énumérés, vient s'ajouter un changement subjectif, à savoir : la capacité, en ce qui concerne la classe révolutionnaire, de mener des actions de masse assez vigoureuses pour briser complètement l'ancien gouvernement, qui ne tombera jamais, même en période de crise, si on ne le fait choir. […] [C'est l'avant-garde révolutionnaire] l'ultime condition du dénouement de la crise, celle qui en combine les divers éléments en une conjoncture propice, c'est l'action même du sujet.[208]

Il est donc clair que Gramsci reprend un certain nombre de traits de la réflexion de Lénine. L'idée que l'intervention du parti est déterminante en fait partie, même si Gramsci la comprend assurément d'une manière différente. En ce qu'il a pour tâche de construire une volonté collective nouvelle et produire une critique de l'hégémonie dominante le Prince moderne doit agir d'une manière plus diffuse, dans une temporalité distendue, sans que cela signifie être moins « volontariste » ni perdre sa souplesse tactique dans les moments décisifs. Cela s'explique par la différence de rythme entre la crise organique et la crise révolutionnaire, que l'on peut appréhender comme une séquence particulièrement intense de la crise organique, à laquelle cette dernière ne saurait être réduite. En d'autres termes, et comme l'écrit Christine Buci-Glucksmann, « le concept gramscien de *crise organique, crise historique* ou *crise de l'hégémonie, ajoute quelque chose* au concept léniniste de crise révolutionnaire : précisément l'élargissement de l'État »[209].

Les notions de crise organique et d'État intégral sont donc doublement liées. D'une part, la crise est celle de l'État « dans son ensemble complexe », dont il s'agit de prendre en considération les différents « moments ». D'autre part, la crise de l'hégémonie bourgeoise dont il est question est indissociablement celle du type d'État prédominant avant 1914, l'État « libéral ». Ce dernier consiste en une unité dialectique entre la société politique et la société civile, « trame "privée" de l'État »[210]. Mais précisément parce qu'elle repose sur « l'initiative individuelle, "moléculaire", "privée" »[211], la société civile est caractérisée dans ce type d'État par une séparation relative particulièrement marquée à l'égard de la société politique. Ce dispositif entre en crise avec

207 LÉNINE, *La faillite de la IIe Internationale* [1915], in *Œuvres*, Paris, Éditions sociales, 1960, tome 21 [août 1914 – décembre 1915], pp. 216-7.

208 BENSAÏD, Daniel, *La notion de crise révolutionnaire chez Lénine* [mémoire de maîtrise de philosophie, sous la direction de Henri Lefebvre, soutenu en 1968], *Inprecor*, n° 642-3, août-septembre 2017, en ligne : http://www.inprecor.fr/article-1917-2017-La%20notion%20de%20crise%20r%C3%A9volutionnaire%20chez%20L%C3%A9nine%20(1%202)?id=2071, consulté le 19 janvier 2018.

209 BUCI-GLUCKSMANN, Christine, *Gramsci et l'État*, *op. cit.*, p. 120.

210 C1, §47, p. 89 [février-mars 1930].

211 C19, §24, p. 60 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §44, p. 40 [février-mars 1930].

l'entrée des masses populaires[212] dans la « vie étatique » (*vita statale*), modification morphologique qui est elle-même l'effet conjugué de processus globaux comme le « phénomène syndical » et d'événements plus circonscrits comme l'universalisation du suffrage en 1913 ou la mobilisation à partir de 1915[213].

4) Crise d'hégémonie et crise du capitalisme

Chez Gramsci, la méthode consistant à comprendre une crise en remontant vers des causes de plus en plus lointaines ne concerne pas les seules sphères superstructurelles. Ainsi, la crise – à première vue proprement – économique de 1929[214] consiste à ses yeux en un « processus complexe, comme dans beaucoup d'autres phénomènes », où « les causes et les effets s'entremêlent et se chevauchent », et non d'un « "fait" unique qui se répète sous différentes formes à partir d'une cause ayant une seule origine »[215]. Puis, prenant acte du fait qu'il s'agit « d'un développement et non d'un événement », il écrit que

> l'après guerre tout entier est une crise, avec des tentatives pour y remédier, qui de temps en temps réussissent dans tel ou tel pays, et rien de plus. Pour certains (et peut-être pas à tort), la guerre elle-même est une manifestation de la crise, voire sa première manifestation ; la guerre fut justement la réponse politique et organisée des responsables. (Cela montrerait qu'il est difficile dans les faits de séparer la crise économique des crises politiques, idéologiques, etc., même si c'est scientifiquement possible, c'est-à-dire par un travail d'abstraction.)[216]

La crise économique étant un moment de la crise organique, Michele Filippini[217] considère à juste titre qu'il s'agit moins d'une crise du capitalisme que de la société bourgeoise dans son ensemble. La crise n'annonce pas un *effondrement*, comme dans certaines versions particulièrement

212 Michele Filippini affirme que la crise de l'hégémonie bourgeoise correspond à une période de « transition à la politique de masse » (Filippini, Michele, *Using Gramsci. A New Approach*, Londres, Pluto Press, 2017, p. 104). Il va même jusqu'à soutenir que les *Cahiers de prison* offrent une « théorie de la révolution adaptée à l'époque de la politique de masse » (Filippini, Michele, *Una politica di massa*, Rome, Carocci, 2015, p. 15). Comme nous le préciserons en conclusion du chapitre 8, si cette transformation morphologique nous semble certes fondamentale, elle correspond à des réalités différentes selon les sociétés, et n'est pas le seul élément demandant à être pris en considération : les diverses configurations de la lutte des classes, les restructurations du capitalisme, etc. ne doivent pas être négligées. En outre, le projet de Gramsci n'est pas exclusivement indexé sur les « sociétés de masse », les notions qu'il élabore – celle d'hégémonie notamment – pouvant être utilisées pour analyser des sociétés qualitativement différentes.
Sur la notion de « société de masse » chez Gramsci, étudiée à partir des formes de subjectivité qui y sont dominantes ou qu'elle rend possibles, voir également Ragazzini, Dario, *Leonardo nella società di massa : teoria della personalità in Gramsci*, Bergame, Moretti & Vitali, 2002.

213 Pizzorno distingue « deux sortes de crises de la représentation : par le retrait de l'appui, de la mission de représentation; par brusque accroissement de la demande politique, des revendications », et considère que « le second cas relève de ce phénomène que dans la terminologie des études du développement on appelle mobilisation sociale : l'entrée plus ou moins soudaine et rapide de grandes masses de la population dans le système politique (par exemple l'extension du suffrage) ou économico-social (par exemple l'extension de l'économie monétaire, ou bien des processus de rapide urbanisation) », ou encore la guerre (cas paradigmatique) (Pizzorno, Alessandro, « À propos de la méthode de Gramsci », *art. cit.*, p. 168).

214 Pour une étude spécifique de l'analyse gramscienne de cette crise, voir Potier, Jean-Pierre, « La crise des années Trente vue par Antonio Gramsci », in Tosel A (dir.), *Modernité de Gramsci ? : actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 109-122.

215 C15, §5, p. 111 [février 1933].

216 *Idem.*

217 Filippini, Michele, *Using Gramsci*, *op. cit.*, p. 90.

catastrophistes d'économisme historique[218], mais plutôt une *fissuration* de l'appareil d'hégémonie comme nous l'avons vu, et plus généralement une *désintégration* du bloc historique.

Pour autant, « la crise a des origines internes, dans les modes de production et donc d'échange »[219], dans les contradictions fondamentales des blocs historiques bourgeois : « rapports respectifs de classes »[220] en conflit, baisse tendancielle du taux de profit[221] ou encore contradiction entre la tendance capitaliste à l'internationalisation du commerce et les logiques politico-économiques nationalistes[222].

La crise « actuelle » n'est au fond que l'intensification d'éléments essentiels du capitalisme lui-même : « le développement du capitalisme a été, si l'on peut s'exprimer ainsi, une "crise continuelle"[223], un mouvement très rapide d'éléments qui s'équilibraient et se neutralisaient »[224]. En ce sens, il ne faut donc pas dire que le capitalisme est en crise, mais qu'il *est* la crise elle-même, dans le sens où il se définit par la remise en cause et la redéfinition incessantes des équilibres socio-économiques et politiques. Ce qu'on qualifie communément de crise est le moment où les équilibres échouent à être reproduits, même sous de nouvelles formes, où l'instabilité l'emporte, qui ne peut plus être neutralisée[225]. Mais cette instabilité était déjà sous-jacente dans les périodes « normales » et dans celles de prospérité. On peut alors élargir une fois encore la notion de crise, et la rendre coextensive non plus à la seule modernité capitaliste mais à l'histoire humaine dans son ensemble, dans la mesure où toute société humaine fait fond sur une multiplicité de rapports sociaux à la cohérence relative, et sur la coexistence conflictuelle de différents groupes et individus. Ainsi, pour Frosini, au fil de ses écrits carcéraux,

> Gramsci repense complètement le rapport entre histoire et crise, entre structure et conjoncture, faisant de l'histoire non la prémisse d'une crise qui consisterait dans l'explosion d'une série de

218 Gramsci ne critique pas Henryk Grossman, le défenseur le plus conséquent de cette perspective, n'ayant pu lire que deux comptes-rendus de *Das Akkumulations- und Zusammenbruchgesetz des kapitalistischen Systems* (voir C7, §41, pp. 205-6 [février-novembre 1931] et C10 II §33, p. 83 [juin-août 1932]), mais il s'attaque à plusieurs reprises à Rosa Luxemburg pour avoir surestimé le poids de « l'élément économique immédiat (crise, etc.) » (C7, §10, p. 176 [novembre 1930] repris en C13, §24, p. 410 [mai 1932 – novembre 1933]). Sur ce point, voir POTIER, Jean-Pierre, « La crise des années trente vue par Antonio Gramsci », *art. cit.*, p. 120.
Notons également qu'une interprétation catastrophiste du devenir économique du capitalisme était également soutenue par le Komintern, et ce d'autant plus après le déclenchement de la crise de 1929. Comme le rappelle Giuseppe Vacca, « au VIe Congrès [juillet-août 1928] le Rapport de Boukharine sur l'économie mondiale avait fourni les coordonnées de l'interprétation "catastrophiste" de la grande crise et avait prévu un "nouveau 1914" » (VACCA, Giuseppe, *Modernità alternative*, *op. cit.*, p. 141).

219 C15, §5, p. 112 [février 1933].

220 *Ibid.*, p. 111 [février 1933].

221 C10 II §36, pp. 84-5 [juin-août 1932]. Sur le lien entre crise, baisse tendancielle du taux de profit et l'analyse du fordisme comme contre-tendance, voir DE FELICE, Franco, « Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci », *art. cit.*, pp. 205-7.

222 C15, §5, p. 112 [février 1933].

223 Voir VOZA, Pasquale, *Gramsci e la « continua crisi »*, *op. cit.*

224 C15, §5, p. 112 [février 1933].

225 Ce vocabulaire de l'équilibre est vraisemblablement emprunté au *Manuel* de Boukharine, dont trois chapitres sont consacrés à une théorie de l'équilibre et du déséquilibre social (BOUKHARINE, Nikolaï, *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste* [1921], Paris, Anthropos, 1969, chapitres V-VII, pp. 105-297). Voir FILIPPINI, Michele, *Using Gramsci*, *op. cit.*, p. 150.

> contradictions qui se seraient accumulées dans le temps linéaire du « développement », mais la stratégie réussie de sa « désactivation ». La crise devient la condition permanente de l'histoire, qui n'est plus conçue d'une manière étapiste et unitaire (…) mais plutôt comme l'entremêlement complexe et toujours spécifique de rapports de forces.[226]

Précisons toutefois que si les réflexions gramsciennes mettent toujours plus clairement en évidence la conflictualité de toute situation historique et la précarité de tout équilibre dans les rapports de forces, la notion de crise reste opposée, non certes à l'idée probablement trop mécaniste de développement, mais à celle de période de stabilité et de prospérité relatives, où une hégémonie peu contestée est en vigueur.

5) Crise d'hégémonie et crise de l'époque

La question de la crise ne met pas en jeu la réflexion sur la durée historique uniquement parce qu'elle demande à être étudiée à différentes échelles temporelles. Les situations de crise, ou du moins les moments où la crise devient consciente et fait l'objet, sinon d'une compréhension intellectuelle, du moins d'une saisie affective, sont également celles où se manifestent avec le plus de force à la fois le désarroi devant la prolifération immaîtrisable des événements, l'absence d'ordre et de cohérence de ces derniers, et en définitive le manque de sens de l'époque. Gramsci réagit dans les *Cahiers* à la déclaration de Roberto Forges Davanzati, directeur du journal fasciste *La Tribuna*, qui avait exprimé un tel désarroi en affirmant que « nous vivons dans la plus grande absurdité artistique parmi tous les styles et toutes les tentatives, *en ayant perdu toute capacité d'être une époque* ».

> N'y aurait-il eu une crise historique que de nos jours ? Et n'est-il pas vrai au contraire que, précisément dans les périodes de crise historique, les passions et les sentiments s'embrasent et qu'on a en littérature, le « romantisme » ? (…) Comment Forges Davanzati ne se rend-il pas compte que le fait de ne pas avoir la capacité d'être une époque ne peut se limiter à l'art mais concerne toute la vie ? L'absence d'un ordre moral et intellectuel, c'est-à-dire l'absence de développement historique cohérent. La société tourne sur elle-même, comme un chien qui veut se mordre la queue, mais cette apparence de mouvement n'est pas développement.[227]

Comme nous l'avons vu, ce n'est que par l'hégémonisation des temporalités particulières des différents groupes sociaux sous celle du groupe dominant, accompagnée de la mise en cohérence des rythmes des multiples sphères sociales, que ces durées hétérogènes et ces rythmes discordants peuvent s'agencer en un ensemble apte à être saisi comme une *époque*[228]. Or c'est précisément une telle hégémonie qui est rendue « difficile et aléatoire » par la crise. Le sentiment de ne pas « être

226 Frosini, Fabio, *La religione dell'uomo moderno, op. cit.*, p. 35.

227 C23, §47, p. 268 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]. Dans le texte A (Q3, §121, p. 389 [août-septembre 1930]) on trouvait « crise sociale » et non « crise historique », et les deux dernières phrases de la citation étaient absentes : indice de la maturation de la réflexion de Gramsci sur la notion d'époque et la question de l'histoire en général.

228 Voir chapitre 4) III) 2).

une époque »[229] est donc un symptôme de la crise d'hégémonie[230].

La conception gramscienne rend non seulement compte de la position de Forges Davanzati, mais également de l'intuition crocienne que nous avons développée au premier chapitre[231], selon laquelle les crises et les décadences ne peuvent être appréhendées que sur un mode négatif, comme absence de force morale et de créativité spirituelle. La perspective de Croce rendait ces époques éminemment paradoxales, puisqu'il ne les caractérisait que comme la négation de ce qui peut définir une époque. En traduisant Croce à l'aide de la notion d'hégémonie, Gramsci parvient à dénouer ce paradoxe et à comprendre d'une manière réaliste que ces périodes historiques particulières puissent ne pas apparaître comme des époques.

Les notions de crise et d'hégémonie sont indissociables : ce qui peut entrer en crise c'est, en dernière analyse, l'hégémonie d'un groupe social sur une société donnée ; en retour, l'hégémonie établie est toujours menacée par la crise, ou plus exactement doit être pensée sur fond de sa crise possible. Ce qui revient à dire que la « science prolétarienne de la crise »[232] élaborée dans les *Cahiers de prison* est une partie constitutive de son projet d'établissement d'une nouvelle hégémonie et d'instauration d'une nouvelle époque, dans la mesure où il s'agit de critiquer l'hégémonie actuelle, d'en diagnostiquer les faiblesses et en définitive de la renverser pour la remplacer par une autre, plus expansive.

CONCLUSION

Dans sa dimension *analytique*, la notion gramscienne d'hégémonie présente plusieurs traits de ressemblance avec celle de pouvoir développée par Foucault. Pour ce dernier, le pouvoir imprègne par capillarité toutes les sphères sociales et consiste en une « multiplicité de rapports de forces immanents au domaine où ils s'exercent »[233]. En ce sens, il est coextensif et indissociable d'une résistance. L'essentiel est alors de cerner et de caractériser le plus précisément possible les objets sur lesquels il porte et qu'il constitue d'un même mouvement, ses différentes modalités, et les mutations qui l'affectent au cours du temps. Pour Foucault, le « gouvernement », la conduite des conduite, constitue le pouvoir par excellence et révèle sa nature :

229 Il s'agit du titre de la note dont est tiré le passage cité.

230 D'autres passages des *Cahiers* vont dans le même sens : « Les vieux dirigeants intellectuels et moraux de la société sentent qu'ils perdent pied, ils se rendent compte que leurs "sermons" sont justement devenus des "sermons", des choses étrangères à la réalité, une pure forme sans contenu, un spectre ; d'où leur désespoir et leurs tendances réactionnaires et conservatrices : puisque la forme de civilisation, de culture et de morale qu'ils ont représentée se décompose ils crient à la mort de toute civilisation, de toute culture, de toute moralité et ils demandent à l'État de prendre des mesures répressives ou ils se constituent en groupe de résistance séparé du processus historique réel, en prolongeant ainsi la crise puisque le déclin d'une manière de vivre et de penser ne peut survenir sans crise » (C7, §12, p. 180 [novembre 1931]).

231 Voir chapitre 1) I) 7).

232 De Giovanni, Biaggio, « Crisi organica e Stato in Gramsci », *art. cit.*, p. 248.

233 Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 121-2.

> Le terme de « conduite » avec son équivoque même est peut-être l'un de ceux qui permettent le mieux de saisir ce qu'il y a de spécifique dans les relations de pouvoir. La « conduite » est à la fois l'acte de « mener » les autres (selon des mécanismes de coercition plus ou moins stricts) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités. L'exercice du pouvoir consiste à « conduire des conduites » et à aménager la probabilité. Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du « gouvernement ». Il faut laisser à ce mot la signification très large qu'il avait au XVIe siècle. Il ne se référait pas seulement à des structures politiques et à la gestion des États ; mais il désignait la manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes : gouvernement des enfants, des âmes, des communautés, des familles, des malades. Il ne recouvrait pas simplement des formes instituées et légitimes d'assujettissement politique ou économique ; mais des modes d'action plus ou moins réfléchis et calculés, mais tous destinés à agir sur les possibilités d'action d'autres individus. Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres. Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments) : mais du côté de ce mode d'action singulier – ni guerrier ni juridique – qui est le gouvernement.[234]

Pour Gramsci, un acteur socio-politique hégémonique limite et exerce un effet sur le champ des actions possibles des groupes subalternes. Bien qu'elle soit indissociable de la domination et de la force, l'hégémonie renvoie elle aussi à des types de subordination plus complexes et subtils, consistant à agir sur la subjectivité des groupes sociaux sur lesquels elle s'exerce. Elle peut ainsi consister à éveiller et à organiser une volonté collective relativement autonome (ce dont s'approche l'hégémonie jacobine, qui repose en partie sur le consentement spontané et la mobilisation). Dans d'autres situations historiques, elle peut à l'inverse signifier le maintien des subjectivités subalternes dans un état de dispersion et d'hétéronomie (en suscitant la résignation, en ayant recours au contrôle ou à la tromperie, etc.). Dans tous les cas, l'hégémonie reste, comme le pouvoir aux yeux de Foucault, un phénomène dynamique et relationnel, qui doit être examiné dans ses modalités spécifiques. Elle n'existe que de s'exercer, en acte donc, et cela d'une manière partiellement diffuse ou, comme l'écrit parfois Gramsci, « moléculaire »[235]. De ce point de vue, les réflexions gramsciennes mettent en jeu une « microphysique du pouvoir »[236]. Comme nous l'avons vu[237], cela ne conduit pas pour autant de renoncer à l'idée de centralité du rôle de l'État, dans la mesure où ce dernier « est en définitive l'unité immanente de l'institution de gouvernement et de la "société civile" (…) ce qui signifie que "tout est politique", tout est "de la politique", *tutto è politica* »[238].

L'hégémonie est cependant beaucoup moins *anonyme* que le pouvoir de foucauldien. Comme le résume Jacques Bidet, « Foucault ne nous dit pas *qui* exerce l'art de gouverner. (…) En

234 FOUCAULT, Michel, « Le sujet et le pouvoir » [1982], in FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 4 (1980-1988), p. 237.

235 C19, §24, p. 60 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en Q1, §44, p. 40 [février-mars 1930].

236 BARATTA, Giorgio, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Rome, Carocci, 2003, p. 244.

237 Voir chapitre 5) II) 1).

238 BIDET, Jacques, *Le néo-libéralisme*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2016, p. 54. L'expression « *tutto è politica* » apparaît en C7, §35, p. 202 [février-novembre 1931].

se concentrant sur la *pratique* elle-même, désignée comme un "art" de gouverner, Foucault parvient, en définitive, à se dispenser de la désignation de *l'agent* »[239]. L'hégémonie pour sa part trouve son unité complexe et relative dans le foyer constitué par un groupe social déterminé, ou du moins par un ensemble circonscrit de groupes sociaux. On peut dire en ce sens bien précis qu'elle a un sujet, en précisant que ce dernier n'est pas présupposé mais constitué dans et par le processus hégémonique même qu'il met en œuvre – conformément à l'ontologie sociale relationnelle-processuelle que nous avons analysée au chapitre 2[240]. En raison du lien intrinsèque avec certains groupes sociaux qu'elle implique, et comme nous l'avons vu en particulier à l'occasion de l'examen de l'idée de crise, la notion d'hégémonie n'est pas uniquement analytique mais également *pratique* et *stratégique* : il s'agit pour Gramsci d'œuvrer au remplacement d'une hégémonie (affaiblie) par une autre.

Comme nous l'avons vu, cet enjeu pratique est loin de cantonner ses réflexions à la période dont il est le contemporain. Non seulement la portée analytique de ses concepts est bien plus large, et s'étend sur des temps passés et même reculés, mais c'est en grande partie à l'occasion d'analyses portant sur l'avènement du bloc historique bourgeois moderne durant le « long XIXe siècle » que des concepts aussi fondamentaux que ceux d'hégémonie ou de révolution passive sont développés. En retour, c'est notamment grâce à la notion d'hégémonie bourgeoise que cette période peut être pensée comme un ensemble relativement cohérent, c'est-à-dire comme une époque. Mais – et nous retrouvons ici les résultats de notre chapitre 4 – cet ensemble ne peut pas être compris comme une totalité homogène, pour au moins trois raisons. Tout d'abord, comme nous l'avons rappelé, l'hégémonie est toujours intrinsèquement complexe dans la mesure où elle se déploie dans les diférentes sphères sociales selon des rythmes particuliers et s'appuie sur une multiplicité de rapports sociaux hétérogènes. C'est ce que nous avons appelé, à la suite de Burgio, son ubiquité. Ensuite, l'hégémonie bourgeoise, qui donne certes un fil conducteur pour appréhénder le long XIXe siècle dans son unité, n'en est pas moins extrêmement diversifiée et prend des formes qualitativement distinctes selon les situations géographiques et

239 *Ibid.*, pp. 57-8.

240 Notons toutefois que certaines déclarations de Foucault sont proches d'une telle conception, et viennent donc nuancer l'opposition que nous établissons. Pour lui, « une classe dominante » n'est pas une « donnée préalable » mais pas non plus une simple « abstraction » (FOUCAULT, Michel, « Le jeu de Michel Foucault » [entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C, Millot, G. Wajeman, *Ornicar ?, Bulletin Périodique du champ freudien*, n° 10, juillet 1977, pp. 62-93], in FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. 3 (1976-1979) *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. 3 (1976-1979), p. 306). Ainsi, « au XIXe siècle, à travers toutes sortes de mécanismes ou d'institutions – parlementarisme, diffusion de l'information, édition, expositions universelles, Université – le pouvoir bourgeois a pu élaborer de grandes stratégies, sans pour autant qu'il faille leur supposer un sujet » (*ibid.,* p. 310). Pour Foucault, « qu'une classe devienne classe dominante, qu'elle assure sa domination et que cette domination se reconduise, c'est bien l'effet d'un certain nombre de tactiques efficaces, réfléchies, fonctionnant à l'intérieur des grandes stratégies qui assurent cette domination. Mais entre la stratégie, qui fixe, reconduit, multiplie, accentue les rapports de forces, et la classe qui se trouve dominante, vous avez une *relation de production réciproque* » (*ibid.*, p. 307. Nous soulignons).

historiques : l'opposition entre la France de la Révolution et l'Italie du Risorgimento est paradigmatique à cet égard. Enfin, si la permanence de l'hégémonie bourgeoise permet de rendre compte de la stabilité et de la continuité relatives du bloc historique, cette hégémonie est nécessairement conflictuelle et exposée à des contestations plus ou moins intenses. Bien qu'elle se manifeste dans toute sa brutalité dans des moments particuliers, la crise peut en ce sens être considérée comme une possibilité perpétuellement présente et menaçante. Autrement dit, la multiplicité des temporalités subalternes qui sont subsumées sous la continuité de la temporalité hégémonique n'est jamais abolie[241], si bien que lorsque l'hégémonie se désagrège, ces temporalités prolifèrent et c'est l'époque elle-même qui peut être dite en crise.

Cette compréhension non réductionniste du long XIXe siècle est fondamentale pour Gramsci, non seulement car elle lui donne l'occasion de forger ou d'approfondir ses concepts, mais également car cette période est celle dont est issue la situation historique à laquelle il est confronté, celle des années 1920 et 1930. Il nous reste cependant à nous demander si l'époque contemporaine de Gramsci doit être pensée comme la continuation de la crise organique et de l'effritement du bloc historique bourgeois propre à l'époque antérieure, ou si au contraire elle voit apparaître des solutions à même de reconstruire sur de nouvelles bases l'hégémonie bourgeoise (américanisme, social-démocratie, fascisme, etc.). Ce sera l'objet de notre dernier chapitre, où nous discuterons ces hypothèses opposées. Mais auparavant, nous nous efforcerons d'approfondir la conception gramscienne de la modernité, dont le XIXe siècle voit l'affirmation et à laquelle participe d'une manière spécifique l'époque contemporaine. Pour cela, nous tâcherons de faire apparaître, par contraste, certaines caractéristiques de la modernité en dégageant les traits fondamentaux par lesquels Gramsci appréhende les types de blocs historiques antérieurs. Puis nous étudierons différents phénomènes historiques qui nous semblent correspondre à des éléments constitutifs de la modernité, et peuvent en ce sens être considérés comme ses sources.

241 Voir chapitre 4) III) 2).

Chapitre 7. Pour une histoire de la modernité

La philosophie de l'histoire de Gramsci ne consiste pas en un grand récit linéaire de l'histoire humaine. Nous avons eu plusieurs occasions de voir qu'il ne se laissait pas emporter par une telle fureur spéculative, et conservait une attitude respectueuse envers la singularité et la complexité des situations historiques. L'analyse d'une conjoncture concrète requiert toutefois de dégager les coordonnées fondamentales de la période historique dans laquelle elle s'insère, même approximativement. Par conséquent, même si pour un révolutionnaire comme Gramsci la « reconnaissance du terrain » sur lequel il lutte et pense est probablement l'enjeu fondamental de sa recherche, l'étude de la genèse des conditions contemporaines n'en est pas moins nécessaire.

Or cette étude ne saurait s'arrêter à la reconstitution des processus au cours desquels s'est affirmé le bloc historique bourgeois-moderne, que nous avons étudiée au chapitre précédent, bien qu'il s'agisse indéniablement d'un élément essentiel. On peut alors comprendre pourquoi dans les *Cahiers de prison* figurent un certain nombre de réflexions sur les époques pré-modernes et sur la genèse de la modernité. D'une part, la nature de cette dernière peut être cernée plus précisément par la mise en lumière de certaines caractéristiques des blocs historiques qui la précèdent. D'autre part, le retour sur l'histoire longue des sociétés bourgeoises est utile à Gramsci pour appréhender adéquatement certains phénomènes contemporains : retracer l'histoire des intellectuels en Italie depuis au moins l'Antiquité et le Moyen-Âge, lui permet de saisir certaines des spécificités de la formation sociale italienne, et de comprendre plus précisément les conditions où le fascisme a pu apparaître[1].

Pour ce qui nous intéresse plus spécifiquement, mettre en œuvre des concepts forgés à l'occasion de l'étude du long XIXe siècle (hégémonie, bloc historique, État intégral, etc.) pour penser d'autres époques permettra d'évaluer leur validité trans-historique, d'en varier les usages et d'en modaliser les significations au contact de situations différentes. Et s'attarder sur les aventures de la modernité nous permettra d'examiner sur un cas concret la méthode gramscienne de

1 « Dans l'analyse des principales forces sociales et de la manière dont elles ont contribué au triomphe de la dictature mussolinienne, Gramsci se confronte (…) à une temporalité stratifiée, où les facteurs de nouveauté s'entremêlent aux tendances de plus longue durée » (Gagliardi, Alessio, « Tra rivoluzione e controrivoluzione. L'interpretazione gramsciana del fascismo », *Laboratoire italien*, n° 18, 2e semestre 2016, mis en ligne le 28 novembre 2016, consulté le 09 février 2018 : http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1062).

périodisation.

La reconstruction (partielle) des différentes époques de l'histoire européenne devra éviter de faire resurgir l'*illusion épocale* de totalités historiques homogènes exprimant un principe simple[2]. Dans le cas de la modernité en particulier, il nous semble que Gramsci échappe largement à cette illusion, en en retraçant des origines multiples, qui ne peuvent pas être réduites les unes aux autres. Des notes carcérales de Gramsci affleure à nos yeux une conception de la modernité particulièrement originale qui parvient, sans nier son hétérogénéité intrinsèque, à rendre compte de la nouveauté historique radicale représentée par la modernité.

La lecture que nous proposons dans ce chapitre se situe aux antipodes de celle d'Augusto Del Noce[3]. D'après lui, dans le cadre de l'historicisme gramscien, où la religion est redéfinie (après Croce) simplement par son imprégnation dans les masses en tant qu'idéologie organique, le seul objectif éthico-politique serait la diffusion d'une conception du monde uniforme permettant de totaliser la société (ce par quoi pêchaient encore les immanentismes élitistes de Croce et Gentile qui restaient limités aux cercles intellectuels). La philosophie gramscienne conserverait en ce sens la structure métaphysique de l'actualisme de Gentile, se contentant d'ériger en tâche à réaliser ce qui chez ce dernier était un postulat spéculatif (l'unité de l'Esprit, ou de l'Humanité, dans l'immanence de l'Acte). De ce fait, elle s'avèrerait nihiliste (elle n'a foi que dans l'unité de la foi, et est parfaitement indifférente à son objet) et exposée à des dangers totalitaires. Et la modernité serait aux yeux de Gramsci, comme pour Gentile, l'époque où s'affirme un tel immanentisme. Or dans la mesure où pour Del Noce le « dogme de la modernité »[4] est bel et bien l'abolition de la transcendance religieuse, Gramsci en aurait saisi correctement l'essence : sa pensée en serait l'expression ou plutôt le symptôme, et en offrirait une théorie relativement juste. Nous nous sommes déjà efforcé de mettre en évidence dans nos deux premiers chapitres les différences entre les présupposés ontologiques des philosophies de Gentile et de Gramsci. Et dans notre chapitre 4, nous avons essayé de montrer que Gramsci ne propose pas une conception homogénéisante de la notion d'époque, qu'il s'agirait de rendre intelligible en en saisissant l'essence. L'étude des sources et de certains éléments caractéristiques de la modernité que nous proposons dans ce chapitre nous permettra notamment, en particulier contre Del Noce, d'illustrer ces deux points sans pour autant négliger l'importance de la question de l'immanence[5].

2 Sur cette illusion, sa critique structuraliste, et la l'hypothèse de lecture selon laquelle Gramsci y échappe, voir chapitre 4.
3 DEL NOCE, Augusto, *Gramsci ou « Le suicide de la révolution »* [1978], Paris, Cerf, 2010.
4 *Ibid.*, p. 41.
5 Voir *infra*, II) 3).

I) Les grandes époques de l'histoire européenne

1) Histoires particulières et périodisations de l'histoire universelle

Gramsci est conscient qu'il est difficile d'appliquer la tripartition entre « histoire antique », « histoire médiévale » et « histoire moderne » à toutes les régions du monde[6], que l'« histoire universelle » est fréquemment et indûment réduite à seule histoire européenne, et que l'impérialisme occidental est à la source de cette réduction. Il justifie cependant de s'en tenir, du moins provisoirement, à un point de vue européen sur l'histoire : d'une part parce que les intellectuels (au sens large), et donc les cultures, du monde entier « ont assimilé [ses] diverses phases »[7], et que le passé (culturel) européen est devenu en un certain sens le leur ; d'autre part, pour des raisons politiques et pragmatiques. Même si aujourd'hui l'intérêt pour l'histoire de l'humanité dans son ensemble « s'élargit avec la philosophie de la *praxis* dans la mesure où nous sommes convaincus que seule la connaissance de tout un processus historique peut nous rendre compte du présent et donner quelque vraisemblance à la valeur concrète de nos prévisions politiques »[8], il ajoute « qu'il ne faut pas se faire d'illusion sur cette question », puisque cet intérêt reste limité et conditionné par les enjeux pratiques auxquels il est lié. La conception gramscienne de l'histoire ne pourra être que partielle et relative, élaborée à partir d'enjeux situés. En soutenant que l'« esprit du monde » n'est que de s'incarner dans les esprits de peuples singuliers, Hegel lui-même aurait vu, bien que d'une manière inadéquate puisque dans le cadre d'une philosophie de l'histoire totalisante, qu'une « histoire mondiale »[9] (dans le sens d'une histoire parfaitement objective et indépendante de tout point de vue situé) est impossible[10].

Pour autant, l'histoire d'une nation ou d'un groupe social est conditionnée de proche en

6 C7, §62, p. 216 [octobre 1931].

7 *Idem*. Gramsci ajoute que « cela crée des frictions » et que par exemple « les civilisations de l'Inde et de la Chine résistent à l'introduction de la civilisation occidentale », mais que celle-ci « finira pourtant par l'emporter ». La contradiction fondamentale n'est pas entre ces civilisations et la civilisation « moderne », mais au sein même de cette dernière, à savoir entre l'hégémonie bourgeoise et le projet antagoniste ancré dans le prolétariat. Cette contradiction peut toutefois être renforcée par les tensions avec les cultures non occidentales : « peuvent-elles alors tomber tout d'un coup au niveau du folklore ? De la superstition ? Mais ce fait ne peut-il accélérer la rupture entre le peuple et les intellectuels, et favoriser la formation de la part du peuple de nouveaux intellectuels formés dans la sphère du matérialisme historique ? » (*idem*.).

8 C14, §63, p. 78 [février 1933]. Traduction modifiée.

9 Gramsci emploie ce terme dans le cadre d'une discussion de la *Brève histoire du monde* de H.G. Wells, publiée en 1922, où l'auteur cherche à décentrer l'histoire mondiale, et refuse par exemple de réduire le monde antique à l'Empire romain (voir C5, §42, pp. 417-8 [octobre-novembre 1930], C14, §63, p. 78 [février 1933], et les lettres à Carlo du 28 septembre 1931 et à Delio de janvier 1937, in LP p. 345 et p. 586).

10 « Question plus large : s'il est possible de penser l'histoire comme seule "histoire mondiale", à n'importe quel moment du développement historique – si la manière d'écrire l'histoire (et de la penser) n'a pas toujours été "conventionnelle". Le concept hégélien de l'"esprit du monde" qui s'incarne dans tel ou tel pays est une manière métaphorique ou imagée d'attirer l'attention sur ce problème méthodologique, et dont l'explication complète se heurte à des limitations de diverses origines : la "vanité" des nations, c'est-à-dire les limitations de caractère politico-pratique national (qui ne sont pas toujours mauvaises) ; les limitations intellectuelles (non-compréhension du problème historique dans sa totalité) et intellectuelles pratiques (absence d'informations soit par manque de documents soit parce qu'il est difficile de se les procurer et de les interpréter) » (C10 II §61, p. 156 [février 1933], traduction légèrement modifiée).

proche par l'ensemble de l'histoire mondiale : tout fait historique « ne peut avoir de frontières nationales strictement définies, (…) l'histoire est toujours "histoire mondiale" et (…) les histoires particulières ne vivent que dans le cadre de l'histoire mondiale »[11]. Traduit d'une manière « réaliste », l'universalité de l'Esprit hégélien signifie précisément cette *interdépendance*[12] des histoires particulières, ce foisonnement de rapports complexes et à différentes échelles géographiques tissés entre elles, et dont elles sont tissées. La densité de ces liens d'interdépendance détermine d'ailleurs le niveau d'analyse pertinent des blocs historiques, sachant qu'à l'époque moderne et plus encore sous le capitalisme avancé, ces liens se resserrent et s'étendent à l'échelle européenne (régionalisation du bloc historique) et mondiale[13].

En définitive, il apparaît que dans la lutte politique comme dans l'analyse théorique, il convient de mettre en œuvre une dialectique du national et de l'international, du local et du mondial[14]. C'est à travers le prisme de la situation italienne au sein de laquelle il vit et lutte, et afin de l'éclairer, que Gramsci appréhende les « périodes de l'histoire européenne et mondiale qui ont eu un reflet dans l'histoire de la péninsule »[15]. Ces précisions à l'esprit, on peut relever dans les *Cahiers de prison* un certain nombre d'éléments sur les blocs historiques pré-modernes.

2) La rupture épocale de l'Antiquité romaine

Gramsci recherche dans l'Antiquité latine l'une des sources du caractère « cosmopolite », ou « déterritorialisé » pour utiliser librement une expression deleuzienne, des intellectuels italiens. Ainsi, à propos de « la période de l'histoire romaine qui marque le passage de la République à l'Empire », il écrit qu'

> on ne semble pas avoir compris que César et Auguste, en réalité, modifient radicalement la position relative de Rome et de la péninsule dans l'équilibre du monde classique, en enlevant à l'Italie son hégémonie « territoriale » et en transférant cette fonction hégémonique à une classe « impériale » c'est-à-dire supranationale. (…) C'est le début du processus de « dénationalisation » de Rome et de la péninsule qui deviennent par la suite un « terrain cosmopolite ».[16]

Sans que cela implique une remise en cause de la structure socio-économique (le mode de

11 C29, §2, p. 367 [avril 1935]. Gramsci affirme cela pour les « faits linguistiques », mais l'étend à l'ensemble des « faits historiques ».

12 Giuseppe Vacca met cette notion au cœur de sa lecture de Gramsci. Voir notamment *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Turin, Einaudi, 2017, pp. 70-91.

13 « L'histoire contemporaine offre un modèle pour comprendre le passé italien : il existe aujourd'hui une conscience culturelle européenne et *il existe une série de manifestations d'intellectuels et d'hommes politiques qui soutiennent la nécessité d'une union européenne : on peut dire aussi que le processus historique tend vers cette union et qu'il existe de nombreuses forces matérielles, qui ne pourront jamais se développer que dans le cadre de cette union* : si d'ici X années cette union se réalise, le mot "nationalisme" aura la même valeur archéologique que le "municipalisme" aujourd'hui » (C6, §78, p. 68 [mars 1931]). Nous soulignons.

14 « Certes le développement va en direction de l'internationalisme, mais le point de départ est "national", et c'est de ce point de départ qu'il faut partir. Mais la perspective est internationale et ne peut être que telle » (C14, §68, p. 84 [février 1933]). Voir chapitre 8) III) 4).

15 C19, §1, p. 15 [juillet-août 1934 – février 1935].

16 *Ibid.*, pp. 15-6.

production esclavagiste) établie, César inaugure une « époque nouvelle (…) dans laquelle l'Orient a un poids si grand qu'il finit par écraser l'Occident et par amener une fracture entre les deux parties de l'Empire »[17] et dans laquelle le « régime aristocratique-corporatif » dominé par l'aristocratie romaine cède la place à un « régime démocratico-bureaucratique »[18], marqué par la centralité des forces et des intellectuels « impériaux », et à terme par l'octroi progressif de la citoyenneté aux différents habitants de l'Empire[19].

La place importante occupée par César dans les *Cahiers de prison* s'explique certes par celle que lui accordait la propagande fasciste : Gramsci oppose sa propre interprétation « anti-italique »[20] au mythe nationaliste de cette dernière[21]. Mais plus profondément, elle manifeste un type de réflexion propre à Gramsci, que l'on retrouve également avec les références à Machiavel, Érasme ou encore Guichardin[22] : l'élaboration de « figures »[23] qui condensent *symboliquement* un certain nombre de traits « morphologiques »[24] propres à une époque et à un type de bloc historique, en prenant appui sur la « fonction historico-mondiale » réelle accomplie par ces personnages historiques[25]. La description que Gramsci fait de César présente en ce sens de nombreuses similarités avec celle du grand homme chez Hegel, dont César constituait un exemple privilégié[26]. Son action est exaltée indissociablement parce qu'elle est un élément décisif du passage entre deux époques et parce qu'elle représente symboliquement ce passage[27]. Et ce dernier – c'est ce qui nous intéresse ici – est pensé comme une transformation des coordonnées

17 *Idem*.

18 C8, §22, p. 271 [janvier-février 1932].

19 « Dans l'Empire romain, il existait une démocratie impériale-territoriale dans l'octroi de la citoyenneté aux peuples conquis » (C8, §191, p. 366 [décembre 1931]).

20 C17, §33, p. 283 [septembre – 18 novembre 1933].

21 « Le mythe actuel de "César" est intéressant du point de vue de la culture, bien qu'il n'ait aucune base dans l'histoire, comme n'avait aucune base au XVIIe siècle l'exaltation de la République romaine en tant qu'institution démocratique et populaire, etc. » (C17, §21, p. 272 [septembre – 18 novembre 1933]).

22 Pour l'opposition entre Machiavel et Guichardin, voir chapitre 3) II) 5).

23 CILIBERTO, Michele, « Gramsci e Guicciardini. Per un'interpretazione "figurale" dei *Quaderni del carcere* », in *Attualità del pensiero di Antonio Gramsci*, Rome, Bardi, 2016.

24 Ciliberto parle en ce sens de la méthode de « caractère morphologique et symbolique » mise en œuvre par Gramsci (CILIBERTO, Michele, « Cosmopolitismo e Stato nazionale nei *Quaderni del carcere* », in *Figure in charoscuro. Filosofia e storiografia nel novecento*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2001, p. 329).

25 *Ibid.*, p. 327.

26 Hegel écrit ainsi, en 1830 ou 1831, à propos de César : « ce que que la réalisation de son but, qui avait d'abord été négatif [préserver sa position contre ses ennemis], lui procura, le monopole du pouvoir sur Rome, devint ainsi en même temps, en soi, une détermination nécessaire dans l'histoire de Rome et dans l'histoire du monde, si bien que le monopole du pouvoir sur Rome ne fut pas seulement un gain particulier pour lui, mais son travail était un instinct, qui réalisa ce dont le temps était venu, en et pour soi. Voilà ce que sont les grands hommes dans l'histoire, ceux dont les buts propres, particuliers, détiennent la substantialité en laquelle consiste la volonté de l'esprit du monde » (HEGEL, G.W.F., *La philosophie de l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française, 2009, p. 74). Gilles Marmasse synthétise la conception hégélienne en affirmant que « César est l'incarnation de l'esprit romain, de son intelligence prosaïque, de sa dureté et son sens du service de l'État comme puissance abstraite » (MARMASSE, Gilles, « Raison et déraison dans l'histoire », *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 8e année, n° 14, juin 2011, p. 22). Voir également le chapitre 12 « Rome, empire prosaïque et brutal », in MARMASSE, Gilles, *L'histoire hégélienne entre malheur et réconciliation*, Paris, Vrin, 2015, pp. 311-328.

27 « (…) le nœud historico-politique est tranché par César avec son épée » (C19, §1, p. 16 [juillet-août 1934 – février 1935]).

fondamentales du bloc historique (reconfiguration de la géographie du pouvoir, du rôle de l'État, de la sociologie des intellectuels, etc.), ce que l'on pourrait traduire en termes plus spéculatifs comme une modification des déterminations logiques de la totalité sociale, comme un passage du *particularisme* « italique » et aristocratique à *l'universalisme* abstrait de l'Empire[28] et de sa bureaucratie.

Les aspects du bloc historique que Gramsci met en évidence pour appréhender la nouvelle époque (l'Empire romain), perdurent en Europe, et encore plus en Italie, jusqu'à l'époque moderne : « C'est ainsi que commence à Rome cette catégorie d'intellectuels "impériaux" qui se poursuivra dans le clergé catholique, et laissera tant de traces dans toute l'histoire des intellectuels italiens avec leur caractéristique de "cosmopolitisme" jusqu'au XVIIIe siècle »[29]. Mais les analyses proposées par Gramsci du Moyen Âge sont loin de s'en tenir à ce simple constat.

3) LA *COSMOPOLIS* MÉDIÉVALE

L'Église catholique est l'acteur historique qui devient le porteur du cosmopolitisme et de l'universalisme abstraits dont le Moyen Âge hérite de l'antiquité tardive[30]. Elle constituait l'appareil hégémonique du bloc historique féodal, et Gramsci la désigne parfois, même si l'expression parait étrange lorsqu'elle est utilisée pour une période pré-moderne, comme sa « société civile »[31], par analogie entre sa position dans les rapports socio-politiques et celle qu'occupera la société civile bourgeoise dans le bloc historique moderne. Elle a possédé

> le monopole pendant longtemps (pendant toute une phase historique qui est même caractérisée en partie par ce monopole) de certains services importants : l'idéologie religieuse, c'est-à-dire la philosophie et la science de l'époque, ainsi que l'école, l'instruction, la morale, la justice, la bienfaisance, l'assistance, etc.[32]

À côté de ce « monopole des superstructures »[33] (idéologiques du moins), l'incidence de l'Église catholique sur les rapports de forces socio-politiques médiévaux empruntait également des voies détournées : l'enrôlement dans ses rangs des enfants les plus prometteurs des groupes subalternes, et en premier lieu de la paysannerie, était l'une des causes de l'incapacité de ces

28 Abstraction que l'on retrouve par exemple dans le fait que « la capitale de l'Empire était là où résidait l'Empereur, un point mobile » (C17, §21, p. 272 [septembre – 18 novembre 1933]).

29 C8, §22, p. 271 [janvier-février 1932].

30 D'autres auteurs marxistes ont utilisé le couple cosmopolitisme/localisme pour caractériser le Moyen-Âge avant Gramsci, notamment Kautsky : « Nous trouvons au Moyen Âge tantôt un particularisme étroit, un esprit de clocher, tantôt un cosmopolitisme englobant l'ensemble du domaine du christianisme occidental. Le sentiment national était très faible, par ailleurs. […] Le commerce remplaça les attaches avec le terroir par un cosmopolitisme qui était partout à l'aise – là où on pouvait faire de l'argent. En même temps, il opposa la *nationalité* à l'universalité de l'Église. Le commerce mondial élargit l'horizon des peuples occidentaux bien au-delà du domaine de l'Église catholique, et le restreignit, en même temps, aux limites de leur propre nation » (KAUTSKY, Karl, *Thomas More et son utopie* [1888], chapitre 1, traduit et cité dans ACHCAR, Gilbert, *Marxisme, orientalisme, cosmopolitisme* [2013], Paris, Actes Sud, 2015, p. 175).

31 C6, §87, p. 82 [mars-août 1931].

32 C12, §1, p. 310 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 475 [novembre 1930].

33 *Ibia*., p. 311.

dernières à former leurs propres intellectuels et à élaborer une idéologie autonome[34]. Il ne s'agit pas de dire que l'Église assurait si parfaitement sa fonction de reproduction de la domination que toute lutte était impossible, mais plutôt que les luttes tendaient à prendre une forme religieuse, voire à se dérouler à l'intérieur de l'appareil ecclésiastique lui-même :

> Les mouvements hérétiques du moyen Âge, en tant que réaction simultanée à la politisation de l'Église et à la philosophie scolastique, qui en fut une expression, sur la base des conflits sociaux déterminés par la naissance des communes, ont été une rupture entre les masses et les intellectuels dans l'Église, rupture « cicatrisée » par la naissance de mouvements populaires religieux réabsorbés par l'Église dans la formation des ordres mendiants et dans une nouvelle unité religieuse.[35]

En outre Gramsci souligne l'importance du rôle de l'Église hors du domaine strictement idéologique (cas d'enchevêtrement des « distincts » au sein de l'ensemble social[36]). Il met en lumière son pouvoir politique qui, bien qu'en grande partie formel et symbolique, ne doit pas être négligé : pensons à la « forme de souveraineté supranationale (*suzeraineté*) qui était formellement reconnue au pape au Moyen Âge, jusqu'aux monarchies absolues, et par la suite encore sous une autre forme jusqu'en 1848 »[37]. Le poids économique de l'Église est également crucial. Elle prenait ainsi sa part dans l'exploitation des paysans[38], tout en jouant en contrepartie un rôle de redistribution relatif. À la campagne, les monastères représentaient de véritables laboratoires pour de nouvelles techniques d'organisation du travail collectif, et Gramsci va jusqu'à émettre l'hypothèse selon laquelle ils auraient constitué l'une des origines du féodalisme, dans la mesure où le prestige qu'ils possédaient, la rigueur de leurs règles (comme celle de saint Benoît) et le fait qu'ils aient été à l'écart des troubles des villes leur auraient permis d'offrir une protection aux colons (contre le fisc, les bandes armées, etc.) en échange de travail, cela dans l'intérêt de tous[39]. En ville, « les sièges épiscopaux deviennent des centres religieux mais aussi économiques et jouent un rôle important dans l'origine des communes médiévales »[40]. Bref, l'Église était non seulement l'intellectuel organique collectif de la classe dominante et exploiteuse[41], mais également

34 « (…) La masse des paysans, bien qu'elle remplisse une fonction essentielle dans le monde de la production, n'élabore pas ses propres intellectuels "organiques", et n'"assimile" aucune couche d'intellectuels "traditionnels", cela bien que d'autres groupes sociaux tirent de la masse des paysans nombre de leurs intellectuels, et qu'une grande partie des intellectuels traditionnels soient d'origine paysanne » (C12, §1, p. 310 [mai-juin 1932]). De même : « L'Église, de ce point de vue, est un organisme parfaitement démocratique (au sens paternaliste) : le fils d'un paysan ou d'un artisan, s'il est intelligent, capable, et suffisamment souple pour se laisser assimiler par la structure ecclésiastique et pour en admettre l'esprit de corps particulier, son esprit de conservation, la validité de ses intérêts présents et futurs, peut, théoriquement, devenir cardinal et pape » (C16, §11, p. 219 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §53, p. 495 [novembre 1930]).

35 C11, §12, pp. 183-4 [juin-juillet 1932].

36 Voir chapitre 5) II) 1).

37 C16, §11, p. 216 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §53, p. 494 [novembre 1930].

38 « Le paysan n'était pas moins taillable par l'Église que par les seigneurs féodaux » (C1, §128, p. 117 [février-mars 1930]).

39 Gramsci développe cette thèse à partir des travaux de l'historien Luigi Salvatorelli (C5, §74, pp. 448-9 [octobre-novembre 1930]).

40 Portelli, Hugues, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974, p. 71.

41 Hugues Portelli précise à juste titre que « l'Église n'est devenue que progressivement l'intellectuel organique de la classe dominante : Gramsci distinguerait ainsi quatre périodes (…) : celle de l'apparition du catholicisme comme

l'une de ses parties constitutives[42].

L'autre partie de cette classe, la principale, était évidemment l'aristocratie au sens strict. Sa caractéristique essentielle était le « monopole de la capacité technico-militaire », dont la perte a précipité la « crise du féodalisme »[43]. Le pouvoir politique était partagé en une multiplicité de seigneurs : nous pourrions parler avec Perry Anderson de « souveraineté fragmentée »[44] pour désigner cette situation, Gramsci utilisant pour sa part l'expression de « désagrégation territoriale »[45]. Alors que la société civile (l'Église) se présente comme universelle, la société politique (les seigneurs donc) semble à l'inverse grevée par le particulier. Cette dichotomie demande cependant à être nuancée pour ne pas négliger les fonctions politiques de l'Église et celles du Saint Empire romain germanique. Plus fondamentalement, l'universalisme et le particularisme médiévaux doivent – que ce soit pour la société civile ou la société politique – être compris comme des corrélats dialectiques, qui court-circuitent le troisième moment logique, celui de la singularité, incarné concrètement par l'État-nation – dans le sens où chez Hegel l'universel spirituel se singularise en un peuple déterminé –, qui ne se fera jour qu'à l'orée de l'époque moderne. Cette configuration a produit des effets particulièrement forts et prolongés en Allemagne et en Italie, « qui ont été le siège d'une institution et d'une idéologie universalistes »[46] (Saint Empire romain ou Église) polarisant la vie politique et les énergies intellectuelles, alors même que les autres pays européens entraient dans la première phase du processus de formation d'États modernes.

4) L'époque des monarchies absolues : les prémices de la nationalisation et de la laïcisation

Cette première phase peut être pensée comme une époque à part entière, distincte du Moyen Âge[47], à savoir l'« Âge du mercantilisme et des monarchies absolues »[48], marqué en

mouvement révolutionnaire, son ralliement au Bas-Empire, sa mutation comme intellectuel organique de la classe féodale et la crise d'hégémonie qui éclate avec les hérésies » (*ibid.*, p. 53). Même s'il peut être plus ou moins marqué, le phénomène d'expression des conflits socio-politiques sous la forme d'hérésies religieuses ne nous semble cependant pas constituer une « période » circonscrite, mais plutôt un corrélat du rôle d'idéologie organique joué par le catholicisme.

42 « La catégorie des ecclésiastiques peut être considérée comme la catégorie intellectuelle qui est liée de façon organique à l'aristocratie foncière : elle était juridiquement l'égale de l'aristocratie, avec laquelle elle partageait l'exercice de la propriété féodale de la terre et l'usage des privilèges d'État liés à la propriété » (C12, §1, p. 310 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 475 [novembre 1930]).

43 *Idem*.

44 Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, New Left Books, 1974, p. 407.

45 C12, §1, p. 322 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 480 [novembre 1930].

46 *Idem*.

47 Gramsci met l'accent sur ce point, par exemple en C8, §126, p. 329 [avril 1932].

48 C19, §1, p. 15 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en C9, §89, p. 461 [mai 1932].

premier lieu par l'élaboration d'une « structure d'État à tendance unitaire »[49], d'un pouvoir fort et centralisé. Nous reviendrons plus loin, à l'occasion de la discussion sur la théorie gramscienne des origines de la modernité capitaliste, sur les raisons complexes, internes (présence de la papauté, développement précoce et immaturité de la bourgeoisie dans les communes, etc.) et externes (trop grande influence étrangère, émigrations des intellectuels « progressistes »[50], etc.), pour lesquelles l'Italie n'a pas connu cette phase. Toujours est-il que les monarchies absolues ont, dans plusieurs pays européens, constitué l'« enveloppe » (*involucro*[51]) qui a permis à la bourgeoisie (commerçante principalement) de se développer, économiquement et culturellement, alors même que le pouvoir politique lui échappait pour sa plus grande partie. Même si les politiques économiques mercantilistes expliquent en partie ce développement, l'analyse de Gramsci est plus complexe.

Pour le comprendre, il faut en passer par la figure de Machiavel qui, tout comme César représente symboliquement la morphologie de la seconde Antiquité, joue ce rôle pour l'époque de la monarchie absolue. Cela semble paradoxal étant donné que Machiavel écrit dans une situation – l'Italie du début du *Cinquecento* – qui est précisément marquée par l'absence d'un pouvoir fort apte à promouvoir l'unification nationale. Si l'on se place à l'échelle européenne, il est cependant possible de lire Machiavel comme « l'expression nécessaire de son temps »[52], en ce qu'il a su traduire théoriquement ce que des monarques du type Louis XI, Ferdinand le Catholique ou Henri VII[53] réalisaient pratiquement :

> Machiavel subit l'exemple de la France et de l'Espagne, qui sont parvenues à une organisation étatique et territoriale vigoureusement unitaire. (…) Machiavel est tout entier un homme de son temps et sa science politique représente la philosophie de l'époque, qui tend vers l'organisation des monarchies nationales absolues, vers la forme politique qui permet et facilite le développement ultérieur des forces productives bourgeoises. (…) Sa « férocité » n'est pas dirigée contre les classes progressistes**,** mais contre les résidus du monde féodal. Le Prince doit mettre un terme à l'anarchie féodale (…).[54]

Or Machiavel n'a pas accédé à ce statut particulier grâce sa pensée économique au sens strict qui,

---

49 *Idem*.

50 Gramsci parle dans le cas de l'Italie du « caractère désagrégateur d'émigrations personnelles qui, loin de faire retour sur la base nationale pour la renforcer, contribuent au contraire à rendre impossible la constitution d'une base nationale solide » (C12, §1, p. 320 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 479 [novembre 1930]).

51 « L'enveloppe de la monarchie (…) a mieux permis à la bourgeoisie française de se développer que la complète autonomie économique atteinte par la bourgeoisie italienne » (C5, §123, p. 483 [novembre-décembre 1930]).

52 C13, §13, p. 369 [mai 1932 – novembre 1933]. Voir également C8, §43, p. 283 [février 1932], repris en C13, §3, pp. 360-1 [mai 1932 – novembre 1933] ; C17, §8, pp. 261-2 [septembre – 18 novembre 1933].

53 « Bacon a appelé "Rois Mages" les trois rois qui marquent énergiquement la naissance des monarchies absolues : Louis XI de France, Ferdinand le Catholique d'Espagne et Henri VII d'Angleterre. Machiavel est le théoricien des Rois Mages » (C8, §69, p. 296 [février 19322], repris en C13, §12, pp. 368-9 [mai 1932 – novembre 1933]).

54 C13, §13, pp. 369-70 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q1, §10, p. 9 [juin-juillet 1929]. Traduction modifiée. Le texte A ne parlait pas du « développement ultérieur des forces productives bourgeoises » mais d'un « développement et d'une organisation bourgeois ». Nous estimons que Gramsci a modifié son texte afin d'éviter toute interprétation trop « intentionnaliste » du processus, même si à terme la bourgeoisie en tirera les fruits.

même si l'on en admet la réalité, ne relève que d'un banal mercantilisme[55]. C'est dans sa pensée politique que transparaissent les problèmes fondamentaux de son temps : l'unification nationale donc, mais également l'établissement de relations relativement harmonieuses entre entre la ville et la campagne et la laïcisation de la vie politique. De plus la traduction en termes économiques du nouveau rapport qu'il s'efforce de nouer entre groupes urbains et paysans, notamment en défendant la création de milices nationales[56], devrait plutôt être recherchée chez les physiocrates[57]. Or

> les physiocrates représentent la rupture avec le mercantilisme et avec le régime des corporations et ils sont une étape pour arriver à l'économie classique, mais c'est précisément pour cela qu'ils (…) semblent représenter une société à venir bien plus complexe que celle qu'ils combattent, et même que celle qui ressort immédiatement de leurs affirmations.[58]

Le sens de l'époque, exprimé dans la figure de Machiavel, excède donc de loin la mise en œuvre de politiques (mercantilistes) de soutien à certains secteurs économiques : se profile en elle, à titre de tendance, la pleine affirmation du bloc historique bourgeois et de l'État-nation moderne qui lui est lié.

La laïcisation du pouvoir et de la culture (de la sphère éthico-politique) en est un autre élément constitutif. Cette exigence est également présente sous une certaine forme chez Machiavel, avec l'autonomisation de la « science politique » à l'égard des carcans religieux et moraux. Elle fut partiellement satisfaite dans la pratique sous différents régimes de monarchie absolue, puis de despotisme éclairé, avec le « gallicanisme »[59] en France ou le « joséphisme » dans l'Empire autrichien[60], ou encore avec le phénomène, plus complexe et uniquement évoqué d'une manière indirecte par Gramsci, de l'« anglicanisme »[61]. Dans d'autres pays, où les monarchies absolues sont généralement absentes, la situation a été différente, et parfois paradoxale, puisque comme nous le verrons le mouvement de laïcisation passe, avec la Réforme protestante (aux Provinces-Unies, en Allemagne, etc.), par un réveil du souffle religieux[62].

---

55 C8, §78, p. 300. Dans le texte C (C13, §13, pp. 372-3 [mai 1932 – novembre 1933]) Gramsci semble avoir tranché en faveur de la thèse selon laquelle il est vain de rechercher une théorie proprement économique chez Machiavel.

56 Ce en quoi il anticipe l'œuvre historique des jacobins (C8, §21, p. 269 [janvier-février 1932], repris en C13, §1, p. 358 [mai 1932 – novembre 1933]).

57 « Il faudra voir si le langage essentiellement politique de Machiavel peut être traduit en termes économiques et à quel système on peut le réduire. Voir si Machiavel, qui vivait à l'époque du mercantilisme, a précédé son temps sur le plan politique et s'il a anticipé certaines exigences qui ont trouvé plus tard leur expression chez les physiocrates » (C13, §13, pp. 372-3 [[mai 1932 – novembre 1933]).

58 *Ibia*, p. 371.

59 « Les premières cellules intellectuelles du nouveau type naissent en même temps que ses premières cellules économiques : l'organisation ecclésiastique en subit elle-même l'influence (gallicanisme, luttes très précoces entre l'Église et l'État) » (C12, §1, p. 320 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 479 [novembre 1930]).

60 Gramsci évoque ainsi l'« époque des monarchies éclairées, du joséphisme, etc., qui est la "préface" à la limitation des pouvoirs de l'Église dans la société civile et politique » (C14, §55, p. 69 [février 1933]). Du fait de l'influence politique cruciale de l'Autriche en Italie au XVIIIe et au XIXe siècles, ce phénomène constitue même l'une des sources du processus d'unification national italien (C6, §78, p. 67 [mars 1931]).

61 Voir C6, §22, pp. 26-7 [décembre 1930].

62 Voir *infra*, II) 4).

Par *laïcisation* – précisons que Gramsci n'emploie pas le terme de « sécularisation » – il ne faut pas entendre le fait de cantonner la foi et la pratique religieuse à la sphère privée. Une telle définition reposerait sur une dichotomie trop marquée entre public et privé, dichotomie qui présente du reste une affinité troublante avec certains éléments des religions chrétiennes (opposition intériorité/extériorité, âme/monde, etc.)[63]. Il serait également superficiel de l'interpréter comme une séparation de l'Église et de l'État. En un certain sens, cette séparation a toujours existé, même au Moyen-Âge, comme le montre le décalage que nous avons souligné entre sociétés politique et civile. Et en un autre sens, elle n'a jamais eu de réalité : les État laïcs utilisent fréquemment les religions traditionnelles pour leurs propres fins ; et plus fondamentalement des idéologies comme le patriotisme et le « sentiment national »[64] peuvent être conçues comme des « religions » d'un type nouveau, surtout si l'on reprend avec Gramsci la définition large et « laïque » donnée par Croce de la religion comme « conception du monde (philosophie) dotée d'une règle de conduite correspondante »[65]. Les rapports d'unité-distinction entre sphères de l'ensemble social sont complexes, et s'ils connaissent des reconfigurations au fil du temps, *a fortiori* durant la période moderne, le terme de « séparation » est trop indéterminé. Il serait même à certains égards plus juste de dire que la laïcisation s'accompagne d'une abolition des « séparations » : l'institution ecclésiastique n'apparaît plus comme détachée des conflits socio-politiques mais comme étant l'un des *terrains* où ils se déploient et comme l'un des *acteurs* qui s'affrontent – ce qui était déjà le cas auparavant, mais non d'une manière manifeste ; de même, les croyances religieuses ne s'imposent plus comme une évidence, mais deviennent l'objet de contestations et doivent être défendues contre des idéologies concurrentes. C'est d'ailleurs probablement en raison de ce pluralisme, qui les caractérise tous deux, que Gramsci assimile en certaines occasions laïcité et libéralisme[66]. Quoi qu'il en soit, « après 1848 », date où le processus de laïcisation qui a commencé bien avant est devenu irréversible en Italie,

> le catholicisme et l'Église « doivent » avoir leur propre parti pour se défendre, et reculer le moins possible ; il ne leur est plus possible de parler (sinon officiellement, car l'Église ne reconnaîtra jamais que cet état de choses est irréversible) comme s'ils étaient convaincus d'être le fondement (*premessa*) nécessaire et universel de toute manière de penser et d'agir.[67]

Le catholicisme n'est plus une

63 Gramsci ne développe pas cette idée, mais critique la conception de la personnalité issue du christianisme, comme nous l'avons vu au chapitre 2) I) 1).

64 Gramsci le caractérise comme « la grande hérésie sur laquelle se fonderont les hérésies proprement dites » (C2, §90, p. 228 [août-septembre 1930]).

65 C10 II §31, pp. 73-4 [juin-août 1932]). Ainsi défini, le terme de « religion » est au fond synonyme d'« idéologie » (en un sens organique). Voir note 201 du chapitre 5.

66 Il parle ainsi du « libéralisme laïc » en C16, §9, p. 211 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août] ; l'identification était plus claire encore dans le texte A, où il citait comme l'une des sources de la pensée moderne (la philosophie de la *praxis*) le « *laicismo* [*liberalismo*] » (Q4, §3, p. 423 [mai 1930]).

67 C20, §1, pp. 123-4 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q1, §38, p. 27 [décembre 1929-février 1930].

> conception totalitaire (au double sens du mot : une conception totale du monde propre à une société toute entière). (…) Ce n'est plus l'Église qui choisit le terrain et les moyens de la lutte ; c'est elle au contraire qui doit accepter le terrain imposé par ses adversaires ou par l'indifférence, et se servir d'armes empruntées à l'arsenal de ses adversaires (l'organisation politique de masse). L'Église, en somme, est sur la défensive, elle a perdu son autonomie de mouvements et d'initiatives, elle n'est plus une force idéologique mondiale, mais seulement une force subalterne.[68]

Autrement dit, la laïcisation correspond à la « colonisation »[69] de la sphère religieuse par la sphère politique, ou du moins par la logique (conflictuelle et instrumentale) de cette dernière, ce qui peut aller jusqu'à prendre la forme paradoxale de l'organisation par l'État d'une religion alternative, dont le culte de la Raison et de l'Être suprême a constitué le paradigme[70].

***

Bien que la période des « monarchies absolues » demande à être étudiée pour elle-même, elle constitue néanmoins une période de transition, en ce que les trois éléments qui se font jour avec elle – intégration, nationalisation, laïcisation – s'affirmeront comme des coordonnées fondamentales des blocs historiques de l'époque moderne. D'autres éléments doivent cependant être pris en considération, et pour cela il est nécessaire d'étudier la modernité dans son histoire longue, c'est-à-dire d'en retracer les différentes sources, à des époques où prédominaient pourtant des logiques et des phénomènes sociaux qualitativement différents.

II) Les sources de la modernité

1) La polysémie du terme « modernité »

Gramsci fait un usage vague et équivoque du terme de modernité. Il l'utilise couramment comme synonyme de « contemporain ». Il l'emploie également, en un sens plus précis, pour désigner le type de société s'imposant à partir de la deuxième moitié du XIXe siècle, du moins dans les pays ayant connu un développement significatif du capitalisme : il qualifie ainsi les sociétés « de masse » de « démocraties modernes »[71], et affirme qu'elles impliquent un « "technicisme" politique moderne »[72]. La « modernité » serait alors l'époque où les révolutions passives et les crises acquièrent une importance inédite, et où la lutte politique prend la forme retorse de la « guerre de position ». C'est en s'appuyant sur ces passages que Peter Thomas peut affirmer que Gramsci définit essentiellement la modernité par les processus de révolution

68 C20, §2, p. 128 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q1, §139, p. 127 [décembre 1929-février 1930].

69 Nous employons évidemment ce terme, d'une manière libre, par analogie avec l'idée de « colonisation du monde de la vie » par le « système » et sa logique, de Habermas.

70 C6, §87, p. 82, [mars-août 1931].

71 C13, §7, p. 364 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §52, p. 288 [février 1932].

72 C9, §133, p. 501 [novembre 1932], repris en C13, §27, pp. 416-7 [novembre 1932 – novembre 1933].

passive[73].

Si cet usage est avéré, et même fréquent, dans les *Cahiers de prison*, il n'est pas le seul, et peut-être pas le plus décisif. Certes, utiliser le terme « moderne » en ce sens permet à Gramsci de marquer la nécessité de changer de stratégie politique, du fait d'une reconfiguration du « terrain » de l'affrontement : pensons à la centralité de la thématique du « Prince moderne ». Mais ce terme permet de renvoyer à un cadre temporel plus large – Prestipino écrit à ce propos que « le "moderne" a pour Gramsci des racines dans l'âge des Communes et embrasse jusqu'à la société future »[74] –et de renvoyer à une autre rupture épocale (en réalité à une multiplicité de ruptures), plus reculée, et à maints égards plus profonde.

Ainsi, Gramsci l'emploie en différentes occasions pour désigner des phénomènes qui suivent *immédiatement* le Moyen Âge – même lorsqu'il les rattache ailleurs à la période mercantiliste-absolutiste :

> Il faut savoir établir les grandes phases de l'histoire qui, prises dans leur ensemble, ont posé des problèmes déterminés, et dès leur première apparition en ont esquissé les éléments de solution. Ainsi dirais-je que Dante clôt le Moyen Âge (une phase du Moyen Âge[75]) alors que Machiavel indique qu'une phase du Monde Moderne a déjà réussi à élaborer ses questions et les solutions correspondantes d'une façon déjà fort claire et approfondie. Penser que Machiavel dépende génétiquement de Dante ou qu'il s'y rattache est une erreur historique énorme.[76]

Un autre passage est décisif pour préciser le sens qu'il donne à la « modernité ». Comme nous l'avons vu[77], l'un des critères permettant de distinguer deux époques est la différence entre les types d'État qui les caractérisent. Gramsci oppose en conséquence « l'État antique ou médiéval » et « l'État moderne » (et donc aussi les blocs historiques pré-moderne et moderne). Dans le premier,

> la centralisation, tant politico-territoriale que sociale (et l'un n'est après tout qu'en fonction de l'autre), était minime. L'État était, en un sens, un bloc mécanique de groupes sociaux et souvent de races différentes : à l'intérieur de la pression politico-militaire qui ne s'exerçait de façon aiguë qu'à certains moments, les groupes subalternes avaient une vie propre, à eux, leurs propres institutions, etc., et parfois ces institutions avaient des fonctions dans l'État qui faisaient de celui-ci une fédération de groupes sociaux avec des fonctions différentes non subordonnées, ce qui, dans les périodes de crise, donnait une évidence extrême au phénomène du « double gouvernement ». Le seul groupe interdit de toute vie propre, collective et organisée, était celui des esclaves (et des prolétaires non esclaves) dans le monde classique et celui des prolétaires, des serfs de la glèbe et des

73 THOMAS, Peter, « Modernity as "passive revolution" : Gramsci and the Fundamental Concepts of Historical Materialism », *art. cit.*

74 PRESTIPINO, Giuseppe, « moderno », in LIGUORI G. et VOZA P. (dir.), *Dizionario gramsciano, 1926-1937*, Rome, Carocci, 2009, p. 547.

75 Gramsci écrit ailleurs que Dante est l'expression de la période de « passage du Moyen Âge à l'ère moderne » (C9, §121, p. 493 [septembre-novembre 1932]). Gramsci, qu'il y fasse ou non référence, est ici en accord avec ce passage d'Engels dans Préface de 1893 à l'édition italienne du *Manifeste du parti communiste* : « La première nation capitaliste, c'était l'Italie. Le terme du moyen Age féodal, le seuil de l'ère capitaliste moderne est marqué par une figure gigantestque de génie. C'est un Italien – Dante, à la fois le dernier poète du Moyen Age et le première poète moderne. Aujourd'hui comme en 1300, une nouvelle ère historique se dégage. L'Italie nous produira-t-elle le nouveau Dante qui marquera l'heure de naissance de cette ère prolétarienne ? » (MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *Manifeste du parti communiste* [1848], Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 204).

76 C6, §85, p. 78 [mars 1931].

77 Voir chapitre 5) II) 2) a).

colons dans le monde médiéval.[78]

Le second, à l'inverse,

> substitue au bloc mécanique des groupes sociaux leur subordination à l'hégémonie active du groupe dirigeant et dominant, il abolit donc certaines autonomies, qui renaissent cependant sous d'autres formes, partis, syndicats, associations culturelles.[79]

L'État moderne est un « État intégral », où l'unité dialectique des sociétés politique et civile est devenue effective. Dans sa forme paradigmatique que Gramsci décrit dans ce passage, la société civile reste cependant dotée, dans ce cadre, d'une assez large « autonomie matérielle »[80] – raison pour laquelle c'est pour l'époque moderne que le concept de société civile peut être utilisé adéquatement. Mais parmi les États modernes, certains ne présentent pas cette caractéristique, à savoir les « dictatures *contemporaines* », qui « abolissent légalement ces formes nouvelles d'autonomie elles-mêmes et s'efforcent de les incorporer à l'activité de l'État[81] : la centralisation légale de toute la vie nationale dans les mains du groupe dominant devient "totalitaire" »[82], les termes de « dictature » et de « totalitaire » étant utilisés ici d'une manière relativement neutre, puisqu'ils renvoient à la fois aux régimes fasciste et soviétique (dictature du prolétariat). Nous aurons l'occasion de nous demander au chapitre suivant si cette nouvelle forme d'État, qui pousse à son paroxysme l'organisation des masses, ne tend pas pour Gramsci à devenir dominante en son temps[83]. Quoi qu'il en soit, il semble que le « contemporain » constitue un moment spécifique clairement distingué au sein de l'époque moderne – ce qui constitue l'une des raisons pour lesquelles nous lui consacrerons le prochaine chapitre.

Si la configuration propre à la modernité implique bien une intégration des groupes subalternes à la vie politique, cela ne signifie pas nécessairement la prédominance de la guerre de position et du « technicisme » qui lui est lié. En effet, l'« hégémonie active du groupe dirigeant » dont il est question trouve plutôt son paradigme dans l'hégémonie « jacobine ». L'État moderne n'est autre que l'État bourgeois car, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, « la classe bourgeoise se définit elle-même comme un organisme continuellement en mouvement, capable d'absorber, en l'assimilant à son niveau culturel et économique, toute la société », de sorte que « la fonction de l'État dans son ensemble est transformée : l'État devient éducateur »[84]. Le pouvoir,

78 C25, §4, pp. 311-2 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q3, §18, p. 303 [juin 1930, avant le 15].

79 *Ibid.*, p. 312.

80 Countinho, Carlos N., *Gramsci's Political Thought*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 84.

81 Il nous semble que Coutinho (*ibid.,* p. 66 et pp. 82-4) néglige ce point, et considère par conséquent comme consubstantiels deux phénomènes parfois en discordance, à savoir d'une part l'autonomisation de la société civile et d'autre part la massification et la complexification des sociétés capitalistes avancées. Cette assimilation de deux tendances nous semble recouper la confusion entre le moderne et le contemporain.

82 C25, §4, pp. 311-2 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935]. Nous soulignons. Texte A en Q3, §18, p. 303 [juin 1930, avant le 15].

83 Voir chapitre 8) II) 3) et III) 1).

84 C8, §2, p. 255 [janvier 1932].

dans ses dimensions politique, sociale et économique, même s'il reste de fait l'apanage de la bourgeoise (comme le montrent les limites que ne peut manquer de rencontrer ce mouvement expansif) n'est plus le monopole explicite de groupes clos définis statutairement. Nous pouvons dès lors affirmer avec Alberto Burgio que « la modernité indique la transition d'une logique de castes [ou d'ordres] à un rapport entre classes »[85].

Comprise ainsi, la « modernité » commence donc plutôt en 1789 qu'en 1871 (ou 1848), et le contemporain après la Première Guerre mondiale et la Révolution d'Octobre[86]. Comme l'écrit André Tosel, « la Révolution française en est le pivot », ou du moins celui de son premier « mouvement »[87]. Mais elle est loin d'être uniquement issue de cet événement inaugural. Un ensemble d'autres ruptures et phénomènes historiques, relativement indépendants les uns des autres et échelonnés dans le temps, doivent être pris en compte.

2) L'An mille, la première renaissance et le mouvement des Communes

Gramsci semble considérer, du moins symboliquement, l'An mille comme un tournant dans l'histoire du Moyen-Âge. À cette date « commence la réaction contre le régime féodal », et « les deux ou trois siècles qui suivent voient une transformation profonde de l'organisation économique », dans la mesure où « l'agriculture se renforce, les industries et les commerces renaissent, s'étendent et s'organisent »[88], le trafic maritime s'intensifie, le droit romain resurgit pour codifier et organiser ces nouveaux rapports économiques[89], etc. C'est le début d'un « mouvement progressiste »[90], qui voit le développement d'un nouveau groupe social, la bourgeoisie qui, depuis, « sur le plan économique », est devenue « la force motrice de l'Europe »[91]. Gramsci s'appuie ici[92] sur les travaux de l'historien belge Henri Pirenne[93]. Ce dernier est à l'origine de l'une des versions les plus abouties et influentes de ce qu'Ellen Meiksins Wood a appelé le « modèle de la commercialisation »[94], qui rend compte de la naissance du capitalisme à partir

85 Burgio, Alberto, *Gramsci storico. Una lettura dei « Quaderni del carcere »*, Rome/Bari, Laterza, 2003, p. 25.
86 Voir chapitre 8.
87 Tosel, André, « Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci face aux promesses et ambiguïtés de la démocratie », in Caloz-Tschopp M-C., Felli R. et Collet A. (dir.), *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris, Kimé, 2018, p. 73.
88 C5, §123, p. 478 [novembre-décembre 1930].
89 C3, §87, p. 322 [août 1930].
90 C17, §8, p. 261 [septembre – 18 novembre 1833]. Traduction modifiée.
91 C6, §10, p. 18 [novembre-décembre 1930].
92 « Pour tout le développement de la société européenne (…) après l'An mille il faut tenir compte du livre d'Henri Pirenne sur les origines de la ville » (C5, §123, p. 479 [novembre-décembre 1930]). Voir également la lettre à Giulia Schucht (son épouse) du 20 mai 1929, in LP, p. 196.
93 Pirenne, Henri, *Les villes du Moyen Âge. Essai d'histoire économique et sociale*, Bruxelles, Lamertin, 1927.
94 Meiksins Wood, Ellen, *L'origine du capitalisme. Une étude approfondie* [1999], Montréal, Lux, 2009, pp. 17-51. Meiksins Wood, ainsi que les autres représentants du « marxisme politique » – en premier lieu Robert Brenner – proposent un modèle alternatif : le processus de transition au capitalisme a d'après eux commencé dans les campagnes (anglaises) et non dans les villes. Il serait faux de dire qu'un sujet collectif y a présidé, puisqu'en

d'une situation de prospérité économique, de l'augmentation du nombre et de la densité des relations marchandes, de la croissance des villes, de l'apparition d'une nouvelle classe urbaine, etc. Bien que Gramsci n'avance pas directement une théorie de l'origine du capitalisme (même s'il en a bien une à l'état virtuel[95]), et qu'il se penche, comme nous le verrons, sur bien d'autres phénomènes, ses réflexions restent marquées par ce modèle. Notons par ailleurs qu'il insiste sur le caractère « spécifiquement moderne » du capitalisme[96], et critique à plusieurs reprises[97] le travail de Barbagallo[98] qui, après Mommsen et contrairement à Salvioli[99], défendait l'idée d'un capitalisme dans l'Antiquité.

Pour lui, ce « mouvement progressiste » donne lieu, dans plusieurs zones de l'Europe mais plus particulièrement en Italie, à la constitution d'un nouveau type d'organisation socio-politique, les Communes, où le pouvoir est exercé par les groupes urbains, et permet une certaine maturation de la « vie nationale »[100]. L'apparition du « tiers état » sur les scènes économique et politique sépare deux types de féodalisme – sans que cela remette en cause les coordonnées générales de ce dernier que nous avons signalées : le « féodalisme absolu » qui a existé jusqu'à l'An mille cède la place au « féodalisme moyen », auquel succédera « au XVe siècle, et jusqu'à la Révolution française, la monarchie absolue »[101]. L'essor économique et l'« autonomie »[102] politique des Communes s'accompagnent d'une efflorescence culturelle, si bien que Gramsci qualifie de « première Renaissance » cet ensemble de phénomènes intriqués apparus après l'An mille[103].

En quoi cette période de l'histoire médiévale contribue-t-elle à la genèse de la modernité ? À la suite de Labriola[104], Gramsci considère que l'élément décisif et irréversible est la naissance de

toute logique la classe capitaliste n'existait pas avant l'établissement de rapports de production capitalistes. Il convient de l'expliquer à partir du conflit entre plusieurs acteurs. Ainsi, en Angleterre, la lutte des producteurs directs (des paysans) contre les seigneurs leur a permis d'échapper au servage (contrairement à l'Europe de l'Est) mais n'a pas rencontré un succès total (comme en France où ils étaient objectivement alliés à la monarchie absolue) et ils n'ont pas obtenu la propriété des terres qu'ils travaillaient. Ils sont donc devenus soit des « travailleurs libres » louant leur force de travail, soit des fermiers, payant d'une part une rente aux anciens seigneurs et utilisant d'autre part la force de travail des autres anciens serfs. Les « rapports sociaux de propriété » capitalistes étaient alors en place, ainsi que les trois classes constitutives du capitalisme agraire (propriétaires rentiers, fermiers capitalistes, prolétariat agricole), conditions d'une période de prospérité et d'une diffusion subséquente du capitalisme aux aires urbaines.

95 Pour une reconstruction d'une telle théorie à partir des indications éparses que l'on trouve dans les *Cahiers de prison*, nous nous permettons de renvoyer à Douet, Yohann, « Gramsci and the Rise of Capitalism », à paraître dans les actes du colloque *Past and Present. Philosophy, Politics, and History in the Thought of Gramsci* (Londres, King's College, juin 2015).

96 C11, §11, p. 173 [décembre 1932], texte A en Q3, §112, p. 382 [août-septembre 1930].

97 Outre le passage cité à la note précédente, voir C16, §6, p. 199 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934], texte A en Q4, §60, pp. 505-6 [novembre 1930] ; C7, §15, p. 182 [novembre-décembre 1930] ; et la lettre à Giulia Schucht (son épouse) du 10 février 1930, in LP, p. 228.

98 Barbagallo, Corrado, *L'Oro e il fuoco. Capitale e lavoro attraverso i secoli*, Milan, Corbaccio, 1927.

99 Salvioli, Giuseppe, *Il capitalismo antico. Storia dell'economia romana*, Bari, Laterza, 1929.

100 C17, §3, p. 258 [septembre – 18 novembre 1933].

101 C5, §123, p. 478 [novembre-décembre 1930].

102 *Idem*.

103 C28, §1, p. 351 [premiers mois de 1935]. Dans une autre note, plus tardive, Gramsci fait même remonter cette première renaissance à Charlemagne (C20, §4, p. 134 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935]).

104 Pour Labriola, l'Italie, la France méridionale et l'Espagne « furent le terrain sur lequel a commencé la première

la bourgeoisie, le groupe social dont l'affirmation économique, politique et culturelle est coextensive au processus de genèse de la modernité elle-même. En ce sens, en l'An mille est posée la première pierre d'une « grande arche »[105] qui s'étend jusqu'à la Révolution française, événement suite auquel la bourgeoisie a finalement été capable de « se présenter comme un "État" intégral, avec toutes les forces intellectuelles et morales nécessaires et suffisantes pour organiser une société complète et parfaite »[106].

On peut suspecter une telle présentation de réactiver un récit linéaire de la modernité, qui triompherait avec une nécessité implacable. Même si l'on ne pourra répondre définitivement à cette critique qu'en exposant les différents facteurs relativement contingents et indépendants les uns des autres qui ont participé à cette genèse[107], nous pouvons d'ores et déjà donner deux raisons pour lesquelles il nous semble erroné de comprendre ainsi la genèse de la modernité que s'efforce de retracer Gramsci. Tout d'abord, plusieurs phénomènes dont il est le contemporain (le fascisme et le nazisme) manifestent à ses yeux la divergence entre les aspects progressistes de la modernité et les groupes sociaux (la bourgeoisie au sens large, incluant la petite bourgeoisie dotée d'une centralité politique nouvelle dans les régimes en question) qui avaient pu en être les porteurs, ainsi que la précarité des « acquis » de cette modernité :

> Ce n'est que maintenant (1935), après les manifestations de brutalité et d'ignominie inouïe de la « culture » allemande dominée par l'hitlérisme, que quelques intellectuels se sont rendu compte de la fragilité de la société moderne – dans toutes ses expressions contradictoires, mais nécessaires dans leur contradiction – qui était née de la première Renaissance (après l'An mille) et qui s'était imposée comme dominante à travers la Révolution française et le mouvement d'idées connu sous les noms de « philosophie classique allemande » et d'« économie classique anglaise ».[108]

Or la fragilité de la modernité réellement existante fait écho à la contingence relative de sa genèse : bien que la tendance au développement socio-économique ait produit ses effets avec une relative constance, rien ne garantissait la constitution en classe de la bourgeoisie, ni la réalisation de son État intégral, ces deux phénomènes dépend des *praxis* (individuelles et de groupe) en interaction et en lutte.

---

histoire de la bourgeoisie, c'est-à-dire de la civilisation moderne. C'est dans cette première phase que l'on retrouve toutes les prémisses de toute la société capitaliste, comme Marx nous en avertit dans une note du premier volume du *Capital*. Cette première phase qui atteint sa forme parfaite dans les communes italiennes, forme la préhistoire de cette accumulation capitaliste que Marx a exposée avec tant de détail caractéristiques dans l'évolution de l'Angleterre ». (LABRIOLA, Antonio, « En mémoire du *Manifeste des communistes* » [1895], in *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Vrin, 2010, pp. 124-5). Labriola fait ici référence à la note 189 du chapitre XXIV du *Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier*, Paris, PUF, 1993, p. 806.

105 Nous empruntons cette expression à E.P. Thompson qui parle de « cette "grande arche" et non de cet événement ponctuel – qui, en vérité, au sens épocal, constitue la révolution bourgeoise » (« The Pecularities of the English » [1965], in THOMPSON, Edward Palmer, *Poverty of Theory*, Londres, Merlin, 1978, p. 47). Cette expression a suggéré à Corrigan et Sayer le titre de leur ouvrage portant sur le processus complexe de formation de l'État anglais, qui embrasse plus de 900 ans, entre le Xe et le XIXe siècles (CORRIGAN, Philip et SAYER, Derek, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1985).

106 C5, §123, p. 478 [novembre-décembre 1930].

107 Voir *infra*, II) 5).

108 C28, §1, p. 351 [premiers mois de 1935].

Le cas italien, qui suscite le plus l'intérêt de Gramsci, est précisément caractérisé par un tel échec : comme l'indiquent les titres de plusieurs notes[109], les Communes ont constitué la « phase économico-corporative » de l'État moderne, et ne sont pas parvenues à la dépasser[110]. Cela s'explique tout d'abord par le fait qu'il ne s'agissait pas d'une forme politique apte à ménager les intérêts particuliers des groupes sociaux non bourgeois, qu'il s'agisse des classes urbaines inférieures[111] ou des paysans. La Commune était à l'égard de ces derniers dans la position d'un exploiteur et d'un oppresseur collectif, et ne se distinguait pas qualitativement des seigneurs féodaux : dans le système du *contado*, un comité corporatif bourgeois exerçait ainsi les droits féodaux possédés autrefois par le comte. Dans ces conditions, « la bourgeoisie communale (…) n'est pas parvenue à créer un État "ayant le consentement des gouvernés" et susceptible de se développer »[112], et il faut admettre que la Commune (médiévale) n'était pas une forme politique *expansive*[113]. Ensuite, l'absence de relation hégémonique avec les campagnes recoupe l'absence d'unité territoriale, à la fois dans le sens d'une persistance de la fragmentation proprement féodale de l'espace (privilèges locaux, barrières douanières, « municipalisme », etc.), et du maintien d'une division politique et culturelle là même où le mouvement communal était le plus avancé, en Italie. Ce manque d'hégémonie a en troisième lieu une dimension proprement intellectuelle : il n'existe pas de sentiment national et les intellectuels sont séparés des masses populaires, alors qu'ils contribuent pour une partie d'entre eux à l'édification d'États-nations dans d'autres pays européens (en France en premier lieu) ainsi qu'à élaboration d'une culture et d'une conception du monde « modernes »[114]. Gramsci regroupe d'ailleurs à ce propos un ensemble de réflexions et d'informations sous une rubrique générale intitulée « fonction cosmopolitique des intellectuels italiens »[115].

Cette conception du rôle des intellectuels éclaire (…) la raison ou une des raisons de la chute des

109 Il s'agit des §§ 7, 13, 43, 85, 86, 88 et 116 du Cahier 6, et des §§ 124 et 185 du Cahier 8. Précisons que dans la traduction du Cahier 6, l'expression « *fase economico-corporativa* » est traduite d'une manière erronée par « phase de l'économie corporative » ce qui n'est pas le cas pour les notes du Cahier 8.

110 C6, §13, p. 22 [décembre 1930].

111 « (…) La classe aisée (…) avait cru trouver dans les prêts un moyen pour reverser sur la masse des citoyens la plus grande partie de la charge fiscale » (*idem*).

112 *Idem*.

113 Contrairement à une autre « Commune », celle de Paris, que Marx qualifia précisément de « forme politique tout à fait susceptible d'expansion ». Voir Marx, Karl, *La guerre civile en France, 1871* [1871], Paris, Éditions sociales, 1968, p. 45.

114 « La Renaissance peut être considérée comme l'expression culturelle d'un processus historique, dans lequel s'est constituée en Italie une nouvelle classe intellectuelle de portée européenne, classe qui se divise en deux branches : l'une exerça en Italie une fonction cosmopolite, liée à la Papauté et de caractère réactionnaire, l'autre se forma à l'extérieur, avec des politiciens et des religieux exilés, et elle exerça une fonction cosmopolite de progrès dans les différents pays où elle s'établit ou dans lesquels elle participa à l'organisation des États modernes en tant qu'élément technique dans l'armée, dans la politique, dans les métiers d'ingénieurs, etc. » (C17, §3, p. 258 [septembre – 18 novembre 1933]).

115 Il s'agit des §§ 37, 74, 82, 83, 100, 147, 150 du Cahier 5. Toutes ces notes sont vraisemblablement écrites entre octobre et décembre 1930. On trouve également l'expression en C3, §115, p. 326 [août-septembre 1930] et dans l'Introduction générale aux « Notes éparses et remarques pour une histoire des intellectuels italiens » du Cahier 8 [décembre 1930].

> Communes médiévales, c'est-à-dire du gouvernement d'une classe économique qui n'a pas su se créer sa propre catégorie d'intellectuels et donc exercer une hégémonie et pas seulement une dictature ; les intellectuels italiens n'avaient pas un caractère populaire-national mais cosmopolite sur le modèle de l'Église et il était indifférent à Léonard de vendre au duc de Valentinois les plans des fortifications de Florence.[116]

La conclusion de Gramsci est limpide : « Les Communes furent donc un État corporatif qui ne réussit pas à dépasser ce stade et à devenir un État intégral comme le proposait en vain Machiavel, qui à travers l'organisation de l'armée voulait organiser l'hégémonie de la ville sur la campagne »[117]. Cantonné à une échelle locale et limité à ses fonctions de répression et d'extorsion du surtravail et du surproduit des subalternes, l'État corporatif est en décalage par rapport à l'universalisme abstrait de la sphère culturelle (cléricale et laïque). La bourgeoisie – qui ne peut « se former en classe indépendante et autonome du fait de son incapacité à subordonner les intérêts personnels et immédiats à des programmes à long terme »[118] – reste piégée dans les rets du bloc historique médiéval, écartelée entre le cosmopolitisme intellectuel et le localisme politique, incapable de transcender le stade du féodalisme moyen[119].

C'est dans des situations où la bourgeoisie n'est pas au pouvoir, et dans des expériences historiques généralement considérées comme moins progressistes que celle des Communes voire comme réactionnaires, que Gramsci discerne les tendances au dépassement du féodalisme les plus avancées, même si elles aussi ont finalement échoué. À Florence, la République dirigée par Pier Soderini (entre 1502 et 1512), et dont Machiavel était l'un des hauts dignitaires, fut en ce sens moins « progressiste » que le régime théocratique de Savonarole (1494-1498) :

> Qui soutient que Savonarole fut un « homme du Moyen Âge » ne tient pas assez compte de sa lutte contre le pouvoir ecclésiastique, lutte qui tendait au fond à rendre Florence indépendante du système féodal ecclésiastique. [Pour Savonarole on fait la classique confusion entre l'idéologie qui se fonde sur des mythes du passé et la fonction réelle qui doit faire abstraction de ces mythes, etc.][120]

De même, le Saint Empereur germanique et roi de Sicile Frédéric II (1194-1250) était à maints égards plus moderne et plus « national » que les cités italiennes libres contre lesquelles il luttait, sans même parler de la Papauté :

> Frédéric II était-il encore lié au Moyen Âge ? Certainement. Mais il est également vrai qu'il s'en détachait : sa lutte contre l'Église, sa tolérance religieuse, le fait qu'il se soit servi de trois civilisations, hébraïque, latine et arabe, et qu'il ait essayé de les amalgamer, le place hors du Moyen Âge. C'était un homme de son temps, mais il pouvait réellement fonder une société laïque et

116 Lettre à Tania du 7 septembre 1933, in LP, p. 333.
117 *Idem.*
118 C15, §70, p. 180 [juillet 1933].
119 C5, §123, p. 478 [novembre-décembre 1930]. Comme le note Attilio Baldan, la thèse de Gramsci sur le caract_re féodal des Communes était bien plus originale à son époque que de nos jours où la « structure "bourgeoise" des Communes est remise en cause » (BALDAN, Attilio, *Gramsci come storico : studio sulle fonti dei « Quaderni del carcere »*, Bari, Dedalo Libri, 1978, pp. 47-8).
120 C15, §70, p. 180 [juillet 1933]. Rappelons que quelques mois plus tôt Gramsci donnait une image beaucoup moins favorable de Savonarole (voir la note 120 du chapitre 3).

nationale et il fut plus italien qu'allemand, etc.[121]

Tout porte donc à croire que ces conjonctures historiques paradoxales aient été des situations limites, caractérisées par des tendances à la mise en place d'une organisations sociales radicalement nouvelles, tendances bien évidemment opposées à l'inertie des anciens ordres sociaux et à de puissantes contre-tendances.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons dire que le nouveau principe social (le capitalisme émergeant) requérait une période de *transition* caractérisée par un État relativement autonome à l'égard de l'ancienne classe dominante (l'aristocratie féodale), mais aussi de la nouvelle (la bourgeoisie) contrairement aux Communes. C'est la monarchie absolue qui a permis aux « groupes sociaux urbains qui se constituent de façon moléculaire » au Moyen Âge, d'atteindre une « phase de maturation plus élevée »[122]. Faute d'avoir su trouver les formes politiques et culturelles adéquates à son développement ultérieur, le « mouvement général » qui « a culminé dans les États nationaux, puis dans l'expansion mondiale de l'Espagne, de la France, de l'Angleterre, du Portugal »[123], s'est épuisé en Italie. L'aventure des Communes retracée dans les *Cahiers de prison* est donc celle d'un échec historique, d'un possible fané :

> Au XVe siècle, l'esprit d'initiative des marchands italiens était retombé ; on préférait investir les richesses acquises en biens fonciers et tirer un revenu assuré de l'agriculture plutôt que les risquer à nouveau dans des voyages ou des investissements à l'étranger. Mais comment s'est produite cette chute ? Les éléments qui y ont contribué sont nombreux : les luttes de classes très dures dans les villes communales, les faillites pour insolvabilité des débiteurs royaux (faillite des Bardi et des Peruzzi), l'absence d'un grand État qui protégeât ses citoyens à l'étranger : *la cause fondamentale en réside dans la structure même de l'État communal qui n'a pas su se développer en un grand État territorial*. C'est alors que s'est enraciné en Italie l'esprit rétrograde qui fait penser que la seule richesse assurée est la propriété foncière.[124]

Cette dégénérescence des premiers germes de capitalisme, qualifiée par Gramsci de « situation anormale, génératrice d'une stagnation historique »[125], a laissé des séquelles sur la société italienne et ont profondément marqué son histoire. La pré-maturation de ces éléments de modernité

121 C6, §61, p. 51 [décembre 1930 – 13 mars 1931]. Un passage datant de quelques semaines auparavant permet de compléter celui-ci : « En Sicile la bourgeoisie marchande s'est développée à l'intérieur de l'enveloppe monarchique et avec Frédéric II elle s'est trouvée impliquée dans la question du Saint Empire romain de la Nation germanique. Frédéric II était un monarque absolu en Sicile et dans le Mezzogiorno, mais c'était aussi l'empereur médiéval. La bourgeoisie sicilienne, comme la bourgeoisie française, se développa plus rapidement, du point de vue culturel, que celle de Toscane ; Frédéric II lui-même et ses fils ont écrit des poèmes en vulgaire et, de ce point de vue, ils ont participé à la nouvelle poussée d'activités humaines qui suit l'An mille ; mais pas seulement de ce point de vue ; en réalité la bourgeoisie toscane et la bourgeoisie bolognaise étaient plus en retard idéologiquement que Frédéric II, l'empereur médiéval. Paradoxes de l'histoire » (C5, §123, p. 486 [novembre-décembre 1930]).

122 C19, §1, p. 16 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en C9, §89, p. 461 [mai 1932].

123 C17, §8, p. 261 [septembre – 18 novembre 1933].

124 C6, §43, p. 41 [décembre 1930 – 13 mars 1931]. Nous soulignons.

125 « Le phénomène historique au cours duquel est apparue dans la péninsule italienne, par vagues, après la chute des Communes médiévales et la décadence de l'esprit d'initiative capitaliste chez la bourgeoisie urbaine, cette situation anormale, génératrice d'une stagnation historique, ce phénomène est appelé « retour à la terre » par l'historien Niccolò Rodolico, et on l'a même interprété comme un signe positif de progrès national, tant il est vrai que les phrases toutes faites peuvent émousser le sens critique » (C22, §2, p. 181 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]).

apparus dans les coordonnées du monde féodal (et incapables de les subvertir) explique en partie l'arriération économique, politique et même culturelle (l'absence de lien organique entre les masses et les intellectuels) qui persistent jusqu'au fascisme. Ainsi, l'une des forces opposées à la constitution en Italie d'une volonté collective nationale-populaire de type jacobin fut la « bourgeoisie rurale », cet « héritage de parasitisme laissé aux temps modernes par la décomposition, en tant que classe, de la bourgeoisie communale (les cent villes, les villes du silence) »[126]. Preuve de la nécessité de penser les blocs historiques également en termes diachroniques.

Les réflexions que Gramsci consacre à cette question présentent certains traits d'une histoire contre-factuelle, dans la mesure où il restitue les possibilités objectives immanentes au cours des événements, et où il s'interroge implicitement sur ce qui aurait pu sauver cette séquence historique de l'impasse dans laquelle elle s'engageait. Dans la mesure où cela implique d'identifier les facteurs requis pour que le capitalisme émerge et se stabilise, il dessine par là, comme en négatif, les grandes lignes d'une théorie plus générale de la transition à ce mode de production[127]. Notons à ce propos que la signification de l'émergence d'un (proto-)capitalisme et de sa dégénérescence pour une théorie marxiste de l'histoire est également mise en évidence par Althusser :

> (…) une fois constitué en une formation sociale, constitué et incorporé le rapport de production capitaliste, le mode de production capitaliste n'est pas pour autant assuré *d'exister* et de se développer. On ignore, c'est-à-dire on *ne veut pas* savoir qu'avant d'exister sous la forme que nous connaissons, la forme historique occidentale anglaise, française, etc., le mode de production capitaliste est né, s'est constitué, a connu un certain développement, très avancé en ses formes jusqu'au travail parcellaire, au travail à la chaîne), puis *est mort* dans quelques villes italiennes du XIVe (le long du Pô). Qu'un mode de production puisse mourir après être né, que le mode de production capitaliste puisse mourir, puisse être mort plusieurs fois après être né, quel scandale ! Car il est entendu qu'il ne peut mourir que pour céder la place au socialisme. Simplement, il a disparu de la formation sociale qui le portait. Car elle avait la forme de la ville. Il fallait la nation (Machiavel).[128]

La concordance de vue entre les deux penseurs sur cette question n'est pas une coïncidence : l'analyse d'Althusser est nourrie des textes de Gramsci lui-même, ainsi que d'historiens d'inspiration gramscienne[129].

Mentionnons enfin un dernier enjeu à l'horizon des réflexions gramsciennes sur ce point. L'idée selon laquelle une force historique nouvelle rivée à un État corporatif et répressif est vouée à péricliter fait signe vers la situation soviétique, où la perte d'expansivité de la Révolution

126 C13, §1, pp. 357-8 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §21, pp. 268-9 [novembre-décembre 1930].
127 Voir *supra*, note 95.
128 ALTHUSSER, Louis, « Livre sur l'impérialisme » [1973], in *Écrits sur l'histoire*, Paris, PUF, 2018, p. 170.
129 Nous pensons à Giorgio Candeloro, dont Althusser connaissait les travaux sur les origines du Risorgimento, certaines de ses notes de lecture ayant été conservées dans les archives de l'IMEC (ALT2. A31-05.07), dans le dossier intitulé « Gramsci. Notes sur Machiavel (renvoi au texte italien) ».

est manifeste, après le triomphe stalinisme et la collectivisation brutale de l'agriculture[130].

3) L'ambivalence de la Renaissance et la « révolution culturelle » de la modernité

Il ressort de ce qui précède qu'il convient de distinguer deux « renaissances » successives : « la Renaissance italienne spontanée, qui commence après l'An mille et fleurit artistiquement en Toscane »[131], et la « Renaissance au sens culturel » dont l'humanisme est l'élément essentiel. Né dans la dépendance des princes et seigneurs qui avaient su s'emparer du pouvoir suite aux crises des républiques communales, accompagnant la « perte de l'initiative bourgeoise et [la] transformation des bourgeois en propriétaires terriens », l'humanisme « fut un trait réactionnaire dans la culture parce que toute la société était en train de devenir réactionnaire »[132] ; et la seconde Renaissance dans son ensemble, qui concerne principalement les élites, « doit être considérée comme un mouvement réactionnaire et répressif par rapport au développement des Communes etc. »[133]. L'un des aspects et des symboles de cette régression est le changement affectant le rapport au temps et à l'histoire, le passage à un autre « régime d'historicité » : alors que les hommes du XIe au XIVe siècles « se mettent en mesure de sentir et de vivre intensément le présent, par la suite au contraire se forme une couche d'intellectuels qui sentent et revivent l'Antiquité et qui s'éloignent de plus en plus de la vie populaire, parce que la bourgeoisie (en Italie) entre en décadence ou décline jusqu'à la fin du XVIIIe siècle »[134].

Comme le montre Fabio Frosini, Gramsci est pourtant de plus en plus sensible au fil de la rédaction des *Cahiers* à l'ambivalence de la seconde Renaissance et à ses aspects progressistes[135]. Dans des notes tardives, il souligne ainsi la divergence entre deux types d'humanismes, en Italie même : l'humanisme littéraro-culturel, coupé des masses nationales-populaires[136] et d'esprit cosmopolite (qui donne notamment lieu à la revalorisation du latin) ; et « l'humanisme civil »[137], « policio-éthique »[138], qui reprend sous d'autres formes l'élan progressiste de la période précédente, et dont le principal représentant est Machiavel, traducteur en théorie italienne de « ce

130 En ce sens, ces études sur les communes médiévales participent peut-être du code que Gramsci utilise, d'après Giuseppe Vacca, pour formuler ses analyses de la réalité soviétique (voir note 155 du chapitre 5). Que cela lui permette ou non de formuler ses analyses de la réalité soviétique, son intérêt pour l'histoire médiévale italienne et les origines de la modernité est indéniable, et les réflexions qu'il propose sur ces questions ont une valeur intrinsèque. Sur la nature « économico-corporative » du régime soviétique, voir chapitre 8) III) 3).

131 C17, §33, p. 283 [septembre – 18 novembre 1933].

132 C7, §68, p. 221 [octobre 1931]. Gramsci reproche à Giuseppe Toffanin (*Che cosa fu l'Umanesimo*, Florence, Sansoni, 1929) qui trace également à juste titre une démarcation entre deux « renaissances » et caractérise la seconde comme réactionnaire, d'en rester au domaine « culturel-littéraire ».

133 Lettre à Tania du 7 septembre 1933, in LP, p. 333.

134 C5, §123, p. 481 [novembre-décembre 1930].

135 Frosini, Fabio, *La religione dell'uomo moderno*, Rome, Carocci, 2010, pp. 281-3.

136 Voir par exemple C15, §64, p. 178 [juin-juillet 1933].

137 L'expression est de Fabio Frosini.

138 C17, §33, p. 283 [septembre – 18 novembre 1933].

qui se passe hors d'Italie »[139] car il a compris que « la Renaissance ne peut être telle sans la fondation d'un État national »[140].

En outre, même si l'humanisme proprement dit eut à certains égards « le caractère d'une restauration, (…) comme toute restauration il assimila et développa, mieux que la classe révolutionnaire qu'il avait étouffée politiquement, les principes idéologiques de la classe vaincue qui n'avait pas su sortir des limites corporatives et se créer toutes les superstructures d'une société intégrale »[141]. En Italie, « cette élaboration resta "en l'air" [et] demeura le patrimoine d'une caste intellectuelle »[142], et c'est à l'étranger (au niveau du nouveau bloc historique en formation à l'échelle européenne) que les intellectuels et les conceptions du monde « modernes » trouvèrent leur effectivité historique, c'est-à-dire que la théorie connut une véritable traduction pratique : l'humanisme fut « un processus progressiste pour les classes cultivées "cosmopolites", mais un processus de régression du point de vue de l'histoire italienne »[143]. Gramsci concilie au fond deux grandes traditions historiographiques[144]. La première, qui remonte à De Sanctis[145], met l'accent sur les aspects aristocratiques et formalistes de la (seconde) Renaissance. La seconde, à partir de Burckhardt[146], en fait « le point de départ d'une nouvelle époque pour la civilisation européenne, celle du progrès, le berceau de l'homme moderne »[147]. Pour Gramsci, il est possible de s'appuyer sur cette seconde tradition pour faire droit aux apports de la Renaissance, mais à condition de concevoir cette dernière dans un cadre « large », à la fois géographiquement (en dépassant la situation italienne) et historiquement (en l'appréhendant dans sa continuité avec le mouvement qui commence en l'An mille)[148].

Malgré son ambivalence, il semble donc que la Renaissance – parallèlement à la Réforme, nous y viendrons – ait été l'occasion d'une véritable « révolution culturelle » : « le passage de la pensée transcendante à l'immanentisme »[149]. Ce phénomène recoupe un trait relevé par

139 C17, §8, p. 262 [septembre – 18 novembre 1933].
140 *Idem*.
141 C5, §123, pp. 488-9 [novembre-décembre 1930].
142 *Idem*.
143 C17, §3, p. 258 [septembre – 18 novembre 1933]. Traduction modifiée. De même, il parle dans l'une des dernières notes des *Cahiers* du « double aspect de l'Humanisme et de la Renaissance, qui furent essentiellement réactionnaires du point de vue national-populaire et progressistes comme expression du développement culturel des groupes intellectuels italiens et européens » (C29, §7, p. 373 [1935, probablement avril]).
144 Voir C17, §3, p. 257 [septembre – 18 novembre 1933]. Sur ces deux traditions et conceptualisations de la Renaissance, ainsi que sur l'influence de Labriola pour une appréhension « large » de celle-ci, voir CILIBERTO, Michele, « Rinascimento e riforma nei *Quaderni* di Gramsci », in CILIBERTO, Michele, *Figure in chiaroscuro*, *op. cit.*, pp. 91-123. Voir également BALDAN, Attilio, *Gramsci storico*, *op. cit.*, p. 55.
145 Notamment dans le chapitre 12, consacré au *Cinquecento*, de son chef d'œuvre, la *Storia della letteratura italiana* (Turin, Einaudi / Paris, Gallimard, 1996, pp. 380-415).
146 BURCKHARDT, Jacob, *La Civilisation de la Renaissance en Italie* [1860], Paris, Le Livre de Poche, 1988.
147 C17, §3, p. 257 [septembre – 18 novembre 1933].
148 *Idem*.
149 « Ce qu'on appelle aujourd'hui "individualisme" a eu son origine dans la révolution culturelle qui a suivi le Moyen Âge (Renaissance et Réforme) et indique une position déterminée envers le problème de la divinité et donc de l'Église : c'est le passage de la pensée transcendante à l'immanentisme » (C15, §29, p. 137 [mai 1933]).

Burckhardt comme par De Sanctis : l'affirmation de l'« individualisme »[150] et d'une « nouvelle mentalité », qui implique une « prise de distance » à l'égard des entités supra-individuelles et de « tous les liens médiévaux, qu'il s'agisse de la religion ou de l'autorité, de la patrie, de la famille »[151]. Gramsci réinterprète dans cette perspective la centralité de l'homme censée avoir été conquise de haute lutte à cette époque :

> Est-il bien vrai qu'avant la Renaissance « l'homme » n'était rien, et qu'il est devenu tout ? (…) Il semble qu'il faille dire qu'avant la Renaissance le transcendant formait la base de la culture médiévale ; faut-il croire pour autant que ceux qui représentaient cette culture n'étaient « rien » ou que cette culture n'était pas pour eux le moyen d'être « tout » ? Si la Renaissance est une grande *révolution culturelle*, ce n'est pas parce que, de « rien » qu'il étaient, tous les hommes auraient commencé à penser qu'ils étaient « tout », mais parce que cette façon de penser s'est répandue, qu'elle est devenue un ferment universel, etc. Non, l'on n'a pas « découvert » l'homme, mais inauguré une nouvelle forme de culture, c'est-à-dire une nouvelle forme de l'effort pour créer un nouveau type d'homme dans les classes dominantes.[152]

La foi immédiate en la divinité, le monopole idéologique incontesté de l'Église qui en est le corrélat, ainsi que la structure sociale « de caste » (hiérarchisée et segmentée) qui enserrait la société, correspondaient à une pensée en termes de transcendance (« le transcendant formait la base de la culture médiévale »). Mais ces éléments restaient le produit de l'entremêlement et du conflit des *praxis* humaines : l'homme était déjà en un sens au « centre de l'univers », et la transcendance apparente n'était qu'une forme spécifique se dessinant sur l'immanence des rapports sociaux. Avec la Renaissance émerge une tendance à résorber l'inadéquation entre cette forme et l'immanence sur laquelle elle fait fond, ce que capture Michelet lorsqu'il écrit – formule rendue célèbre par Burckhardt[153] – qu'elle correspond à la « découverte du monde et de l'homme ».

De ce point de vue, considérer la Renaissance comme l'un des moments inauguraux de la modernité implique de discerner dans cette dernière les signes d'une réduction des produits sociaux à la société elle-même, prise dans toute sa complexité (alors que les époques antérieure l'illusion de la transcendance était bien plus prégnante). Autrement dit, si l'on définit avec Castoriadis une société hétéronome par le fait de ne pas « se reconnaître comme se faisant elle-même, comme institution d'elle-même, comme auto-institution »[154], la modernité naît, pour Gramsci, lorsque se pose le problème de l'autonomie. Il fait jouer ici la conception néo-idéaliste de la modernité comme pensée immanence[155], formulée notamment par Gentile, pour qui

150 *Idem*.
151 C17, §3, p. 257 [septembre – 18 novembre 1933].
152 C17, §1, p. 255 [septembre – 18 novembre 1933]. Nous soulignons.
153 Il s'agit du titre de la quatrième partie de *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, *op. cit.*, tome 2, pp. 171-287.
154 CASTORIADIS, Cornelius, « Institution de la société et religion », in *Les carrefours du labyrinthe 2. Domaines de l'homme*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 476.
155 C'est ce qu'indique également son retour sur son « crocisme » de jeunesse : « nous participions totalement ou en partie au mouvement de réforme morale et intellectuelle lancé en Italie par Benedetto Croce, et dont le premier point était que l'homme peut et doit vivre sans religion, et j'entends sans religion révélée, positive, mythologique, ou ce qu'on voudra. Ce point me paraît aujourd'hui encore la plus grande contribution que les intellectuels

> L'époque de la modernité consiste précisément en la lente et graduelle conquête du subjectivisme, la lente et graduelle identification de l'être et de la pensée, de la vérité et de l'homme : c'est le rôle célébré durant des siècles du *regnum ominis*, l'instauration d'un véritable humanisme.[156]

Mais contrairement à ce que présuppose la lecture de Del Noce que nous avons exposée en introduction, si la pensée de l'immanence est bien l'un des éléments décisifs de la modernité, elle n'est pas le seul – ce que nous tâchons précisément de montrer dans ce chapitre – et n'en constitue donc pas l'essence simple. Par ailleurs, il semble que l'on trouve chez Gramsci une critique de l'assimilation (que fera plus tard Del Noce) entre modernité et du nihilisme : nous pensons en effet pouvoir étendre au nihilisme la caractérisation du pessimisme radical de Leopardi « crise de transition vers l'homme moderne, l'abandon critique des vieilles conceptions transcendantales »[157], c'est-à-dire comme moment négatif de la modernité plutôt que comme conséquence de sa pleine affirmation. Enfin, les néo-hégéliens ne proposent d'ailleurs qu'une formulation inadéquate et spéculative de la pensée immanentiste moderne, dont le « couronnement »[158] doit plutôt être cherché dans la philosophie de la *praxis* (l'« "historicisme" absolu, la mondanisation et la terrestrité absolue de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire »[159]), qui pense d'une manière réaliste l'unité de la théorie et de la pratique[160].

Cas concret de cette unité, la science expérimentale représente l'un des éléments décisifs de la pensée moderne. Et l'on peut considérer, même si Gramsci ne l'affirme pas explicitement, que la révolution scientifique[161] qui lui a donné naissance constitue l'une des dimensions de la « révolution culturelle » de la Renaissance. Quoi qu'il en soit, la réflexion sur la science est pour lui l'occasion de mettre explicitement en évidence toute la portée historique de l'une des discontinuités associées au passage à la modernité :

> (…) *l'affermissement de la méthode expérimentale divise l'histoire en deux mondes, deux époques,* et inaugure le processus de dissolution de la théologie et de la métaphysique, inaugurant du même coup le processus de développement de la pensée moderne, dont le couronnement est dans la philosophie de la *praxis*. L'expérience scientifique est la première cellule de la nouvelle méthode de production, de la nouvelle forme d'union active entre l'homme et la nature. Le savant expérimentateur est aussi un ouvrier, non un pur penseur, et sa pensée est continuellement contrôlée par la pratique et vice

---

italiens modernes aient donnée à la culture mondiale, il me paraît constituer une conquête de la civilisation qui ne doit pas être perdue » (Lettre à Tania du 17 août 1931, in LP, p. 323). De même : « Religion de la liberté signifie simplement foi en la civilisation moderne qui n'a besoin de transcendances ni de révélations, car elle contient en soi sa propre rationalité et sa propre origine » (Lettre à Tania du 6 juin 1932, in LP, p. 431).

156 GENTILE, Giovanni, « Il concetto della storia della filosofia » [1908], in *La riforma della dialettica hegeliana*, Florence, Sansoni, 1975, p. 114.

157 « On trouve chez Leopardi, sous une forme extrêmement dramatique, la crise de transition vers l'homme moderne, l'abandon critique des vieilles conceptions transcendantales avant que l'on ait encore trouvé un *ubi consistam* moral et intellectuel nouveau, qui donne les mêmes certitudes que ce que l'on a abandonné » (Lettre à Giulia Schucht (son épouse) du 5 septembre 1932, in LP, p. 453).

158 C11, §34, p. 247 [juillet-août 1932]. Et C16, §9, p. 211 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §3, p. 424 [mai 1930].

159 C11, §27, p. 235 [juillet-août 1932].

160 Voir chapitre 2) I) 2).

161 Précisons que ce terme n'est pas présent dans les *Cahiers de prison*.

versa. Tant et si bien que se forme l'unité parfaite de la théorie et de la pratique.[162]

La validité des théories peut être vérifiée pratiquement par tout membre de la communauté scientifique et, en droit, par tout être humain. En tant que telle, « la science expérimentale a été jusqu'ici le terrain sur lequel une (…) unité culturelle [du genre humain] a obtenu son extension maximale »[163], ce qui signifie que cette sphère circonscrite de l'activité humaine a été le lieu d'une « disparition des contradictions internes qui divisent la société humaine »[164]. *Réalisation partielle* de l'universalité concrète, la modernité scientifique est aussi une *préfiguration* de la réconciliation de l'humanité dans le communisme, et l'*exigence* de la faire advenir[165]. L'histoire est brisée en deux parce qu'un nouvel horizon s'est ouvert ; mais à ce stade la modernité est à peine plus qu'une promesse. En effet, l'unité de la théorie et de la pratique, acquise pour les sciences de la nature (même si elles restent longtemps menacées, surtout en Italie, par l'obscurantisme catholique, notamment avec la Contre-Réforme[166]) ne peut s'étendre adéquatement à la réalité sociale que si les pratiques qui constituent cette dernière cessent d'être déchirées par des rapports conflictuels. C'est une autre manière de comprendre pourquoi la philosophie de la *praxis*, théorie des contradictions qui œuvre à leur abolition, est le « couronnement » de la modernité[167].

Un autre phénomène signale un changement de conception du monde : la croyance dans le progrès.

> La naissance et le développement de l'idée de progrès correspondent à la conscience diffuse que l'on a atteint un certain rapport entre la société et la nature (et on inclut dans le concept de nature celui de hasard et d'« irrationalité »), tel que les hommes dans leur ensemble sont plus sûrs de leur avenir, peuvent concevoir « rationnellement » des plans d'ensemble de leur vie.[168]

Le progrès est une idéologie, mais une idéologie organique, qui pénètre au plus profond des subjectivités et redéfinit leur être au monde. Le rapport des êtres humains à l'histoire a changé, un nouveau « régime d'historicité futuriste » (pour reprendre à nouveau la conceptualité de François Hartog[169]) commence à prendre l'ascendant. Un autre passage des *Cahiers* est d'ailleurs explicite sur ce point. La « Querelle des anciens et des modernes » eut ainsi

> une grande importance culturelle et une signification progressiste ; elle fut l'expression d'une conscience largement répandue de l'existence d'un développement historique et du fait que l'on

162 C11, §34, p. 246 [juillet-août 1932], texte A en Q4, §47, p. 473 [octobre-novembre 1930]. Nous soulignons et modifions la traduction.

163 C11, §17, p. 214 [juillet-août 1932], texte en C8, §177, p. 359 [novembre-décembre 1931].

164 *Idem*.

165 « L'effet le plus remarquable du développement des sciences est d'avoir produit à la fois *l'unification* d'une partie significative du genre humain (la communauté scientifique internationale, qui en constitue la partie la plus avancée), et *la méthode* qui peut en favoriser l'unification intégrale » (VACCA, Giuseppe, *Modernità alternative*, *op. cit.*, p. 171).

166 Voir C6, §152, p. 125 [mars-août 1931] et C17, §15, p. 267 [septembre – 18 novembre 1933]. Voir II) 6) de ce chapitre.

167 Voir chapitre 2) II) 3).

168 C10 II §48, pp. 133-4 [décembre 1932].

169 HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Le Seuil, 2003. Voir la note 92 de l'Introduction.

était entré désormais de plain-pied dans une nouvelle phase historique mondiale, qui renouvelait entièrement tous les modes d'existence ; cette conscience possédait un dard venimeux dirigé contre la religion catholique, laquelle est contrainte de soutenir que nous reculons dans l'histoire, plus que nous devons trouver les homes parfaits, puisqu'ils sont alors plus proches des communications de l'homme avec Dieu, etc.[170]

On comprend donc que Gramsci affirme que la naissance de l'idée de progrès « représente un événement culturel fondamental, qui fait époque »[171]. Mais il ne s'en tient évidemment pas là : cela laisserait penser que, conformément à un schéma idéaliste, on devrait rendre compte du changement de l'être historique uniquement par celui de la conscience des hommes. Ces bouleversements culturels doivent être rapportés à différentes « prémisses » matérielles, sociales et économiques que nous avons déjà évoquées : la dimension pratique de l'activité scientifique (la méthode expérimentale notamment) ; l'émergence de la bourgeoisie urbaine et d'un proto-capitalisme après l'An mille, et l'affirmation corrélative d'un type de société plus « fluide », échappant au carcan des « castes » traditionnelles ; la croissance quantitative des forces productives, c'est-à-dire de la maîtrise humaine de la nature qui, en lien avec les autres facteurs évoqués, finit par se convertir en une manière qualitativement nouvelle de se rapporter à cette dernière. En retour, les découvertes scientifiques « réagissent sur la structure »[172], et l'idéologie (organique) du progrès contribue à la construction des États modernes[173]. Tous ces phénomènes, qui entretiennent entre eux des relations d'affinité, s'intègrent et se lient dialectiquement dans le bloc historique moderne, dont la nouvelle conception du monde (immanentisme) et de l'histoire (futurisme) est un élément à la fois constitutif et partiel.

***

Malgré ses apports, auxquels Gramsci est toujours plus attentif, la Renaissance reste en défaut sur un point fondamental : elle n'est pas (nationale-)populaire. Dans cette mesure, on peut considérer, pour reprendre le couple conceptuel de De Sanctis[174], qu'elle se rapporte à la Réforme comme la science se rapporte à la vie. Malgré son aspect rudimentaire, voire grossier, d'un point de vue culturel, qui explique pourquoi une longue tradition intellectualiste – symbolisée par

170 C16, §60, p. 199 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934], texte A en Q4, §60, p. 505 [novembre 1930].

171 C10 II §48, pp. 133-4 [décembre 1932]. Nous modifions la traduction, qui rendait « *tale da fare epoca* » par « marquant une date ». Voir chapitre 3) II) 1).

172 La réaction de la science « sur la structure a un caractère particulier, de plus grande extension et de plus grande continuité de développement [que celle des autres superstructures et idéologies], spécialement depuis le XVIIIe siècle, c'est-à-dire depuis l'époque où la science reçut une place à part dans l'échelle générale des valeurs » (C11, §38, p. 254 [juillet-août 1932], texte A en Q4, §7, p. 430 [mai 1930]).

173 « Il ne fait aucun doute que le progrès a été une idéologie démocratique et aussi que, politiquement, il a servi à former les États constitutionnels modernes » (C10 II §48, pp. 133-4 [décembre 1932]).

174 « De Sanctis a fortement senti l'opposition "Réforme-Renaissance", c'est-à-dire précisément entre Vie et Science qui était dans la tradition italienne comme une faiblesse de la structure nationale-étatique » (C23, §8, p. 230 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en C9, §42, p. 432 [juin 1932]). Gramsci fait référence à son discours inaugural prononcé à l'université de Naples le 16 novembre 1872 sous le titre « La Scienza et la Vita », in De Sanctis, Francesco, *Saggi critici*, Bari, Laterza, 1965, tome 3, pp. 161-186.

Érasme dans les *Cahiers*[175] – l'a considérée avec dédain, la Réforme doit en effet être comprise par son lien organique avec les masses. C'est en cela que « Luther et la Réforme ont été à l'origine de toute la philosophie et de toute la civilisation moderne »[176]. Tâchons de comprendre pourquoi.

4) La Réforme et ses effets

À certains égards, c'est dans le christianisme primitif que les premières traces de modernité peuvent être discernées :

> L'Église en tant que communauté de fidèles a conservé et a développé certains principes politico-moraux en opposition avec l'Église en tant qu'organisation cléricale, jusqu'à la Révolution française, dont les principes sont [ceux] de la communauté des fidèles contre le clergé, ordre féodal, allié au roi et aux nobles.[177]

Ces réflexions présentent, tout comme celles sur la Réforme, des similarités notables avec la pensée de Hegel, pour qui le principe *subjectif*, essentiel à la modernité, apparaît sur la scène de l'histoire avec le christianisme, puis est revivifié et approfondi à partir de Luther[178]. Pour Gramsci, l'élément déterminant n'est cependant pas la valeur que la nouvelle religion accorde à la *personne*, mais plutôt l'affirmation de la « souveraineté » des masses, la démocratie concrète qui innerve les premières communautés chrétiennes. Il s'agissait alors d'un phénomène qualitativement nouveau, radicalement distinct des deux logiques socio-politiques à l'œuvre dans l'antiquité (aristocratique-corporatif et démocratique-bureaucratique) – et en lutte contre la seconde[179].

La Réforme est une « prémisse de la modernité »[180] en ce qu'elle réactualise cette tradition « démocratique », tout en y associant un mouvement de nationalisation. Ainsi, les grands réformateurs s'opposent au cosmopolitisme incarné par le latin en écrivant en langue vernaculaire, et la traduction de la Bible par Luther, très largement diffusée grâce à l'imprimerie naissante, joua même un rôle décisif dans la formation de l'allemand standard à partir du haut-allemand. Gramsci affirme plus généralement que

> la réforme luthérienne et le calvinisme suscitèrent, là où ils se répandirent, un vaste mouvement populaire national (…). La phase de développement populaire a permis aux pays protestants de résister tenacement et victorieusement à la croisade des armées catholiques, et ainsi naquit la nation

175 En déclarant que « là où Luther apparaît, la culture meurt », Érasme a parfaitement formulé l'attitude de « l'homme de la Renaissance vis-à-vis de la Réforme protestante » (C10 II §41, p. 95 [août-décembre 1932], texte A en C7, §1, p. 170 [novembre 1930]).

176 Lettre à Tania du 1er décembre 1930, in LP, p. 269. Gramsci précise que « les historiens et Croce lui-même », « pape » de la tradition intellectualiste, le reconnaissent.

177 C1, §128, p. 117 [février-mars 1930].

178 Voir par exemple Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 2013, , §358, p. 556.

179 Il s'agissait certes d'une forme de lutte « passive » et donc insuffisante : « Un autre élément historique qu'il faut rappeler est le développement du christianisme dans l'Empire romain, comme le phénomène actuel du gandhisme en Inde et la théorie de la non-résistance au mal de Tolstoï qui se rapprochent beaucoup de la première phase du christianisme (avant l'édit de Milan). Le gandhisme et le tolstoïsme sont des théorisations naïves et teintées de religion de la "révolution passive" » (C15, §17, p. 129 [avril-mai 1935]). Voir également C6, §78, pp. 68-9 [mars 1931].

180 C5, §42, p. 418 [octobre-novembre 1930].

allemande, comme l'une des plus vigoureuses de l'Europe moderne.[181]

Remarquons que cette capacité des réformateurs à réveiller les énergies populaires, notamment dans le cadre d'une lutte contre un ennemi à la fois étranger et catholique, explique peut-être, même si cette hypothèse n'apparaît pas explicitement sous la plume de Gramsci, la trajectoire singulière des Pays-Bas, où l'on constate non pas une décadence mais au contraire « un passage organique de la Commune à un régime qui n'était plus féodal »[182].

Gramsci assume sur cette question l'héritage d'Engels, qui faisait de la Réforme la première des trois batailles décisives qui ont constitué les points culminants de « la longue lutte de la bourgeoisie contre le féodalisme »[183]. Pour comprendre les liens entre protestantisme et modernisation, il mobilise toutefois d'autres sources théoriques, notamment *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Il a lu cette œuvre en prison entre 1931 et 1932[184], mais il était déjà devenu familier de ses thèses principales grâce à Croce. Celles-ci étaient de surcroît « dans l'air du temps » : différents intellectuels rattachés au courant « néo-protestant », dont plusieurs (Alfredo Oriani, Guido Dorso, Piero Gobetti, Mario Missiroli, etc.) sont fréquemment cités dans les *Cahiers*, soutenaient plus ou moins directement ou métaphoriquement qu'une réforme religieuse était nécessaire pour que l'Italie échappe enfin à son arriération[185]. Gramsci reprend à son compte l'idée qu'avec la Réforme est advenue une transformation étonnante

> de la conception de la grâce, qui « logiquement » devait entraîner le plus grand fatalisme et la plus grande passivité, en une pratique réelle d'entreprise et d'initiative sur une échelle mondiale, qui en a été [au contraire] la conséquence dialectique et a formé l'idéologie du capitalisme naissant.[186]

Cependant le phénomène décrit par Weber ne vaut que pour le calvinisme, ce dont Gramsci est conscient[187]. Et il est clair qu'à ses yeux c'est le protestantisme dans son ensemble, et peut-être même davantage sa branche luthérienne si l'on s'appuie sur les exemples qu'il prend, qui joue un rôle décisif dans l'émergence de la modernité et celle, coextensive, du capitalisme. Bien qu'elle ne soit pas à négliger, l'impulsion psychologique à l'activité économique produite par la croyance en la prédestination et la recherche de la *certitudo salutis* ne semble donc pas constituer un élément aussi décisif que l'effet sociologique de la Réforme, à savoir la création d'une volonté collective nationale-populaire.

---

181 C16, §9, p. 210 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]. Le texte A ne parlait pas encore de « mouvement populaire national » mais seulement de « culture populaire » (Q4, §3, p. 423 [mai 1930]).

182 C5, §123, p. 478 [novembre-décembre 1930].

183 ENGELS, Friedrich, Introduction à la première édition anglaise [1892], *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Éditions sociales, 1977, éd. bilingue, p. 45.

184 Plus exactement, il lut la traduction italienne publiée dans les *Nuovi studi* en plusieurs livraisons entre mai 1931 et octobre 1932.

185 Voir FROSINI, Fabio, *La religione dell'uomo moderno*, *op. cit.*, pp. 251-2.

186 C7, §44, p. 208 [novembre 1931].

187 C11, §12, p. 189 [juin-juillet 1932], où il se réfère en toutes lettres à *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Voir aussi la citation de Croce donnée en C16, §9, pp. 209-10 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §3, p. 423 [mai 1930].

D'un point de vue théorique, la Réforme reste évidemment une doctrine religieuse, et est en cela moins immanentiste et moderne que l'humanisme renaissant. Mais d'un point de vue pratique, elle apparaît comme une conception du monde diffusée à une échelle de masse, qui promeut (dans une certaine mesure) la réappropriation de la foi, du dogme et de la liturgie par la communauté elle-même. Elle tend ainsi vers une immanence concrète de la théorie-idéologie à la pratique sociale : c'est ce que l'on pourrait appeler, d'une manière peut-être paradoxale, sa dimension « laïque »[188].

On peut alors comprendre le parallèle que Gramsci établit entre la Réforme et les Lumières (françaises) :

> La France fut déchirée par les guerres de religion, avec la victoire apparente du catholicisme, mais elle connut une grande réforme populaire au XVIIIe siècle avec les Lumières, le voltairianisme, l'Encyclopédie, réforme qui prépara et accompagna la Révolution de 1789 ; il s'est agi réellement d'une grande réforme intellectuelle et morale du peuple français, plus complète que la réforme luthérienne allemand, car elle embrassa également les grandes masses paysannes de la campagne et elle eut un fond laïque très prononcé, tentant de substituer à la religion une idéologie entièrement laïque représentée par le lien national et patriotique ; mais elle ne connut pas non plus une floraison immédiate de haute culture, si ce n'est pour la science politique sous la forme d'une science positive du droit.[189]

La Révolution française est en un sens une reprise de la Réforme par d'autres moyens, et son accomplissement[190]. Plus fondamentalement, elle constitue probablement le phénomène historique le plus décisif dans la genèse et le triomphe de la modernité. L'histoire de l'hégémonie bourgeoise au cours du « long XIXe siècle », sous ses formes jacobines et post-jacobines, l'atteste[191].

5) Genèse ou généalogies

Comme nous l'avons signalé plus haut, tous les acquis de la « civilisation moderne » sont, aux yeux de Gramsci, menacés par certaines réalités historiques contemporaines, comme le nazisme. Précaire, la modernité est également inachevée. C'est à la philosophie de la *praxis*

188 Gramsci affirme en ce sens que « l'universalisme médiéval (…) a eu plus d'influence en Italie qu'en Allemagne, où l'Empire et *la laïcité ont triomphé* bien plus tôt qu'en Italie, *pendant la Réforme* » (C6, §35, p. 34 [décembre 1930]. Nous soulignons).

189 C16, §9, p. 210 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]. Le texte A défendait en substance la même thèse, mais d'une manière moins développée et nuancée, notamment sur l'absence de haute culture liée aux Lumières (Q4, §3, p. 423 [mai 1930]).

190 Gramsci la qualifie ailleurs de « Réforme libérale-démocratique » (C20, §4, p. 134 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935]). Ajoutons que ce filon démocratique et populaire n'est pas le seul élément de continuité que Gramsci relève entre la Révolution française et la religion chrétienne. Les « immortels principes de 89 », les droits de l'homme, doivent en effet être compris dans le prolongement de la conception chrétienne de la personne humaine, par la médiation de la notion de « droits naturels ». À cet égard, la Révolution peut être qualifiée d'« hérésie », et l'on peut dire que, « d'un point de vue conceptuel » les « principes de la Révolution ne dépassent pas la religion » mais « appartiennent à la même sphère mentale » (C27, §2, pp. 366-7 [premiers mois de 1935]).

191 Parce que nous l'avons étudiée au chapitre précédent, nous n'y reviendrons pas ici.

d'honorer les promesses immanentistes et universalistes qui se sont fait jour sous l'horizon de la modernité. Elle représente en ce sens l'acmé et le point d'aboutissement théorique de la modernité. Il en va ainsi parce qu'elle « correspond à la connexion : Réforme protestante + Révolution française : c'est une philosophie qui est aussi une politique, et c'est une politique qui est aussi une philosophie » ; elle « présuppose la Renaissance et la Réforme, la philosophie allemande et la Révolution française, le calvinisme et l'économie classique anglaise, le libéralisme laïc et l'historicisme qui est à la base de toute la conception moderne de la vie »[192]. De même, par-delà l'élaboration philosophique, c'est la construction du communisme dans son ensemble qui présuppose une synthèse de ce type : « Il s'agit (…) de travailler à l'élaboration d'une élite, mais on ne peut détacher ce travail du travail d'éducation des masses, ces deux activités au contraire ne faisant qu'une, et c'est justement cela qui complique le problème (…). Il s'agit donc d'avoir en même temps une Réforme et une Renaissance »[193]. Bref, le marxisme, dans ses versants théorique comme pratique, a pour tâche de récapituler et d'accomplir les différents moments (aux sens logique et historique)[194] de la genèse de la modernité.

Afin de préciser la nature de ces moments et de leur contribution à ce processus, il faut s'arrêter sur le sens du terme de « genèse », qui peut être équivoque. Ainsi Louis Althusser, notamment, rejette-t-il le « mythe de la genèse », qui présente par exemple le mode de production féodal comme « le "père" du mode de production capitaliste au sens où le second serait, aurait été contenu "*en germes*" dans le premier »[195]. Plus généralement, ce mythe reconduit une compréhension des processus historiques comme développement d'une essence donnée dès l'origine, ou comme déploiement temporel d'un contenu conceptuel, ce en quoi il relève d'une problématique historiciste[196]. Pour Althusser – idée qui sera radicalisée avec le « matérialisme aléatoire » qu'il élabore dans la dernière partie de sa vie intellectuelle mais est déjà présente dans la phase structuraliste-théoriciste de sa pensée[197] – il faut au contraire rendre compte de la nouveauté historique (de l'apparition d'un mode de production par exemple) par la « rencontre », la « conjonction » ou la « combinaison » (*Verbindung*) de différents éléments qui ont chacun leur histoire et leur « généalogie » propre, et ne sont donc pas « *contemporains* en une seule et même situation », mais finissent par « prendre » en une « structure nouvelle »[198] (au sens où la

192 C16, §9, p. 211 [juin-juillet 1932 – seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §3, p. 424 [mai 1930].
193 C7, §43, p. 207 [novembre 1931].
194 Nous les avons retracés soit dans ce chapitre soit dans les précédents (dans le cas de l'économie anglaise, de la philosophie allemande et de la Révolution française).
195 Althusser, Louis, « Sur la genèse » [1966], in Althusser, Louis, *Écrits sur l'histoire*, *op. cit.*, p. 83.
196 Voir chapitre 4) I) 1).
197 Pour une démonstration de ce point, voir Montag, Warren, *Althusser and His Contemporaries : Philosophy's Perpetual War*, Durham, Duke University Press, 2013.
198 Althusser, Louis, « Sur la genèse » [1966], *art. cit.*, pp. 81-2.

mayonnaise prend ![199]). Par exemple, le mode de production capitaliste naîtrait de la rencontre contingente entre au moins trois éléments issus de « lignées » indépendantes : le capital-argent (« l'homme aux écus »), le travailleur « libre » et les moyens de production (liés à certaines inventions techniques).

La conception gramscienne de la genèse de la modernité que nous avons reconstruite à partir des notes éparses des *Cahiers de prison* qui y sont consacrées ne nous semble pas sujette à la critique althussérienne. Les différents « germes » de modernité dont Gramsci restitue la *généalogie* ne se réduisent pas au développement historique d'une origine donnée (en l'An mille), ni à un ensemble d'instanciations concrètes d'un principe de la modernité se manifestant avec toujours plus d'insistance jusqu'à son épiphanie post-révolutionnaire. La modernité se définit par l'intrication de différents éléments (économie marchande et capitaliste, rationalisation et scientifisation, nationalisation, entrée des masses populaires dans la vie politique, sécularisation, immanentisme, etc.) qu'il n'est pas possible de rabattre les uns sur les autres, que ce soit en les déduisant tous à partir de l'un d'eux (qu'il s'agisse des rapports de production capitalistes, d'un certain degré dans la prise de conscience de l'Esprit par lui-même, etc.) ou en les subsumant sous un même esprit du temps. Cela ne signifie pas pour autant que la modernité soit pensable comme la simple agrégation ou juxtaposition de ces traits caractéristiques, ni même comme leur « combinaison » absolument contingente. Tous ces éléments se font écho les uns aux autres par leurs déterminations propres, et entrent en consonance mutuelles. L'indéniable cohérence du bloc historique dont ils sont constitutifs l'atteste.

Ajoutons enfin que si les phénomènes historiques que nous avons examinés se révèlent rétrospectivement être des éléments essentiels de la modernité, l'émergence et la consolidation de chacun n'étaient ni prédéterminées ni assurées, et toutes ont été portées par des *praxis* (individuelles et de groupes sociaux) multiples, à bien des égards divergentes. Gramsci leur restitue donc leur *historicité*, à rebours notamment du geste spéculatif de Croce qui considérait au fond la Réforme et de la Renaissance, dans sa *Storia dell'età barocca*, comme deux moments de l'Esprit, en un sens avant tout logique[200]. La prise en compte des *praxis* promouvant des conceptions du monde et de la société que l'on peut qualifier d'« anti-modernes »[201] met d'autant mieux en lumière cette historicité.

199 Voir par exemple Althusser, Louis, « Trois notes sur la théorie des discours » [1966], in Althusser, Louis, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/Imec, 1993, p. 143.

200 Voir chapitre 1) I) 7).

201 L'« esprit "moderne" » était « essentiellement contraire à la Contre-Réforme » (C25, §7, p. 316 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935]).

6) Contre-réforme, catholicisme et anti-modernité

Les différentes « poussées » vers la modernité que nous avons discernées ont chacune contribué à mettre en crise le « bloc catholique-féodal »[202]. L'Église eut notamment à mener une lutte sans merci contre sa critique démocratique, afin de maintenir à la fois la croyance dogmatique en la transcendance et l'autorité de l'appareil clérical, tout en actant sa perte de contact avec les masses populaires :

> avec la Contre-Réforme, la papauté avait modifié de façon essentielle la structure de son pouvoir : elle s'était aliéné les masses populaires, elle était devenue l'instigatrice de guerres meurtrières, elle s'était confondue irrémédiablement avec les classes dominantes.[203]

La création de l'ordre des Jésuites est à la fois une pièce maîtresse de la Contre-Réforme et le symbole du tournant pris par la politique ecclésiastique[204] : « ordre religieux, d'origine réactionnaire et autoritaire, de caractère répressif et "diplomatique" », sa naissance « a marqué le raidissement de l'organisme catholique »[205]. Depuis lors, « le catholicisme est devenu "jésuitisme" » et les nouveaux ordres religieux n'ont plus qu'une « signification "disciplinaire" sur la masse des fidèles, ils sont des ramifications et des tentacules de la Compagnie de Jésus, (…) instruments de "résistance" pour conserver les positions politiques acquises et non pas forces rénovatrices de développement »[206]. Lecteur assidu de l'organe des Jésuites, *La Civiltà Cattolica*, Gramsci revient à de nombreuses reprises dans les *Cahiers* sur leur histoire ainsi que sur leur situation présente. Il est fasciné par leur intelligence tactique et leur formalisme subtil, qui leur ont permis de conserver leur puissance, de garantir un équilibre fragile entre les différentes forces déchirant le catholicisme (avant tout entre les intégristes et les modernistes), et au fond de contribuer à la survie de l'Église elle-même[207], malgré son caractère anachronique[208].

Plus généralement, le catholicisme tel qu'il se reconfigure à la suite de la Contre-Réforme constitue pour Gramsci un paradigme de l'anti-modernité. Après avoir examiné les « contradictions du XVIe siècle », il conclut que

> la Contre-Réforme ne pouvait pas être et elle ne fut pas un dépassement de cette crise qu'elle étouffa de façon autoritaire et mécanique. On n'était plus chrétien, on ne pouvait pas être non chrétien : on tremblait devant la mort et on tremblait aussi devant la vieillesse. On se posa des problèmes trop importants et on s'avilit : on était par ailleurs séparé du peuple.[209]

En particulier du fait de sa formation néo-idéaliste, Gramsci a partagé très tôt une telle

202 Voir Portelli, Hugues, *Gramsci et la question religieuse*, *op. cit.*, chapitre 3, pp. 91-121.
203 C19, §2, p. 19 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en C9, §99, pp. 469-70 [mai-juin 1932]. La même idée est exposée en C25, §7, p. 316 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935].
204 Gramsci écrit ainsi que « les Jésuites sont (…) les champions et les représentants » de « la Contre-Réforme » (C5, §66, pp. 442-3 [octobre-novembre 1930]).
205 C11, §12, p. 184 [juin-juillet 1932], texte A en C8, §220, p. 389 [mars 1932].
206 *Idem*.
207 Précisons que Pie XI, pape de 1922 à 1939, sans être issu de leurs rangs, était réputé très proche des Jésuites.
208 Voir chapitre 3) I) 4).
209 C5, §91, p. 464 [octobre-novembre 1930].

conception du catholicisme. En 1916 déjà, il pouvait opposer frontalement le « Syllabus[210] », symbole de l'autoritarisme catholique, et Hegel, vu comme le champion de la civilisation moderne. Il écrivait ainsi qu'« alors que tout se rénove et renaît, la Papauté tranche un par un les liens au réel qui pourraient encore en faire une force active dans l'histoire », à l'inverse de l'immanentisme idéaliste allemand qui abolit les dualismes en identifiant « le divin et l'humain, l'idée et l'acte, l'esprit et l'histoire ». Et il soutenait que « dans la lutte entre le Syllabus et Hegel, c'est Hegel qui a vaincu, parce que Hegel, c'est la vie de la pensée qui ne connaît pas de limites et qui se pose elle-même comme quelque chose de transitoire, de dépassable, quelque chose qui se renouvelle sans cesse comme l'histoire et suivant l'histoire, et que le Syllabus, c'est la barrière, c'est la mort de la vie intérieure, c'est un problème de culture, non pas un fait historique »[211]. Cette opposition est reprise explicitement dans les *Cahiers de prison*, le libéralisme politique et culturel prenant toutefois la place de l'immanentisme hégélien : « dans un langage crocien on peut dire que la religion de la liberté s'oppose à la religion du *Syllabus* qui nie complètement la civilisation moderne »[212].

Dans les écrits de jeunesse comme dans les écrits carcéraux, l'absence de vitalité sociale et historique du catholicisme est considérée comme flagrante, et cela depuis plusieurs centaines d'années. Le paradoxe est évidemment qu'il continue malgré tout d'exister, et que Gramsci est même le témoin d'un accroissement de son influence politique, avec le parti de masse qu'était la Démocratie chrétienne de Don Sturzo après la Première Guerre mondiale, ou encore avec les accords du Latran en 1929 suite auxquels le fascisme accepte l'autonomie de l'Église et lui réserve même un rôle important dans le domaine éducatif. Il s'agit donc à ses yeux d'un phénomène curieux et difficilement explicable – raison pour laquelle il s'y attarde – mais qui démontre que l'époque moderne est loin de n'être constituée que d'éléments modernes : argument de poids contre les théories homogénéisantes et téléologiques de la modernité qui chercheraient à la réduire à une abstraction spéculative, par exemple à la rationalisation ou à la sécularisation.

Il convient d'ajouter sur ce point que la Contre-Réforme entretient des rapports troubles avec certains des phénomènes intervenant dans la genèse de la modernité. Elle prend certes pour cible, par-delà le protestantisme, les aspects progressistes de la Renaissance et de l'humanisme. Et elle « étouffe le développement intellectuel »[213], ce qui a pu constituer une impulsion pour un certain nombre de résistances individuelles :

> l'Humanisme précisément, c'est-à-dire un certain individualisme, fut le terrain propice à la

210 Recueil de 1864 énumérant les « erreurs » condamnées par l'Église et par le pape Pie IX, dont un certain nombre touchaient au « libéralisme moderne ».

211 « Le "Syllabus" et Hegel », in EP I, pp. 73-4.

212 C10 I §13, p. 44 [seconde moitié de mai 1932]. Il ajoute immédiatement que « la philosophie de la *praxis* est une "hérésie" de la religion de la liberté car elle est née sur le même terrain que la civilisation moderne ».

213 C5, §85, p. 454 [octobre-novembre 1930].

> naissance des Utopies et des constructions politico-philosophiques : l'Église, avec la Contre-Réforme, se détacha définitivement des masses des « humbles » pour servir les « puissants » ; des intellectuels tentèrent individuellement de trouver, par les Utopies, la solution d'une série de problèmes vitaux des humbles, c'est-à-dire qu'ils cherchèrent un lien entre les intellectuels et le peuple.[214]

Pourtant, la Contre-Réforme est aussi l'aboutissement du processus de décadence du mouvement communal, dont la seconde Renaissance s'est avérée être, malgré toute son ambivalence, une étape intermédiaire. Et Gramsci considère que le cosmopolitisme, l'aristocratisme et le formalisme de l'humanisme ont préparé la réaction ecclésiastique. Dans ce contexte, la référence à l'Antiquité et à la romanité « n'est qu'un simple élément utilisé à des fins politiques et ne peut créer une culture pour soi » :

> [Cela] porte la Renaissance à déboucher nécessairement sur la Contre-Réforme, c'est-à-dire sur la défaite de la bourgeoisie née avec les Communes, et sur le triomphe de la romanité, mais vue comme pouvoir du Pape sur les consciences ou comme tentative de retour au Saint Empire romain : une farce après la tragédie.[215]

Bref, nous pouvons dire que la Contre-Réforme constitue un phénomène très largement réactionnaire, bien plus proche d'une restauration « pure » que ne le furent les révolutions passives du XIXe siècle. Certes, elle est intriquée avec les phénomènes progressistes qui la précèdent, qu'elle combat ou auxquels elle s'efforce de résister, et « comme toutes les restaurations, elle ne fut pas un bloc homogène, mais une combinaison de substance, sinon de forme, entre l'ancien et le nouveau »[216] ; elle est en ce sens l'une des « petites étapes » qui, sur près de « neufs siècles », ont permis à l'Église d'évoluer pour s'adapter en partie à la modernité naissante[217]. Mais cela ne remet pas en cause la claire prédominance de l'« ancien » sur le « nouveau ». C'est en tant que telle qu'elle eut une influence profonde et durable sur l'histoire européenne, et *a fortiori* italienne. Gramsci va même jusqu'à soutenir que ses effets anti-modernes ne seront contrecarrés, pour l'essentiel, qu'avec la Révolution française (« l'événement qui mit fin à la Contre-Réforme et répandit l'hérésie libérale, bien plus efficace contre l'Église que l'hérésie protestante »[218]) et l'avènement du nouveau bloc historique, en Europe[219].

Malgré le poids historique qu'il lui reconnaît, Gramsci lui-même n'emploie pas,

214 C25, §7, p. 316 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935].

215 C5, §123, p. 482 [novembre-décembre 1930], traduction légèrement modifiée. Quelques pages plus loin il parle de la « facilité » du « passage de la Renaissance à la Contre-Réforme » (*ibia*., p. 484)

216 C25, §7, p. 316 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q3, §71, p. 348 [août 1930].

217 C2, §90, p. 228 [août-septembre 1930].

218 C25, §7, p. 316 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935].

219 Cela ne semble pas être le cas en Amérique latine : « Nous trouvons (…) à la base du développement de ces pays les cadres de la civilisation espagnole et portugaise des XVIe et XVIIe siècles, que caractérisent la Contre-Réforme et le militarisme parasitaire. Les cristallisations qui, dans ces pays aujourd'hui encore, opposent une résistance, sont le clergé et la caste militaire, deux catégories d'intellectuels traditionnels fossilisées dans la forme que leur a donnée la mère patrie européenne » (C12, §1, p. 324 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 482 [novembre 1930]). Sur l'analyse gramscienne des sociétés et blocs historiques latino-américains, voir notamment Bianchi, Alvaro, « Gramsci interprète du Brésil », *Actuel Marx*, n° 57, 2015/1, pp. 96-111, et Kanoussi D., Schirru G. et Vacca G. (dir.), *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in America Latina*, Bologne, Il Mulino, 2011.

contrairement à ce qu'il fait dans de nombreux autres cas, la notion de Contre-Réforme en un sens plus large que ne le font les historiens. On peut cependant envisager d'en faire un concept utilisable pour analyser d'autres situations et époques historiques, en mettant en œuvre des procédés analogiques du type de ceux examinés au chapitre 4, et en lui faisant par conséquent subir une « dilatation sémantique »[220] similaire, par exemple, à celle qu'a connue l'expression de « révolution passive »[221]. Nous nous permettrons donc de conclure cette discussion sur la Contre-Réforme par une brève digression sur son intérêt pour penser un phénomène contemporain comme le néolibéralisme.

Carlos Nelson Coutinho propose ainsi une lecture de ce dernier à la lumière de la notion de Contre-Réforme, et non de celle de révolution passive – réservée au contraire à l'époque de l'État providence, du compromis social-démocrate et des politiques économiques keynésiennes[222]. Par-delà l'analogie historique, le terme de « contre-réforme » lui paraît particulièrement adapté pour désigner le néolibéralisme, en ce que ce dernier est précisément une réaction au *réformisme* de la période antérieure. Ce terme montre par ailleurs que malgré la prédominance en lui d'éléments réactionnaires, il convient de le distinguer d'une véritable contre-révolution. Nous voudrions pousser le parallèle un pas plus loin que ne le fait Coutinho. Nous avons vu que la Contre-Réforme historique, notamment en ses aspects élitistes, cosmopolites et – pourrait-on dire – bureaucratiques, a été, à bien des égards, préparée par les limites et les contradictions de la Renaissance et de l'humanisme, contre lesquels elle réagissait pourtant, et qu'elle a réprimés. De même, en nous appuyant sur les analyses d'auteurs au demeurant fortement influencés par Gramsci comme Poulanzas ou Jessop, nous pourrions faire l'hypothèse que le technocratisme de l'« État-Providence national et keynésien » a préparé celui des « régimes de *workfare* post-nationaux et schumpétériens »[223], et que l'« étatisme autoritaire »[224] qui avait commencé à s'affirmer au début des années 1970 – notamment, dans plusieurs pays dont la France ou l'Italie, après le pic de contestation étudiante et ouvrière de 1968 – a pu constituer l'une des conditions de la mise en œuvre brutale des différentes politiques de dérégulation, de privatisation, etc.

Cela étant, l'interprétation alternative et plus fréquemment partagée chez les spécialistes

220 Pour cette expression, voir Frosini, Fabio, « De la mobilisation au contrôle : les formes de l'hégémonie dans les « Cahiers de prison » de Gramsci », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, n° 128-2, 2016, mis en ligne le 07 novembre 2016, consulté le 23 décembre 2017. http://journals.openedition.org/mefrim/2918.

221 Voir chapitre 6) II) 1).

222 Coutinho, Carlos N., *Gramsci's Political Thought*, *op. cit.*, pp. 156-162.

223 Nous traduisons ainsi les formules synthétiques, forgées par Bob Jessop, de « Keynesian National Welfare State » et « Schumpeterian Workfare Postnational Regime ». Voir par exemple Jessop, Bob, « From the Welfare State to the Competition State », in Bauer P. et Voelzkow H. (dir.), *Die Europäische Union – Marionette oder Regisseur?*, Wiesbaden, Springer, 2004, pp. 335-359.

224 Poulantzas, Nicos, *L'État, le pouvoir, le socialisme* [1978], Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013, pp. 285-345.

de l'œuvre de Gramsci[225], pour laquelle le néolibéralisme doit être pensé comme une révolution passive, peut également s'appuyer sur des arguments puissants. André Tosel met ainsi l'accent sur les mécanismes de « passivisation »[226] des subalternes sous le néolibéralisme. Par ailleurs, il est vraisemblable que le triomphe de ce dernier s'explique en partie par le caractère insuffisamment « populaire » du précédent type de bloc historique, et par les contradictions qui le traversaient (et que l'idéologie et certaines des politiques néolibérales se présentaient comme capables de résoudre) : marginalisation sociale et politique d'un certain nombre de groupes subalternes ; satisfaction largement insuffisante des demandes émancipatrices émanant des masses populaires ; décalage entre l'échelle nationale des politiques économiques et l'intensification des échanges internationaux ; etc. En ce sens, le néolibéralisme vient canaliser et coopter un certain nombre de revendications subalternes, ce qui semble être le propre d'une révolution passive, même s'il serait beaucoup plus contestable d'affirmer que le néolibéralisme « ferait époque » dans le sens des révolutions passives du XIXe siècle[227].

CONCLUSION

Il nous semble que la conception de la modernité élaborée par Gramsci peut être mieux cernée si l'on esquisse une comparaison avec celle qu'en proposera Habermas[228]. Pour ce dernier,

> le projet de la modernité, tel que l'ont formulé au XVIIIe siècle les philosophes des Lumières, consiste (…) à développer sans faillir selon leurs lois propres les sciences objectivantes, les fondements universalistes de la morale et du Droit et enfin l'art autonome, mais également à libérer conjointement les potentiels cognitifs ainsi constitués de leurs formes nobles et ésotériques afin de les rendre utilisables par la pratique pour une transformation rationnelle des conditions d'existence.[229]

La modernité implique donc une *différenciation* des sphères culturelles (science, morale et droit, art). Nous avons vu, notamment à propos du processus de laïcisation et du rapport entre sociétés civile et politique, qu'on ne retrouvait pas chez Gramsci l'intuition d'ascendance wébérienne de la différenciation entre sphères sociales. En ce qui concerne le domaine culturel, les réflexions des *Cahiers de prison* semblent plutôt défendre une thèse contraire, dans la mesure où c'est une synthèse créatrice entre les différents domaines d'activité théorique – la philosophie de la *praxis* – qui pourrait constituer le couronnement de la modernité. En revanche, la seconde caractéristique

225 Voir notamment Morton, Adam D., *Unravelling Gramsci : Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy,* Londres, Pluto Press, 2007 ; Prestipino, Giuseppe, *Gramsci vivo e il nostro tempo*, Milan, Edizioni Punto Rosso, 2008.

226 Tosel, André, « Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci face aux promesses et ambiguïtés de la démocratie », *art. cit.*, p. 77.

227 C'est ainsi aux révolutions passives régressives du XXe siècle, comme le fascisme, qu'Alberto Burgio compare la révolution conservatrice de Reagan. Voir *Per Gramsci. Crisi e potenza del moderno*, Rome, Derive Approdi, 2007, p. 11.

228 Habermas, Jürgen, « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, n° 413, octobre 1981, pp. 950-967.

229 *Ibid.*, p. 958.

énoncée par Habermas peut être traduite en termes gramsciens : l'idée d'une « appropriation de la culture des experts dans la perspective du monde vécu »[230] fait écho, *mutatis mutandis*, à celle d'unification dialectique entre la Réforme et de la Renaissance, c'est-à-dire entre la Science et la Vie pour reprendre les termes de De Sanctis. Complexe, contingente et fragile, la modernité n'en reste pas moins d'après Gramsci un « projet » à sauver et à achever (cet achèvement n'étant pas un simple horizon régulateur comme cela semble être le cas chez Habermas), et cela à l'heure où elle est la plus menacée : tel est l'un des défis de la situation contemporaine que nous étudierons au chapitre suivant. Nous pourrons par ailleurs nous demander dans quelle mesure celle-ci peut être thématisée, dans les termes de Habermas, comme un développement unilatéral et étouffant de la rationalité instrumentale, aux dépens d'autres types de rationalité, c'est-à-dire comme une « modernisation sociale » ou « capitaliste »[231], qui renvoie à des phénomènes comme le développement quantitatif de la production ou l'organisation de l'appareil d'État selon des critères intrinsèques, c'est-à-dire en un mot à l'extension du domaine de la rationalité (en finalité) économique et administrative (plutôt que comme une « modernité culturelle » dans le sens que nous venons de décrire)[232].

Habermas affirme à juste titre que Gramsci endosse, avec les autres « philosophes de la *praxis* »[233] (dont Habermas lui-même), l'attitude des hégéliens de gauche à l'égard de la modernité. Ces derniers partageaient « l'idée d'une critique de la modernité s'alimentant à l'esprit de la modernité »[234], et entendaient « mobiliser, contre la rationalisation unilatérale du monde bourgeois, contre la mutilation que subit la raison, le potentiel que, au fil de l'histoire, elle a accumulé dans l'attente de la délivrance »[235]. Chez Gramsci, cette perspective reste cependant liée aux forces politiques se revendiquant de la Révolution d'octobre 1917 et, comme nous le soutiendrons, au régime soviétique lui-même, malgré toutes les critiques et les craintes que Gramsci a pu avoir à son égard.

---

230 *Ibid.*, p. 965.

231 « Le concept de modernisation désigne un ensemble de processus cumulatifs qui se renforcent les uns les autres ; il désigne la capitalisation et la mobilisation des ressources, le développement des forces productives et l'augmentation de la productivité du travail ; il désigne également la mise en place de pouvoirs politiques centralisés et la formation d'identités nationales ; il désigne encore la propagation des droits à la participation politique, des formes de vie urbaine et de l'instruction publique ; il désigne enfin la laïcisation des valeurs et des normes, etc. » (HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 2-3).

232 Nous reviendrons sur ce point notamment en conclusion du chapitre suivant.

233 « Dans ce que j'appelle la "philosophie de la *praxis*", j'intègre non seulement les différentes formes de marxisme occidental, héritières de Gramsci ou de Lukács (qu'il s'agisse de la Théorie critique et de l'École de Budapest ; de l'existentialisme de Sartre, de Merleau-Ponty et de Castoriadis ; ou de la phénoménologie d'E. Paci et des philosophes yougoslaves de la *praxis*), mais aussi les variantes radical-démocrates du pragmatisme américain (G.H. Mead et Dewey) et de la philosophie analytique (Ch. Taylor) » (HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 76, note 2).

234 *Ibid.*, p. 64.

235 *Ibid.*, p. 68.

Chapitre 8. Les contemporanéités alternatives

Comprendre la modernité dans son histoire longue permet de mettre en évidence les spécificités de l'époque contemporaine. En effet, tout en participant de la modernité, cette dernière est ouverte par sa crise, ou en d'autres termes par la crise de l'hégémonie bourgeoise, dont la Première Guerre mondiale a marqué l'acmé[1]. C'est en réaction à cette crise que s'élaborent un certain nombre de stratégies hégémoniques aux modalités qualitativement différentes, mises en œuvre par des forces opposées à de nombreux égards.

Gramsci n'étudie pas véritablement les stratégies de maintien ou de simple reconstruction de l'hégémonie bourgeoise libérale « classique », mais l'on peut faire l'hypothèse qu'elles sont représentées dans des pays capitalistes relativement stables, tant pour des raisons organiques (structures socio-économiques « saines ») que pour des raisons conjoncturelles (victoire lors de la Guerre mondiale), comme la France[2]. Il ne fut pas non plus en mesure de proposer une analyse développée des stratégies de type social-démocrate, dont on ne pouvait alors percevoir que les prémices, même si, comme nous le verrons, certaines inflexions dans ses écrits sur l'américanisme témoignent d'une prise en compte des réponses étatiques à la crise.

Gramsci ne propose donc pas un tableau exhaustif de la période dont il est le contemporain. Mais il donne un aperçu de trois phénomènes saillants : américanisme, fascisme, socialisme soviétique. Ce triptyque suggère l'image d'une époque de bifurcation, où les acquis de la modernité sont menacés (avec les éléments réactionnaires du fascisme, et plus encore du nazisme) alors même que la réalisation de ses promesses semble à l'ordre du jour (possibilité concrète d'une transition au communisme). Giorgio Baratta affirme à juste titre que s'y joue une « alternative épocale » entre révolutions actives et passives[3]. Mais on ne peut s'en tenir là, sous peine d'uniformiser en une dichotomie simple une pluralité de situations hétérogènes, d'autant plus que chacune d'elle est, comme nous le verrons, tiraillée entre des phénomènes de différentes

1 Voir chapitre 6) III).

2 Comme l'écrit Gramsci, « la crise endémique du parlementarisme français indique qu'il existe un malaise diffus dans le pays, mais ce malaise n'a pas eu jusqu'à présent un caractère radical, il n'a pas mis en jeu des questions taboues » (C13, §37, p. 437 [mai 1932 – novembre 1933]). En France, la crise, même après 1929, se caractérise par « sa grande lenteur de développement », et « l'hégémonie bourgeoise est très forte, et dispose de beaucoup de réserves » (*ibid.*, p. 435). Il ne modifiera pas ce diagnostic, même dans ses textes tardifs.

3 Baratta, Giorgio, « Americanismo e fordismo », in Frosini F. et Liguori G. (dir.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei « Quaderni del carcere »*, Rome, Carocci, 2004, p. 32.

natures (actifs et passifs, progressistes et réactionnaires, etc.). Par exemple, si l'américanisme et le fascisme constituent bien des révolutions passives, nous tâcherons de montrer que l'on ne peut considérer le socialisme soviétique (du moins de la période stalinienne) ni comme une révolution passive ni comme la simple suite d'une révolution active. Giuseppe Vacca utilise pour sa part l'intéressante expression de « modernités alternatives » comme titre de l'un de ses ouvrages[4]. Eu égard aux différents sens du terme « modernité » que nous avons mis en évidence, et parce qu'il ne désigne pas toujours l'actualité historique dont Gramsci est témoin et partie prenante, il nous semblerait plus juste de parler de « contemporanéités alternatives ». Nous retrouvons donc l'idée de contemporanéité comme intrication de tendances opposées, de trajectoires divergentes et de projets rivaux[5]. Comme nous l'avons vu au chapitre 4, cela est vrai pour toute situation, et dérive au fond de la nature, pour ainsi dire éclatée, du temps historique. Mais l'époque contemporaine de Gramsci se présente plus que d'autres comme écartelée entre différentes orientations historiques, et cela pour au moins deux raisons. D'une part, il s'agit comme nous l'avons dit d'une période de crise, marquée par une très forte instabilité des rapports de force. De l'autre, Gramsci, du fait de l'enjeu stratégique de sa réflexion, est particulièrement sensible à la discordance entre les différents phénomènes de sa propre période historique, puisqu'il y pense et y lutte. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'une illusion d'optique liée à son point de vue situé, mais de l'expression de la nécessaire incertitude quant au sens du processus historique, devant être décidé dans la lutte politique.

Il s'agira pour nous de se pencher sur chacun des trois cas d'étude privilégiés par Gramsci dans sa complexité propre, et les interactions qui les relient. Cela impliquera notamment de déterminer la nature plus ou moins « progressiste » de ces phénomènes, ce qui nous permettra d'articuler l'analyse interne de chacun d'eux et la place qu'ils peuvent occuper dans l'histoire mondiale. Non que Gramsci juge les phénomènes en question à l'étalon d'une évolution historique prévue scientifiquement, et définisse le progrès comme la simple avancée sur un cours de l'histoire prédéterminé[6]. Mais parce qu'évaluer le « progressisme » d'un phénomène signifie discerner l'effet qu'il peut avoir dans un processus historique, certes ouvert et dans une certaine mesure contingent, mais néanmoins relativement cohérent. À ce propos, nous tâcherons de montrer que les diagnostics nuancés que Gramsci propose des hégémonies américaniste et fasciste, et des révolutions passives auxquelles elles correspondent, ne le conduisent pas à remettre en cause la thèse – marxiste – selon laquelle, à l'époque contemporaine, seule une révolution active des masses subalternes peut « faire époque » au sens strict, c'est-à-dire inaugurer un bloc historique qualitativement nouveau et marquer un véritable progrès.

4 Vacca, Giuseppe, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Turin, Einaudi, 2017.
5 Sur l'idée de non-contemporanéité du contemporain, voir chapitre 4) III) 2).
6 Voir *infra*, II), 4).

I) L'américanisme : dynamique du capitalisme et singularité historique

1) L'hégémonie capitaliste fordiste

L'analyse gramscienne du fordisme et de l'américanisme tranche par rapport à la plupart des interprétations marxistes de son temps. Elle met en effet en évidence le dynamisme du capitalisme et la possibilité d'une relance de l'hégémonie bourgeoise (du moins dans des conditions particulières, comme nous allons le voir), même après la crise de 1929, et s'oppose en cela aux théories affirmant son pourrissement ou son effondrement imminent[7], qui pouvaient notamment prendre appui sur la théorie léninienne de l'impérialisme[8]. Comme l'écrit Giorgio Baratta, « pour Gramsci, ce n'est pas le capitalisme qui est moribond – comme le pensait Lénine –, mais seulement le vieux capitalisme. (…) Le capitalisme connaît moins une "stabilisation relative" (Boukharine) qu'une nouvelle "floraison" : américanisme et fordisme »[9].

Les innovations qu'il examine sont en premier lieu proprement économiques : le taylorisme et le fordisme. Ce système économique se caractérise tout d'abord par « un nouveau mécanisme d'accumulation et de distribution du capital financier » (de l'investissement) qui ne passe plus par une « caste ploutocratique » d'épargnants parasitaires (privés ou liés à l'État, comme dans le cas du fascisme[10]), mais est « directement fondé sur la production industrielle »[11]. On assiste dans le même temps à un accroissement des forces productives grâce à l'intensification du travail et à la rationalisation du processus de production. Une augmentation substantielle des salaires (rendue possible par les gains de productivité) est censée inciter les travailleurs à accepter le surcroît d'effort, permettre de sélectionner[12] les plus aptes et de reproduire leur force de travail[13]. L'une des conditions de la « rationalisation » économique est l'élaboration « d'un nouveau type humain, conforme au nouveau type de travail et de processus de production »[14], qui

7 « Ce qui caractérise les *Cahiers* », notamment par rapport aux théories « néostagnationnistes » diffusées au sein du et par le Komintern, « est en effet la conviction que le capitalisme est encore capable, d'une manière ou d'une autre, de développement » (Gagliardi, Alessio, « Il problema del corporativismo nel dibatitto europeo e nei *Quaderni* », in Giasi F. (dir.), *Gramsci nel suo tempo*, Rome, Carocci, 2008, tome 2, p. 637). Voir également De Felice, Franco, « Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci », in Ferri F. (dir.), *Politica e storia in Gramsci*, Rome, Editori Riuniti, 1977, tome 1, p. 207.

8 Izzo, Francesca, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Rome, Carocci, 2009, p. 72.

9 Baratta, Giorgio, « Socialisme, américanisme et modernité chez Gramsci », in Tosel A. (dir.), *Modernité de Gramsci*, Besançon, Les Belles Lettres, 1992, p. 149

10 Voir *infra*, II) 2).

11 C22, §1, pp. 177-8 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août].

12 « L'industrie Ford exige de ses ouvriers une sélection, une qualification, que les autres industries ne demandent pas encore, un type de qualification nouveau, une dépense de force de travail d'un nouveau genre, et une quantité de force de travail dépensée dans le même temps moyen, qui sont plus lourdes et plus exténuantes qu'ailleurs, qu'il ne réussit pas à reconstituer étant donné les conditions de la société telle qu'elle est » (C22, §13, p. 206 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en C9, §72, p. 452 [août-septembre 1932]).

13 « Il faut que le travailleur dépense "rationnellement" ce salaire plus abondant, pour entretenir, renouveler et si possible accroître sa force musculaire-nerveuse, et non pour la détruire ou l'entamer » (C22, §11, p. 200 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]).

14 C22, §2 p. 183 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q1, §61, p. 72 [février-mars 1930].

demande une « phase d'adaptation psycho-physique à la nouvelle structure industrielle, et cela grâce aux hauts salaires »[15].

D'après Gramsci, nous n'en sommes qu'à la « phase initiale et donc (en apparence) idyllique »[16] de ce processus d'élaboration d'un nouveau travail et d'un nouveau travailleur. À ce stade on n'assiste à « aucune floraison "superstructurelle", c'est-à-dire qu'on n'a pas encore posé le problème fondamental de l'hégémonie »[17]. La classe dominante ne thématise pas la tâche de construire et renforcer son hégémonie car cette dernière semble sécrétée spontanément par les cycles de la production et de la distribution : « l'hégémonie naît de l'usine et n'a besoin, pour s'exercer, que du concours d'un nombre limité d'intermédiaires professionnels de la politique et de l'idéologie »[18]. La société américaine, que ses critiques présentent comme une société « de masse », homogénéisée, soumise au règne du quantitatif, etc., serait en ce sens décrite plus adéquatement comme une société présentant peu de *médiations* : « la "structure" domine le plus immédiatement les superstructures », et « celles-ci sont "rationalisées" (simplifiées et en nombre réduit) »[19]. L'aspect « idyllique » des relations sociales et l'absence de médiations sont toutefois des phénomènes provisoires, superficiels voire trompeurs, dans la mesure où ils sont conditionnés par une phase déterminée du processus d'affirmation de l'américanisme, marquée par un rapport de forces particulièrement défavorable aux groupes subalternes. Ce dernier s'explique par plusieurs facteurs. Tout d'abord, le mouvement ouvrier ne s'est pas encore adapté aux nouvelles méthodes productives en gestation, et il n'a rien à opposer d'autres que des syndicats de métiers corporatifs (qui excluent de fait de la lutte les ouvriers non qualifiés, mais aussi les Afro-américains) :

> La lutte qui se déroule en Amérique (…) est encore une lutte pour la propriété du métier, contre la « liberté industrielle », c'est-à-dire semblable à celle qui s'est déroulée en Europe au XVIIIe siècle, il est vrai dans d'autres conditions. Le syndicat ouvrier américain est plus une expression corporative de la propriété des métiers qualifiés qu'autre chose, et en ce sens sa liquidation, réclamée par les industriels, a un aspect « progressiste ».[20]

En outre, l'hégémonie bourgeoise possède de nombreux atouts. Le premier est bien entendu la capacité à concéder de hauts salaires et divers avantages sociaux. Cette dimension économique ne doit pas camoufler, malgré la discrétion de la sphère superstructurelle, qu'une « propagande idéologique et politique très habile » et un usage parcimonieux de « la force (destruction du syndicalisme ouvrier à base territoriale) »[21] jouent un rôle décisif. Le fait que Gramsci précise dans sa seconde rédaction que l'absence de « floraison superstructurelle » se vérifiait « avant la crise de

15 *Idem.*
16 *Idem.*
17 *Idem.*
18 *Idem.*
19 *Idem.*
20 *Idem.*
21 *Idem.*

1929 »[22] laisse d'ailleurs penser qu'il a été de plus en plus sensible aux différentes interventions étatiques, ainsi qu'à la nouvelle vague de conflictualité sociale, du début des années 1930 – signes que la première phase (idyllique) de l'américanisme, qui caractérisait encore les années 1920, avait vécu[23]. Michele Battini écrit à ce propos que Gramsci fait l'hypothèse d'une nouvelle période « d'initiative de l'État au niveau de la société civile (…). La rationalisation de la vie sociale et morale et des instincts des masses ne peut être confiée uniquement à l'initiative des groupes industriels, mais requiert la formation d'une idéologie étatique de type nouveau adéquate aux nécessités du nouvel impérialisme »[24].

Plus généralement, « le nouvel industrialisme »[25] fordiste s'accompagne d'un ensemble de phénomènes affectant les différentes sphères de la vie sociale, que le terme d'« américanisme » permet de rassembler. Il en va ainsi de la promotion du « progrès de l'hygiène »[26], de la « réglementation » de l'activité sexuelle[27], de la lutte contre l'alcoolisme et de la prohibition[28], etc. Ces phénomènes permettent (si l'on fait pour le moment abstraction des obstacles[29], dysfonctionnements et contradictions[30] auxquels ils peuvent donner lieu), d'un même mouvement et indissociablement, de maximiser la productivité (en évitant la « dépravation alcoolique et sexuelle »[31] !) et de diffuser des formes de vie en accord avec le projet hégémonique dominant, par exemple en donnant l'image d'un capitalisme sain et puissant, ou en se cristallisant en une « idéologie d'État » qui se « grefferait sur le puritanisme traditionnel » et « se présenterait comme un retour à la morale des pionniers, au "vrai" américanisme, etc. »[32]. Précisons à ce propos que

22 C22, §2 p. 183 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]. Rappelons que le texte A (Q1, §61, pp. 70-2), sans cet ajout donc, date de février-mars 1930.

23 Maccabelli, Terenzio, « La "grande trasformazione" : i rapporti tra Stato ed economia nei "Quaderni del carcere" », *Foedus. Culture Economie e Territori*, n°20, 2008, pp. 53-4.

24 Battini, Michele, « Alcune osservazioni su "americanismo e fordismo" », in Ferri F. (dir.), *Politica e storia*, *op. cit.*, tome 2, p. 321.

25 C22, §11, p. 200 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §52, p. 490 [novembre 1930]

26 C22, §3 p. 185 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q1, §62, p. 73 [février-mars 1930].

27 « Il faut remarquer que les industriels (Ford en particulier) se sont intéressés aux rapports sexuels de leurs employés et en général à l'organisation générale de leurs familles ; l'aspect "puritain" revêtu par cet intérêt (comme dans le cas de la prohibition) ne doit pas induire en erreur ; la vérité est que le nouveau type d'homme que réclame la rationalisation de la production et du travail ne peut se développer tant que l'instinct sexuel n'a pas été réglementé conformément à ce type, et n'a pas été lui aussi rationalisé » (C22, §3, p. 186 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q1, §62, p. 74 [février-mars 1930]).

28 « En Amérique la rationalisation du travail et la prohibition sont indubitablement liées : les enquêtes des industriels sur la vie privée des ouvriers, les services d'inspection créés par certaines entreprises pour contrôler la "moralité" des ouvriers sont des nécessités de la nouvelle méthode de travail » (C22, §11, p. 199 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §52, p. 489 [novembre 1930]).

29 « La prohibition, qui aux États-Unis était une condition nécessaire au développement du nouveau type de travailleur conforme à une industrie fordisée, a été abandonnée à cause de l'opposition de forces marginales, encore arriérées, et certes pas à cause des industriels ou des ouvriers » (C22, §1, p. 177 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]).

30 « Le fait le plus notable du phénomène américain est l'écart qui s'est creusé et qui ira s'accentuant toujours plus, entre la moralité (les mœurs) des travailleurs et celle d'autres couches de la population » (C22, §11, p. 201 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §52, p. 490-1 [novembre 1930]).

31 C22, §11, p. 200 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §52, p. 490 [novembre 1930].

32 C22, §11, p. 201 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §52, p. 490 [novembre 1930].

Gramsci n'est pas particulièrement hostile à ces différentes entreprises normalisatrices. Il semble au contraire les considérer comme un corrélat nécessaire d'une production rationalisée, même dans une société socialiste[33] : « les nouvelles méthodes de travail sont indissociables d'une nouvelle façon de vivre, de penser et de sentir la vie : on ne peut obtenir des succès dans un domaine sans obtenir des résultats tangibles dans l'autre »[34].

L'établissement d'une hégémonie bourgeoise originale et dotée, du moins dans une première phase, d'une solidité remarquable, est cependant conditionné par les configurations spécifiques de la lutte des classes et du bloc historique aux États-Unis. Il convient de les étudier dans une perspective diachronique pour les appréhender rigoureusement.

2) Les conditions historiques de l'américanisme

On peut rendre compte de la force de l'hégémonie bourgeoise et capitaliste aux États-Unis dans les termes des deux dialectiques synchroniques de ce bloc historique : le « distinct » qu'est l'économie y est particulièrement dynamique ; la force « opposée » aux groupes dominants est trop faible et dispersée pour donner lieu à un véritable antagonisme. Mais ces conditions sont elles-mêmes conditionnées par ce que l'on pourrait désigner comme la troisième dimension, diachronique, du bloc historique. Gramsci retrace différents aspects de la trajectoire historique des États-Unis qui permettent de comprendre la situation socio-politique contemporaine.

Tout d'abord, si les États-Unis peuvent donner l'impression de constituer la réalisation d'un capitalisme pur, c'est parce qu'ils ne sont pas affectés par les séquelles du féodalisme :

> L'absence de ces sédimentations visqueusement parasitaires laissées par les phases historiques précédentes, a fourni une base saine à l'industrie et surtout au commerce, et elle permet de réduire toujours plus la fonction économique représentée par les transports et par le commerce à une activité réellement subordonnée à la production, jusqu'à tenter même d'absorber ces activités dans l'activité productive.[35]

Les « sédimentations » en question renvoient d'abord aux différentes couches de population « parasitaires » qui sont surreprésentés en Italie : grands propriétaires terriens entretenant avec leurs dépendants, principalement dans le sud, des rapports quasi-féodaux ; « petite et moyenne bourgeoisie composée de "retraités" et de "rentiers" (…) autrement dit une couche de population

33 Sur les aspects rigoristes, voire réactionnaires – en lien avec l'influence de Sorel – des réflexions de Gramsci quant aux mœurs et quant à la situation sociale des femmes, voir Salomon, Sandra, « Gramsci face à Sorel : histoire de déplacements et de transferts », in Tosel A. (dir.), *Modernité de Gramsci*, *op. cit.*, pp. 31-84.

34 C22, §11, p. 199 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §52, p. 489 [novembre 1930]. Gramsci évoque à ce propos l'intérêt de Trotsky pour l'américanisme, révélé à l'occasion de ses enquêtes sur le « *byt* » (le mode de vie, ou la vie quotidienne). Voir Trotsky, Léon, *Les Questions du mode de vie : l'époque du militantisme culturel et de ses tâches* [1923], Paris, Union générale d'éditions, 1976.

35 C22, §2, p. 182 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q1, §61, p. 70 [février-mars 1930]. Il donne immédiatement après l'exemple de Ford et des « économies réalisées par son entreprise grâce à la gestion directe du transport et du commerce des marchandises produites, économies qui ont influé sur les coûts de production, c'est-à-dire ont permis de meilleurs salaires et des prix de vente plus bas ».

économiquement passive qui non seulement tire sa subsistance du travail primitif [métayage] d'un nombre déterminé de paysans, mais en plus réussit à épargner »[36] ; « l'administration de l'État »[37], la petite bourgeoisie qui y est liée, et plus généralement les intellectuels traditionnels qu'ils soient fonctionnaires, au service de l'Église ou indépendants ; les « serviteurs et laquais directement au service »[38] des propriétaires susmentionnés, et une grande partie de la population des villes du Mezzogiorno qui l'est indirectement (artisanat, commerce, métiers ambulants, etc.). À l'inverse de la « vieille structure sociale et démographique de l'Europe »[39], et *a fortiori* de celle de l'Italie, l'Amérique présente « une "composition démographique rationnelle" [qui] consiste en ce qu'il n'existe pas de classes numériquement importantes qui n'aient une fonction essentielle dans le monde de la production, c'est-à-dire de classe absolument parasitaire »[40].

La « jeunesse » du bloc historique américain explique non seulement sa vigueur économique, mais également les particularités des sphères superstructurelles et les modalités de la lutte idéologique qui s'y déroule. La rareté des intellectuels traditionnels a ainsi pour corrélat l'absence de « grandes "traditions historiques et culturelles" »[41]. De même, la faiblesse des groupes subalternes dans la lutte des classes s'explique notamment par leur manque de maturité sociale et politique : « l'absence de cette phase historique européenne marquée, jusque dans le domaine économique, par la Révolution française » – l'absence donc d'un processus conflictuel à l'issue duquel la bourgeoisie arrive à imposer son hégémonie et à démanteler le bloc historique féodal, que ce soit sous la forme d'une révolution de type jacobin ou d'une révolution passive – « a laissé les masses populaires américaines à l'état brut : il faut ajouter à cela l'absence d'homogénéité nationale, le mélange des cultures-races, le problème noir »[42]. L'incapacité déjà notée de dépasser un niveau d'organisation syndicale de type « corporatiste », est une illustration de cette arriération paradoxale des subalternes dans le pays capitaliste le plus avancé, raison pour laquelle, de ce point de vue, les classes dominantes sont plus « progressistes », ce qui constitue un exemple frappant de contemporanéité du non-contemporain[43]. Gramsci propose d'ailleurs une autre analogie entre la situation américaine et le passé européen : à ses yeux, le régime présidentiel américain est semblable au régime des républiques médiévales italiennes, en ce qu'ils relèvent de la « phase économico-corporative de l'État »[44]. Tout se passe donc comme si les États-Unis, pour n'avoir

36 *Ibid.*, p. 180. Pour Gramsci, cette manière de générer de l'épargne est à la fois inique (elle repose sur la surexploitation des paysans) et particulièrement inefficace (la quantité de capital épargné est très faible par rapport au travail produit).
37 *Ibid.*, p. 181.
38 *Ibid.*, p. 180.
39 *Ibid.*, p. 178.
40 *Ibid.*, p. 179.
41 *Ibid.*, p. 182.
42 *Ibid.*, pp. 183-4.
43 Voir chapitre 4) III) 2).
44 C14, §11, p. 25 [décembre 1932 – janvier 1933].

point connu les douleurs de l'enfantement de la modernité bourgeoise, et à l'image des Communes, n'avaient pas été conduits à dépasser une telle phase[45]. Mais Gramsci s'interroge explicitement sur l'entrée en crise de cette « phase économico-corporative de l'histoire américaine »[46] à la suite de 1929, qui permettrait d'envisager l'entrée dans une « phase éthico-politique »[47]. La crise se manifesterait par exemple par la formation d'une intelligentsia à plusieurs égards comparable aux Encyclopédistes français du XVIIIe siècle[48] – ces intellectuels organiques de la bourgeoisie émergente mais qui surent forger et diffuser une culture dépassant largement ses intérêts mesquins et immédiats. La crise se révélerait aussi par l'autonomisation relative de l'État et du personnel politique par rapport aux groupes économiques dominants :

> Il [G. A. Borgese] remarque qu'après la crise, la classe financière, qui auparavant était le maître de la classe politique, en a « subi », au cours de ces derniers mois, une aide et virtuellement un contrôle. (…) Étant donné qu'en réalité la classe financière et la classe politique sont en Amérique la même chose, ou deux aspects d'une même chose, ce fait signifierait seulement qu'il s'est produit une véritable différenciation, c'est-à-dire que la phase économico-corporative de l'histoire américaine est en crise et que l'on est en train d'entrer dans une phase nouvelle : cela n'apparaîtra clairement que si on assiste à une crise des partis historiques (républicain et démocrate), et à la création d'un puissant parti nouveau qui organise en permanence la masse de l'Homme ordinaire[49]. Les germes d'un tel développement existaient déjà (parti progressiste) mais la structure économico-corporative a jusqu'à maintenant réagi contre eux de manière efficace.[50]

En définitive, et même si les innovations dans la sphère de la production ne sont vraisemblablement pas destinées à disparaître, il semble que les phénomènes regroupés sous le terme d'américanisme correspondent à une séquence historique rigoureusement circonscrite : en amont par l'ensemble des conditions historiques distinctes des conditions européennes que nous avons retracées ; en aval par l'entrée en crise et la fin de la première phase de l'histoire américaine.

3) Les limites de l'américanisme

Étant donnée la spécificité de ces conditions historiques, il est selon Gramsci peu probable que l'américanisme puisse se diffuser facilement dans d'autres contextes. Pour que les sociétés européennes soient en mesure de reprendre à leur compte ses innovations et son dynamisme il faudrait ainsi qu'elles parviennent à une certaine rationalité économico-démographique, objectif que les classes dominantes ne se proposent pas[51] (du fait des liens

45 Gramsci soutient explicitement qu'ils en sont à la « phase économico-corporative de l'État » et non à la « phase éthico-politique » (C15, §30, p. 138 [mai 1933], traduction modifiée).

46 C8, §89, p. 307 [mars 1932].

47 C15, §30, p. 138 [mai 1933].

48 « La remarque [faite par Giuseppe Antonio Borgese dont Gramsci commente ici un article] que l'intelligentsia américaine occupe une place historique semblable à celle de l'Encyclopédie française au XVIIIe siècle est pertinente et peut être développée » (C8, §89, p. 308 [mars 1932]).

49 Il s'agit d'une expression utilisée par Borgese.

50 *Ibia*., pp. 307-8.

51 « L'Europe voudrait à la fois, comme l'autre, son tonneau plein et sa femme saoule : recueillir tous les bénéfices que produit le fordisme dans l'économie de concurrence, et conserver en même temps l'armée de parasites qui,

intimes qu'ils entretiennent avec les groupes et le système parasitaires qu'il s'agirait de démanteler), et seraient sans doute dans l'incapacité de réaliser. De même, il serait manifestement erroné de croire que l'Italie fasciste tend à s'approcher d'une société de type américain, dans la mesure où

> l'américanisation exige un milieu donné, une structure sociale donnée (ou la volonté résolue de la créer) et un certain type d'État. Cet État est l'État libéral, non pas au sens de libéralisme douanier ou de liberté politique effective, mais au sens plus fondamental de la libre initiative et de l'individualisme économique qui parvient avec ses moyens propres, en tant que « société civile », par son développement historique même, au régime de la concentration industrielle et du monopole.[52]

À court terme, seuls quelques éléments de fordisme pourront donc être greffés sur les sociétés européennes, « sous des formes particulièrement brutales et insidieuses, moyennant la coercition la plus extrême »[53].

Un certain nombre de difficultés *intrinsèques* à la généralisation de l'américanisme peuvent également être mises en évidence. Tout d'abord, les méthodes de production fordistes semblent relever d'un effort organisé pour contrecarrer la baisse tendancielle du taux de profit[54], par l'intensification du travail et par l'accroissement de ce que Marx appellerait la survaleur relative, et que Gramsci décrit, en termes plus empiriques, comme une rationalisation dans l'usage des matières premières et de machines plus élaborées. Certes, comme l'écrit Biaggio De Giovanni, « l'analyse des contre-tendances à la baisse du taux de profit conduit directement Gramsci à des réflexions sur le capitalisme organisé »[55], et lui révèle l'originalité et le dynamisme de cette nouvelle phase du capitalisme. Mais il semble que les innovations en question doivent finalement rencontrer certains obstacles difficilement surmontables, comme la « limite dans l'introduction de nouvelles machines automatiques, c'est-à-dire le rapport ultime entre les hommes et les machines »[56] (impossibilité d'étendre indéfiniment l'automatisation), ou la résistance (psycho-physique) des forces humaines à l'intensification de l'activité. En outre, les dispositifs propres à l'américano-fordisme permettent de relever le taux de profit par un autre biais : la plus grande compétitivité atteinte par les entreprises qui les mettent en œuvre, et qui acquièrent ainsi un monopole de fait. Cette situation leur garantit de « gros profits » – que Marx désignerait comme

---

en dévorant des masses énormes de plus-value, grèvent les coûts initiaux et abaissent le pouvoir de concurrence sur le marché international » (C22, §2, pp. 178-9 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]).

52 C22, §6, p. 192 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q1, §135, p. 125 [février-mars 1930].

53 C22, §2, p. 178 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août].

54 « Le fordisme comme ultime tentative s'inscrivant dans le processus par lequel l'industrie cherche à dépasser la loi de la baisse tendancielle du taux de profit » (C22, §1, pp. 177-8 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]) ; « La loi tendancielle de la baisse du profit serait donc à la base du l'américanisme, c'est-à-dire qu'elle serait la cause de l'accélération du rythme dans le progrès des méthodes de travail et de production et de la modification du type traditionnel de l'ouvrier » (C10 II §41 vii, p. 113 [août-décembre 1932], texte A en C7, §34, p. 199 [février-novembre 1931]).

55 De Giovanni, Biagio, « Crisi organica e Stato in Gramsci », in Ferri F. (dir.), *Politica e storia*, *op. cit.*, tome 1, p. 231.

56 C10 II §41 vii, p. 113 [août-décembre 1932], texte A en C7, §34, p. 199 [février-novembre 1931].

« survaleur extra » – et à la fois permet et requiert de verser des salaires élevés, afin de stabiliser la main-d'œuvre qualifiée et apte à supporter les nouvelles conditions de travail. Il apparaît ainsi que les « hauts salaires sont une forme transitoire de redistribution »[57] : avec la diffusion des nouvelles méthodes, les situations de monopole disparaîtront, les hauts profits avec eux, et il deviendra inutile et même impossible de continuer à verser des rémunérations élevées[58]. Les hauts salaires sont donc limités à une « aristocratie ouvrière »[59], localisée aux États-Unis, et la généralisation de l'organisation productive américano-fordiste, du moins tant qu'elle ne s'accompagne pas d'une remise en cause du capitalisme, est destinée à saper son aspect progressiste. Tâchons maintenant d'examiner ce dernier, en laissant provisoirement de côté les conditions spécifiques du phénomène américaniste et les limites qu'il rencontre.

4) L'américanisme peut-il « faire époque » ?

Gramsci s'interroge explicitement sur l'importance historique de l'américanisme. Dans la première note du Cahier 22, qui fait office d'introduction aux différentes réflexions sur le fordisme et l'américanisme qu'il regroupe dans ce cahier spécial, il se propose ainsi la tâche suivante :

> Savoir si l'américanisme pourrait constituer une « époque » historique, c'est-à-dire s'il pourrait déterminer un type de développement graduel analogue à celui des « révolutions passives » du siècle dernier, que nous avons examinées ailleurs, ou si au contraire il ne représente qu'une accumulation fragmentaire d'éléments destinés à provoquer une « explosion », c'est-à-dire un bouleversement de type français.[60]

La réponse que Gramsci apporte à cette question n'est pas explicite, il nous faudra donc chercher à la reconstruire[61].

Comme nous l'avons vu, l'américanisme présente une indéniable originalité. Il est doté d'une véritable « portée objective » en ce qu'il est « le plus grand effort collectif réalisé jusqu'à présent pour créer, avec une rapidité inouïe et une conscience du but à atteindre jamais vue dans l'histoire, un type de travailleur et d'homme nouveau »[62]. Mais plusieurs éléments portent à croire

57 C22, §13, p. 205 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §52, p. 491 [novembre 1930].

58 « Dès que les nouvelles méthodes de travail et de production seront généralisées et répandues, dès que le nouveau type d'ouvrier sera créé universellement et que l'appareil matériel de la production se sera encore perfectionné, le turnover excessif se trouvera automatiquement limité par un chômage important et les hauts salaires disparaîtront » (*idem).*

59 *Idem.*

60 C22, §1, p. 178 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août].

61 Cette question se pose différemment selon que l'on comprend par « américanisme » la situation propre aux États-Unis ou les projets politico-économiques qui peuvent s'en inspirer pour transformer l'organisation des différentes sociétés européennes. Cette équivocité du terme est inhérente aux réflexions des *Cahiers de prison*, mais nous ne discuterons pas directement de cet américanisme européen (sauf lorsqu'il est lié à certains projets ou politiques fascistes) puisque, comme nous l'avons vu, Gramsci considère que la « greffe » de l'américanisme en Europe rencontre de multiples obstacles, et qu'il y est encore moins apte à « faire époque » qu'aux États-Unis.

62 C22, §11, p. 199 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §52, p. 493 [novembre 1930].

qu'il constitue, du moins dans les formes qu'il a prises jusqu'en 1929, un phénomène « transitoire », lié à une situation « économico-corporative », dont l'originalité est destinée à s'épuiser avec la généralisation des innovations, le développement de la lutte des classes et des sphères superstructurelles. À cela s'ajoutent différentes « pathologies » sociales générées par l'américano-fordisme, qui menacent sa stabilité. Il devient nécessaire de trouver indéfiniment de nouveaux débouchés à la production de masse[63]. Pour cela, il peut être requis de générer des besoins artificiels[64], et cela d'une manière socialement différenciée. Un écart de moralité se creuse entre les hautes classes qui se détachent de plus en plus de l'éthique de l'effort et de l'austérité qu'elles professent et les basses classes sur lesquelles pèsent les rigueurs de la nouvelle organisation productive. Les premières sont même touchées par une « crise de libertinage »[65], liée à la difficulté de plus en plus grande à supporter la « coercition » morale mise en œuvre par l'appareil d'État. La psychanalyse constitue par exemple un symptôme et un remède partiels à la tension entre désirs et pratiques individuelles, et normes collectives imposées[66]. Enfin, une « crise de moralité » est également possible « dans les masses laborieuses », suite à une « crise de chômage durable et étendue »[67] – Gramsci semblant présupposer, comme Sorel et sa « morale des producteurs », qu'il existe un lien intrinsèque entre activité laborieuse et bonnes mœurs[68].

Mais le principal obstacle au développement de l'américanisme est bien entendu la résistance des subalternes. Comme nous l'avons vu, celle-ci est en premier lieu très peu organisée et articulée, du moins tant que l'on se situe dans la phase économico-corporative. Mais même à ce stade les travailleurs ne sont pas purement malléables, comme l'indique l'important *turn-over* qui constitue l'une des causes des hauts salaires. En général, « lorsque telle ou telle force sociale lance une initiative dans le sens du progrès, cela n'est pas sans entraîner des conséquences fondamentales : les forces subalternes, qui devraient être "manipulées" et rationalisées en vue des

63 Gramsci évoque à ce propos « la limite de saturation de l'industrialisation mondiale, en tenant compte du taux d'accroissement de la population (qui a d'ailleurs tendance à baisser avec l'extension de l'industrialisation) et de la production pour renouveler les biens d'usage et les biens d'équipement » (C10 II §41 vii, p. 113 [août-décembre 1932], texte A en C7, §34 p. 199 [février-novembre 1931]).

64 « Les inventions essentielles sont en fait celles qui déterminent une diminution des coûts, et donc élargissent les marchés de consommation, unifient des masses humaines toujours plus vastes, etc. ; de ce point de vue, quelle période a été plus "inventive" que celle de la rationalisation ? Trop inventive, même, à ce qu'il semble, jusqu'à l'"invention" de la vente à crédit et la création artificielle de nouveaux besoins dans la consommation populaire. La vérité est qu'*il semble presque impossible de créer de nouveaux "besoins" dont la satisfaction soit essentielle, avec de nouvelles industries complètement originales, au point de déterminer une nouvelle période de civilisation économique correspondant à celle du développement de la grande industrie. Ou alors ces "besoins" sont propres à des couches de la population socialement non essentielles et dont la diffusion serait malsaine (cf. l'invention de la "soie artificielle" qui satisfait le besoin de luxe apparent des couches moyennes)* » (C15, §26, p. 136 [mai 1933]). Nous soulignons.

65 C22, §10, pp. 196-7 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q1, §158, p. 136 [mai 1930].

66 Gramsci parle ainsi de « la psychanalyse (son énorme diffusion pendant l'après-guerre) comme expression du renforcement de la coercition morale exercée par l'appareil étatique et social sur les individus, et des crises morbides engendrées par cette coercition » (C22, §1, p. 178 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]).

67 C22, §11, p. 200 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §52, p. 490 [novembre 1930].

68 Voir par exemple Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, Paris, Entremonde, 2013, chapitre 7, pp. 181-210.

nouveaux objectifs, résistent nécessairement »[69]. Gramsci considère même que le taylorisme, du fait de la mécanisation des gestes qu'il implique, « laisse le cerveau libéré pour d'autres occupations »[70], notamment celle de former « un ensemble de réflexions peu conformistes », dans la mesure où l'ouvrier « ne recueille aucune satisfaction immédiate, et qu'il comprend qu'on veut faire de lui un singe savant »[71]. Le fait que Gramsci ne s'arrête pas sur les effets psychologiquement et physiquement délétères du taylorisme, et y voie une certaine libération intellectuelle à l'égard de l'activité de travail, peut évidemment sembler contestable. Mais l'important pour nous est que, même présenté sous ce jour relativement favorable, les traits progressistes de l'américanisme restent d'après lui nécessairement limités tant qu'ils sont mis en œuvre d'une manière unilatérale et coercitive, ce qui est nécessairement le cas s'ils le sont par les classes dominantes. Gramsci ne s'oppose pas au principe même de la coercition pesant sur la main-d'œuvre (dans et hors du procès de travail, pour que les individus assimilent les nouvelles méthodes de travail et un mode de vie correspondant), mais critique plutôt le manque d'efficacité de sa forme capitaliste. Il prône donc « une coercition d'un type nouveau, dans la mesure où elle sera exercée par l'élite d'une classe sur sa propre classe, ce qui ne peut être qu'une autocoercition, à savoir une autodiscipline. (Alfieri se faisant attacher à sa chaise) »[72]. C'est ce qui ressort également de ce passage où Gramsci affirme que, si le type d'industrie et d'organisation du travail et de la production représenté par Ford est « rationnel » et « doit se généraliser », cela demanderait

> un très long processus, au cours duquel se produirait un changement des conditions sociales, une transformation des mœurs et des habitudes individuelles, ce qui ne peut advenir grâce à la seule "coercition", mais par un mélange de contrainte (autodiscipline) et de persuasion, sous la forme aussi de hauts salaires, c'est-à-dire de la possibilité d'un meilleur niveau de vie, ou encore, plus exactement, de la possibilité de jouir du niveau de vie correspondant au nouveaux modes de production et de travail, qui exigent une dépense particulière d'énergies musculaires et nerveuses.[73]

Seule une autodiscipline (et non une coercition externe) accompagnée de rétributions matérielles[74] pour les travailleurs et reposant en définitive sur un véritable *pouvoir social* des groupes subalternes rend non seulement possible une mise en œuvre progressiste des méthodes tayloro-fordistes, mais permet de les généraliser. Il revient aux groupes subalternes eux-mêmes – certes sous la direction de leurs élites politiques et de leurs intellectuels organiques, dont on peut

69 C22, §1, p. 177 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août].
70 C22, §12, p. 204 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §52, p. 493 [novembre 1930].
71 *Idem.*
72 C22, §10, p. 198 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q1, §158, p. 139 [mai 1930]. Gramsci fait référence à une anecdote racontée dans ses mémoires par l'écrivain Vittorio Alfieri (1749-1803). Ce dernier, afin de résister à sa passion amoureuse qui le poussait à rejoindre sa maîtresse, se faisait attacher à sa chaise par son valet.
73 C22, §13, pp. 206-7 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août].
74 Le fait que Gramsci reformule le critère des « hauts salaires » comme « possibilité d'un meilleur niveau de vie » nous semble indiquer que la généralisation des méthodes fordistes qu'il envisage prend place dans un mode de production où le salariat serait voué à disparaître.

évidemment craindre une dérive autoritaire[75] – d'actualiser dans toute leur ampleur les virtualités rationnelles de l'américanisme, au sein d'un bloc historique nouveau. Le profil de ce dernier, qui parviendrait à s'approprier la rationalité et le caractère massifié de l'américanisme dans la perspective d'une réalisation des promesses de la modernité que nous avons rencontrées au chapitre précédent, est suggéré dans une lettre de Gramsci à son épouse, au détour d'une réflexion sur l'éducation de son fils aîné, Delio :

> Je crois qu'en chacun existent toutes les tendances, comme chez tous les enfants, aussi bien vers la pratique que vers la théorie ou la fiction et qu'il serait bon précisément de les guider dans ce sens, vers un équilibre harmonieux de toutes les facultés intellectuelles et pratiques, qui auront l'occasion de se spécialiser le moment venu, à partir d'une personnalité de base vigoureusement formée dans sa totalité et son intégralité. *L'homme moderne devrait être la synthèse de ces traits qui sont… hypostasiés comme autant de caractères nationaux (l'ingénieur américain, le philosophe allemand, l'homme politique français) en recréant, pour ainsi dire, l'homme italien de la Renaissance, le type moderne de Léonard de Vinci devenu homme-masse ou homme collectif tout en maintenant sa forte personnalité et son originalité individuelle*. Une mince affaire, comme tu vois.[76]

Le problème fondamental de l'américanisme est son caractère de classe, et non pas, contrairement à ce qu'un ensemble de défenseurs de la civilisation européenne peuvent soutenir, sa vulgarité et sa stérilité culturelle, à ses yeux provisoires[77]. En réalité,

> que l'on n'ait pas affaire, dans le cas de l'américanisme, entendu non seulement sous sa forme de vie de café mais aussi comme idéologie du Rotary Club, à un nouveau type de civilisation, on le voit à ce que *rien n'est changé dans le caractère des groupes fondamentaux ni dans leurs rapports* : c'est un prolongement organique et une intensification de la civilisation européenne, que le climat américain a revêtue d'un épiderme nouveau.[78]

Les rapports entre les classes fondamentales sont en substance inchangés, et les « solutions » aux problèmes historiques proposées par l'américanisme et le fordisme « ne peuvent être envisagées et tentées que dans le *cadre nécessaire des conditions contradictoires de la société moderne*, ce qui détermine des complications, des positions absurdes, des crises économiques et morales à tendance souvent catastrophique, etc. »[79]. En raison des impulsions progressistes auxquelles il est lié, l'américanisme *déplace* les contradictions premières des sociétés capitalistes mais il ne les *dépasse* pas. Prises dans leur ensemble, ces impulsions « résultent de la nécessité immanente de parvenir à l'organisation d'une économie programmée (*economia programmatica*)[80] » et dessinent « le passage (…) du vieil individualisme économique à l'économie programmée »[81], c'est-à-dire régulée et partiellement

75 Sur la position complexe de Gramsci face à l'autoritarisme soviétique et en particulier stalinien, voir *infra*, III).
76 Lettre à Giulia du 1er août 1932, in LP, pp. 443-4. Nous soulignons.
77 Voir C15, §30, pp. 138-9 [mai 1933].
78 C22, §15, p. 212 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q3, §11, p. 297 [20-30 mai 1930]. Nous soulignons.
79 C22, §1, p. 177 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]. Nous soulignons.
80 Comme le rappelle Maccabelli, « dans les années 1930, l'expression "économie programmée" est largement utilisée en Italie, non seulement chez Ugo Spirito à qui Gramsci consacre de nombreuses notes des *Cahiers*, mais également au sein du groupe formé autour de Bottai et de l'École d'études corporatives de Pise » (Maccabelli, Terenzio, « La "grande trasformazione" », *art. cit.*, p. 54).
81 C22, §1, p. 177 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août].

planifiée[82]. Mais si l'on peut observer différents effets réels produits par cette tendance, le réel dépassement de l'individualisme économique par la planification (intégrale) ne pourra pas être réalisé sans changement du rapport de forces entre les classes, sans l'instauration d'un pouvoir des subalternes, par en bas :

> Ce n'est pas des groupes sociaux « condamnés » par le nouvel ordre que l'on peut attendre la reconstruction, mais de ceux qui, par la contrainte et au prix de la souffrance, sont en train de créer les bases matérielles de ce nouvel ordre : ils « doivent » inventer le système de vie « original », et non de marque américaine, qui pourra transformer en « liberté » ce qui aujourd'hui est « nécessité ».[83]

Revenons à la question initiale : l'américanisme pourrait-il « déterminer un type de développement graduel analogue à celui des "révolutions passives" du siècle dernier » ou représente-il « une accumulation fragmentaire d'éléments destinés à provoquer une "explosion", c'est-à-dire un bouleversement de type français »[84] ? Il nous semble que si Gramsci ne tranche pas cette alternative (construite par analogie avec les événements du XIXe siècle) c'est parce que chacun des deux termes est insuffisant pour caractériser l'américano-fordisme. Les éléments de ce dernier ne forment pas un assemblage hétéroclite d'expédients condamné en définitive à accentuer la crise et les contradictions socio-politiques : ils traduisent un dynamisme réel du capitalisme, possèdent une « portée objective », sont effectivement (bien que très partiellement) progressistes, et répondent à des aspirations des classes populaires (production efficace et hauts salaires, bonnes mœurs, etc). De ce point de vue, l'américanisme semble bien constituer une révolution passive. En outre, rien ne garantit qu'ils déboucheront sur une « explosion » : bien que de nombreux indices laissent penser que la phase économico-corporative de l'histoire du régime états-unien soit vouée à s'épuiser et à laisser place à une phase plus proprement politique, cela n'est en rien synonyme d'une situation révolutionnaire. Au contraire, il est tout à fait envisageable que les nouveaux problèmes et antagonismes qui se sont fait jour soient gérés par un État intégral et développé, notion qui permettrait d'ailleurs de décrire approximativement mais d'une manière pertinente la configuration issue du New Deal rooseveltien. Cette nouvelle phase de la révolution passive américaine (phase hypothétique que Gramsci ne développe pas, mais qui nous semble cependant suggérée dans ses textes) serait au demeurant plus proche des révolutions passives classiques dans la mesure où un État doté d'une nette autonomie relative y jouerait un rôle central, et où ses interventions s'expliqueraient en grande partie par les troubles et les pressions

82 En ce sens, même si l'économie « programmée » n'est pas *intégralement* planifiée, il nous semble trop radical d'opposer les deux notions comme le fait Giuseppe Vacca : « "Économie programmée" veut dire *économie régulée*, et non *économie de plan*. L'"économie programmée" est une économie ouverte, intégrée au marché mondial, caractérisée par une combinaison de forces qui "collaborent à la formation d'une économie selon un plan mondial" » (VACCA, Giuseppe, *Modernità alternative*, *op. cit.*, p. 138).

83 C22, §15, p. 211 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q3, §11, pp. 296-7 [20-30 mai 1930].

84 C22, §1, p. 178 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août].

des groupes subalternes (qui, sans être absolument passives, semblaient bien plus atones lors de la phase antérieure). Cela étant, nous avons également relevé différents obstacles à ce que l'américanisme « fasse époque » : il rencontre de nombreuses limites (externes et internes), est grevé de contradictions, et sa nouveauté s'épuise fatalement, étouffée par le poids des classes dominantes et de leur coercition. Comme l'écrit Alberto Burgio, « à la différence du libéralisme du XIXe siècle et de ses révolutions passives, l'américanisme n'est pas une nouvelle époque, ne "fait pas époque", mais est uniquement une variante (…) du capitalisme, aux prises avec les difficultés qui en jalonnent la longue "durée" »[85]. Cela ne signifie pas que son effondrement soit imminent, ni même prédéterminé : il pourra « durer », mais toujours sous des formes instables, et en sécrétant de nouvelles pathologies. En définitive, l'américanisme peut être pensé comme une révolution passive d'un type nouveau, différente de celles du XIXe siècle, sans pour autant être réactionnaire ou être réductible à une somme de ruses en vue du maintien du statu quo – ce que la lecture de Burgio laisse parfois penser, et ce par quoi elle pèche à nos yeux[86].

***

L'étude de l'américanisme permet à Gramsci d'éclairer la période contemporaine, en se penchant sur la situation où l'hégémonie bourgeoise et le capitalisme se sont avérés être les plus innovants et dynamiques. Mais l'américanisme constitue également pour lui un « contrepoint »[87] qui lui permet de mettre en perspective et d'appréhender plus adéquatement la situation italienne, et en particulier le fascisme. Certains traits progressistes de l'américanisme (efficacité, dynamisme, rationalité, etc.) peuvent parfois être soulignés d'une manière unilatérale afin de révéler les faiblesses de l'économie italienne et des solutions que le fascisme prétend y apporter. Par ailleurs, comme nous le verrons, le fascisme constitue par certains côtés une réaction au défi représenté par l'américanisme, et une tentative d'imiter et de canaliser ses apports.

II) Le fascisme est-il une révolution passive ?

1) La révolution passive comme programme

La force et l'audace de l'analyse gramscienne du fascisme consistent à ne pas postuler le

85 Burgio, Alberto, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Rome, DeriveApprodi, 2014, p. 118.

86 Il écrit par exemple que les révolutions passives du XXe siècle **«** ont pour seul but de produire des effets de *stabilisation* » (*ibia*., p. 259). Pour une brève présentation de l'interprétation de Burgio, et des limites qui la caractérisent à nos yeux, voir Introduction, III) 4).

87 Giorgio Baratta tire d'Edward Saïd, applique à Gramsci et retrouve également dans les réflexions de ce dernier une « méthode du contrepoint », non systématique et rétive à toute homogénéisation, postulant l'irréductibilité des différences socio-historiques. Voir Baratta, Giorgio, *Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Rome, Carocci, 2007.

caractère unilatéralement réactionnaire et répressif du fascisme, ce que l'on aurait pu légitimement attendre d'un communiste révolutionnaire écrivant dans les geôles de Mussolini. Cela ne signifie évidemment pas qu'il en salue les réalisations, mais qu'il se pose sérieusement la question de sa nature. Et il le fait notamment – comme pour l'américanisme, mais explicitement dans ce cas – en le rapprochant des révolutions passives classiques. Il écrit ainsi dans une note de 1933 que différentes « analogies entre la période qui a suivi la chute de Napoléon et celle qui a suivi la guerre de 1914-1918 »[88] peuvent être examinées, comme la division territoriale qui a suivi la guerre européenne ou la « tentative (…) de donner une organisation juridique stable aux rapports internationaux (Sainte-Alliance et Société des Nations) »[89], mais que la plus importante à étudier concerne les « révolutions passives ». Si cette note envisage de le faire pour les différentes sociétés européennes (par exemple avec des éléments d'État-providence, des projets de planification, etc., proposés par en haut et satisfaisant partiellement des revendications populaires ou résolvant certains problèmes socio-économiques), c'est exclusivement dans le cas de l'Italie que Gramsci développe l'analogie. Le fascisme serait comparable au « libéralisme modéré et conservateur »[90] de la première moitié du XIXe siècle français, et l'on pourrait dresser le parallèle suivant :

> L'Europe a connu de 1789 à 1870 une guerre de mouvement (politique) avec la Révolution française et de 1815 à 1870 une longue guerre de position ; à l'époque actuelle, la guerre de mouvement s'est déroulée politiquement de mars 1917 à mars 1921 et elle est suivie par une guerre de position dont le représentant pratique (pour l'Italie), mais idéologique, pour l'Europe, est le fascisme.[91]

La guerre de mouvement commence avec la révolution russe de février (mars dans le calendrier grégorien). Elle s'achève en mars 1921, sans que l'on sache quel a été l'événement décisif aux yeux de Gramsci, puisqu'il pourrait s'agir notamment de l'échec de l'« action de mars » en Allemagne et de la stratégie insurrectionnelle prônée par l'Internationale, du traité de Riga mettant fin à la guerre russo-polonaise et donc à l'espoir d'exporter la révolution par des moyens militaires ou encore de l'adoption de la NEP au cours du Xe congrès du PCR(b). Quoi qu'il en soit, l'idée de révolution passive peut être associée au fascisme tout d'abord parce qu'une révolution « active » a eu lieu et a produit des effets dans les différentes sociétés européennes, en particulier en Italie (avec par exemple les émeutes de Turin d'août 1917 ou évidemment le *biennio rosso* de 1919-1920) la révolution passive a en effet pour tâche de détourner de ses objectifs initiaux cette force disruptive.

Plus précisément,

88 C15, §59, p. 173 [juin-juillet 1933].
89 *Idem*.
90 C10 I §9, p. 34 [mi-avril – mi-mai 1932]. Ce parallèle est beaucoup moins développé dans le texte A, en C8, §236, p. 397 [avril 1932].
91 C10 I §9, p. 35 [mi-avril – mi-mai 1932], texte en C8, §236, p. 397 [avril 1932].

> la révolution passive résiderait en ce que, en vue d'accentuer l'élément « plan de production », l'intervention législative de l'État et l'organisation corporative introduiraient des modifications plus ou moins profondes dans la structure économique du pays. On accentuerait ainsi la socialisation et la coopération de la production sans toucher (ou en se limitant seulement à la régler et à la contrôler) l'appropriation individuelle et de groupe du profit.[92]

Nous développerons plus loin la question du corporatisme et de la planification. L'important pour le moment est de noter que ce passage ne présente pas le diagnostic que Gramsci porte en son nom propre sur le fascisme et ses réalisations, mais la manière dont ce dernier se présente. La révolution passive a ici le statut d'une « hypothèse idéologique »[93] (que le fascisme fait sur lui-même), ou encore d'un « programme »[94]. Ce n'était pas le cas dans la première version de cette note, où Gramsci écrivait :

> Le fascisme ne serait-il pas précisément la forme de « révolution passive » propre au XXe siècle, comme le libéralisme a été celle du XIXe siècle ? (…) La révolution passive se vérifierait dans la transformation « réformiste » de la structure économique, en partant d'une économie individuelle pour arriver à une économie planifiée (économie dirigée) ; l'avènement d'une « économie moyenne » (*economia media*), entre l'économie individualiste pure et celle qui est intégralement planifiée, permettrait le passage à des formes politiques et culturelles plus avancées, sans cataclysmes radicaux et sans destruction de masse. Le « corporatisme » pourrait être ou devenir, en se développant, cette forme économique moyenne de caractère « passif ».[95]

Il s'interrogeait donc sur la possibilité d'une troisième voie, ne serait-ce qu'à titre de transition, entre l'économie « individualiste pure », c'est-à-dire le capitalisme (du moins sous sa forme libérale) et une économie « intégralement planifiée » qui ne peut vraisemblablement être mise en œuvre d'une manière stable que sous le socialisme. Dans la version définitive, Gramsci n'abandonne certes pas l'examen de la consistance d'une telle « économie moyenne » ou « programmée »[96], qui pourrait être réalisée concrètement dans et par une organisation « corporatiste » de la production, et il n'exclut donc pas que « dans le cadre concret des rapports sociaux italiens », le projet fasciste soit « la seule solution pour développer les forces productives de l'industrie sous la direction des classes dirigeantes traditionnelles, en concurrence avec les formations industrielles plus avancées des pays qui monopolisent les matières premières et qui ont accumulé des capitaux imposants »[97], en premier lieu les États-Unis. Mais il déplace l'interrogation et considère que l'élément décisif, si l'on pense en termes de bloc historique et que l'on dépasse le strict niveau économique pour poser le problème politiquement et

92 C10 I §9, p. 34 [mi-avril – mi-mai 1932].

93 *Idem*.

94 C15, §62, p. 176 [juin-juillet 1933]. Comme nous l'avons vu au chapitre 6) II), le philosophe de la *praxis* peut utiliser la notion de révolution passive comme catégorie analytique, mais doit évidemment éviter d'en faire un programme.

95 C8, §236, p. 397 [avril 1932].

96 « Ce "modèle" de formation des États modernes [par le biais d'une révolution passive comme au XIXe siècle] peut-il se répéter dans d'autres conditions ? Faut-il exclure cette possibilité de manière absolue ou bien peut-on dire qu'il peut y avoir, au moins en partie, des développements semblables sous la forme de l'avènement d'*économies programmées* ? » (C10 II §61, p. 156. Nous soulignons).

97 C10 I §9, pp. 34-5 [mi-avril – mi-mai 1932].

idéologiquement, est que « ce schéma [le programme fasciste de révolution passive tel qu'exposé par Gramsci] peut avoir et a effectivement eu la vertu de susciter une période d'attente et d'espoir, en particulier chez certains groupes sociaux italiens, la grande masse des petits bourgeois urbains et ruraux par exemple, et donc de maintenir le système d'hégémonie et les forces de coercition militaires et civiles à la disposition des classes dirigeantes traditionnelles »[98]. Autrement dit, avant d'examiner la vérité de l'« hypothèse idéologique » fasciste, il convient de prendre la mesure de ses effets politico-idéologiques et de son indéniable potentiel hégémonique, notamment à l'égard des classes moyennes. Le fascisme est le « représentant pratique » de la guerre de position menée par les anciennes classes dominantes en Italie, ainsi que son « représentant idéologique » en Europe dans son ensemble parce que, à un niveau plus fondamental que ses professions de foi en l'homme nouveau ou son exaltation de la violence, son principal ressort idéologique est la promesse (implicite) d'une révolution sans révolution et d'une transition épocale pacifique, ainsi que la foi dans le sens et l'auto-réalisation de l'Histoire – d'une histoire qui se ferait bien entendu sans la participation active des masses populaires. C'est ce que l'on pourrait appeler le fond rationnel et « classique » du fascisme[99] qui, sous ses dehors irrationnels et « romantiques » (l'activisme aveugle, « le gladiatorisme balourd qui s'autoproclame action et ne modifie que le vocabulaire, et non pas les choses, le geste extérieur, et non l'homme intérieur »[100], incarné en philosophie par certains aspects de la pensée de Gentile, et en politique par la personne de Mussolini lui-même), s'appuie sur des réalisations économiques concrètes et à certains égards progressistes (éléments de planification et de centralisation, corporatisme, etc.), même si elles sont vouées à terme à faire resurgir avec une intensité renouvelée les contradictions qu'elles n'auront su qu'escamoter sans les résoudre.

2) Politique économique et centralité de l'État

Bien plus que l'américano-fordisme, le fascisme partage une caractéristique primordiale avec les révolutions passives classiques : l'importance d'un État relativement autonome à l'égard des classes capitalistes. Très concrètement – ce qui est fondamental pour garantir l'hégémonie

98 *Idem*.

99 L'opposition classique/romantique que nous mobilisons ici est reprise par Gramsci lui-même à Croce, pour la retourner contre lui. À ses yeux Croce est, qui peut être lu comme un théoricien des révolutions passives, est un allié objectif du fascisme, alors même qu'il pense le combattre : « Ce pourrait être l'un de ces nombreux paradoxes de l'histoire (une ruse de la nature, pour parler comme Vico) que Croce, poussé par des préoccupations données, puisse contribuer à renforcer le fascisme en lui fournissant indirectement une justification intellectuelle après avoir contribué à l'épurer de certaines caractéristiques secondaires : de caractéristiques d'ordre superficiel et *romantique* mais qui n'en sont pas moins irritantes pour la correction *classique* de Goethe » (C10 I §9, p. 34 [mi-avril – mi-mai 1932]. Nous soulignons. Gramsci compare en différentes occasions la sérénité classique de Croce à celle de Goethe).

100 C22, §5, pp. 188-9 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en C1, §92 [février-mars 1930].

fasciste sur les classes moyennes – l'État propose des opportunités d'épargne attractives (obligations) qui permettent d'éviter les risques liés à l'instabilité des marchés d'actions ou à l'inflation, seul moyen de garantir les fonds disponibles.

> Ainsi l'État se trouve-t-il investi d'une fonction de premier ordre dans le système capitaliste en tant qu'entreprise (holding d'État) concentrant l'épargne qui sera mise à la disposition de l'industrie et de l'activité privée, en tant qu'investisseur à moyen et à long terme (création en Italie des divers Instituts, du Crédit mobilier, de reconstruction industrielle, etc. ; transformation de la Banque commerciale, renforcement des Caisses d'épargne, création de nouvelles formes d'épargne postale, etc.)[101]

Mais pour garantir un certain retour sur investissement, l'État doit s'insinuer dans « l'organisation de la production et des échanges » et limiter la logique de la concurrence et l'arbitraire des initiatives privées. Le rôle économique de l'État se voit également renforcé par d'autres facteurs : le protectionnisme et la tendance à l'autarcie, le « sauvetage de grandes entreprises au bord de la faillite »[102], etc. Malgré l'indéniable rationalisation du système d'investissement, trait qu'il partage avec l'américanisme, les dispositifs économiques mis en place par le fascisme reposent sur des bases irrationnelles et contradictoires. Irrationnelles car une grande partie de l'épargne trouve sa source dans la surexploitation semi-féodale des paysans par les propriétaires terriens[103], preuve que la modernité du système n'est que superficielle. Contradictoires car si d'une part « l'État semble avoir sa base politico-sociale chez les "petites gens" et les intellectuels », dans la mesure où il garantit bien les intérêts des épargnants (les « petites gens ») et où l'importance nouvelle de l'État (économique mais aussi politico-idéologique) conduit à une prolifération du personnel administratif, « en réalité sa structure demeure ploutocratique et il est impossible de briser les liens qui l'unissent au grand capital financier »[104]. Or ces deux secteurs socio-économiques (petits épargnants et intellectuels d'une part, grande bourgeoisie de l'autre) ont des intérêts économiques distincts qui peuvent s'avérer conflictuels.

Autrement dit, même si Gramsci prend la peine de restituer l'élément « rationnel » du projet hégémonique fasciste, il pointe également les limites de la politique économique qui en est le corrélat. Et ce sont vraisemblablement ces dernières qui expliquent l'existence de cette attitude irrationnelle que nous avons évoquée, dont les différents éléments (l'activisme aveugle, la

101 C22, §14, p. 208 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en C9, §8, p. 412 [avril-mai 1932].

102 C22, §14, p. 209 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en C9, §8, p. 412 [avril-mai 1932].

103 « Si le but de l'État était d'imposer une direction économique telle que la production de l'épargne, cessant d'être la "fonction" dune classe parasitaire, devienne une fonction de l'appareil productif lui-même [comme dans l'américano-fordisme] ces développements hypothétiques iraient dans le sens du progrès, ils rentreraient dans un vaste projet de rationalisation intégrale. Pour cela, il faudrait promouvoir une *réforme agraire* (en abolissant la rente foncière comme revenu d'une classe non productive, et en l'incorporant à l'appareil de production, sous forme d'épargne collective destinée à la reconstruction et à d'autres progrès ultérieurs), ainsi qu'une *réforme industrielle*, pour faire en sorte que les revenus ne soient plus des conséquences juridiques du seul droit de propriété, mais découlent de nécessités fonctionnelles d'ordre technico-industriel » (*ibid.* Nous soulignons).

104 C22, §14, pp. 209-210 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]. Sur le lien entre fascisme et capital financier, voir : Burgio, Alberto, *Gramsci storico. Una lettura dei « Quaderni del carcere »*, Rome/Bari, Laterza, 2002,, pp. 194-202 et Rossi, Angelo, et Vacca, Giuseppe, *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Rome, Fazi, 2007, pp. 145-6.

glorification de la force, le nationalisme exacerbé, etc.) dérivent de « l'exaltation de l'État en général, conçu comme quelque chose d'absolu »[105]. Nous avons vu que les révolutions passives du XIXe siècle avaient pour corrélat une conception idéologique qui tendait à absolutiser le rôle de l'État[106]. Celle proposée par les intellectuels organiques du fascisme (Gentile, Spirito, etc.) est toutefois différente, en ce qu'elle semble abolir les médiations propres à la rationalité dialectique de l'hégélianisme classique. Ainsi, pour Gramsci, dire qu'il faut « affirmer l'identité de l'individu avec l'État ne signifie rien : c'est un discours vide. (…) Dans ce cas aussi, ce qui est en question c'est l'absence d'une notion claire du concept d'État et de la distinction entre société civile et société politique, entre dictature et hégémonie, etc. »[107]. Quoi qu'il en soit, on peut considérer que, même si la formulation spéculative qu'en donnent les philosophes actualistes est incorrecte[108], l'idée que « l'État est tout », trouve des points d'appui dans l'histoire italienne : dans le processus de formation « par en haut » de l'État national au XIXe siècle, et plus généralement dans la séparation constante des intellectuels et du peuple. Tout comme le projet de révolution passive auquel elle est liée, l'idée d'absoluité de l'État contribue à la construction hégémonique fasciste. Il ne s'agit pas d'une simple illusion idéologique : elle traduit d'une certaine manière des transformations socio-politiques effectives, affectant en premier lieu l'État lui-même.

3) Totalitarisme, hégémonie et progrès

Par opposition aux États libéraux correspondant à une hégémonie bourgeoise classique, le fascisme est l'une de ces « dictatures contemporaines » qui « abolissent légalement ces formes nouvelles d'autonomie elles-mêmes et s'efforcent de les incorporer à l'activité de l'État »[109] et où « la centralisation légale de toute la vie nationale dans les mains du groupe dominant devient "totalitaire" »[110]. Une telle caractérisation générale peut également valoir pour la dictature du prolétariat en URSS ; nous y reviendrons. L'important pour le moment est de noter que le fascisme représente un cas paradigmatique de « guerre de position ». En effet, cette dernière

> demande d'énormes sacrifices à des masses illimitées de population ; il faut donc une concentration inouïe de l'hégémonie et, par conséquent, une forme de gouvernement plus « interventionniste », qui prenne l'offensive plus ouvertement contre les opposants et organise d'une manière permanente l'« impossibilité » d'une désintégration interne : contrôle de tous genres, politiques,

105 C22, §14, p. 209 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août].
106 Voir chapitre 6) II) 3).
107 C10 II §7, p. 51 [seconde moitié de mai 1932].
108 Sur l'absolutisation de l'État par Gentile, et son identification à l'individu (en tant que sujet transcendantal), voir Gentile, Giovanni, « Individuo e Stato », *Giornale Critico della Filosofia italiana*, 1932, fasc. III., pp. 313-315. Sur la critique de cette théorie par Gramsci, voir Buissière, Évelyne, « Gramsci et Hegel », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet-septembre 1993, p. 313. Voir note 123 du chapitre 1.
109 Voir chapitre 7) II) 1).
110 C25, §4, pp. 311-2 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q3, §18, p. 303 [juin 1930, avant le 15].

administratifs, etc., renforcement des « positions » hégémoniques du groupe dominant, etc.[111]

La plupart des éléments de l'appareil hégémonique sont directement pris en charge soit par l'État, soit par le parti (unique et de masse), qui non seulement joue comme toujours, dans la société civile, un rôle analogue à l'État[112], mais qui est sous le fascisme intriqué avec l'État lui-même (« Mussolini se sert de l'État pour dominer le Parti, et du Parti (…) pour dominer l'État »[113]). Il en va ainsi des journaux, de la propagande, des syndicats et corporations, et des associations culturelles, de loisir, de jeunesse, etc. Des formes inédites de contrôle et de mobilisation des masses se déploient ainsi au plus profond de la société civile[114]. Même si cela ne doit pas nous conduire à effacer la distinction analytique entre force et consentement, les sociétés politique et civile s'entremêlent toujours plus étroitement, sous le primat de la société politique[115], et le parti constitue l'un des agents fondamentaux de cette coalescence. En ce sens, on pourrait dire que dans l'État intégral libéral classique, la société civile est *subsumée*[116] *formellement* sous la société politique (cette dernière détermine les limites du public et du privé ; elle peut en dernière instance abolir les organisations de la société civile ; elle est le lieu premier d'unification et d'action de la classe dominante, qui se déploie en un second moment sur le terrain de la société civile ; etc.), alors que l'État intégral totalitaire (fasciste ici) correspondrait à une *subsomption réelle*[117]. Comme le

111 C6, §138, p. 118 [août 1931].

112 « Pour tous les groupes, le parti politique est précisément le mécanisme qui dans la société civile remplit la même fonction que celle dont s'acquitte l'État, sur une plus vaste échelle et d'une façon plus synthétique, dans la société politique ; autrement dit, le parti politique réalise la soudure entre les intellectuels organiques d'un groupe – le groupe dominant – et les intellectuels traditionnels ; et il remplit cette fonction sous la dépendance précisément de sa fonction fondamentale qui est d'élaborer ses propres composants – des éléments issus d'un groupe social qui est né et s'est développé en tant que groupe "économique", qu'il transforme finalement en intellectuels politiques qualifiés, en dirigeants, en organisateurs de toutes les activités et de toutes les fonctions inhérentes au développement organique d'une société intégrale, civile et politique » (C12, §1, p. 318 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 475 [novembre 1930]).

113 C2, §75, p. 215 [février 1929].

114 « Le caractère de masse des partis modernes, leurs ramifications dans la société civile et la diffusion, qui en découle, d'un réseau capillaire, dans différentes strates de la société, d'"agents volontaires de l'autorité" rend possible un contrôle absolument inconnu dans les périodes précédentes » (De Felice, Franco, « Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci », *art. cit.*, p. 191).

115 « *Société civile et société politique*. Séparation de la société civile et de la société politique : un nouveau problème d'hégémonie s'est posé, à savoir : la base historique de l'État s'est déplacée. On a une forme extrême de société politique : soit pour lutter contre le nouveau et conserver le chancelant en le rétablissant de manière coercitive, soit comme expression du nouveau pour briser les résistances qu'il rencontre dans son développement, etc. » (C7, §28, p. 192 [février 1931]). Giuseppe Vacca interprète ce passage comme un signe du rejet par Gramsci du totalitarisme, dans sa forme fasciste mais aussi soviétique, qu'il opposerait à un État intégral caractérisé par un rapport harmonieux entre les deux sociétés (Vacca, Giuseppe, *Modernità alternative*, *op. cit.*, p. 144). Même si elle met en lumière le primat à de nombreux égards délétère de la société politique, cette note ne nous semble cependant pas invalider la notion de totalitarisme compris comme unité immédiate des deux sociétés (les notes où apparaît cette dernière conception, C6, §136 [août 1931], C8, §130 [avril 1932] ou C17, §37 [septembre – 18 novembre 1933], étant d'ailleurs postérieures à C7, §28 [février 1931]) ni condamner politiquement tous les totalitarismes, la notion de totalitarisme progressiste étant de même développée à une date ultérieure, notamment en C6, §136 (Sur cette notion, voir *infra*, III) 1)).

116 Pour un usage du terme de « subsomption » à propos du rapport entre sociétés politique et civile, voir Thomas, Peter D., *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden/Boston, Brill, 2009, p. 70.

117 Nous faisons un usage analogique libre de ces expressions, empruntées à Marx. Voir Marx, Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier* [1867], Paris, PUF, 1993, chapitre XIV, p. 571. Elle est développée dans Marx, Karl, *Le chapitre VI : manuscrits de 1863-1867. Le Capital, Livre I*, Paris, Éditions sociales, 2010, pp. 179-210.

remarque Franco De Felice, cette configuration totalitaire des rapports entre sociétés politique et civile est à distinguer rigoureusement d'un régime « autoritaire »[118] classique, en vigueur notamment « en Orient » (dont l'un des paradigmes est l'autocratie tsariste) puisque dans un tel contexte « la société civile était primitive et sans forme (*gelatinosa*) »[119].

Tout en parlant de « nouvel absolutisme » pour désigner cette configuration étatique, Gramsci souligne qu'« entre le vieil absolutisme renversé par les régimes constitutionnels et le nouvel absolutisme il existe une différence essentielle, qui fait qu'on ne peut pas parler de régression »[120], ou de simple répétition cyclique. Tout d'abord, la suppression formelle du parlementarisme et dans une certaine mesure de l'autonomie de la société civile ne peut mettre fin au pluralisme conflictuel des intérêts particuliers, du moins tant que l'organisation socio-économique relève du capitalisme, voire en subit encore les séquelles[121] : « il est évident qu'on ne peut abolir une forme "pure" comme le parlementarisme sans abolir radicalement son contenu, l'individualisme, et cela dans sa signification précise d'"appropriation individuelle" du profit et d'initiative économique pour le profit capitaliste individuel »[122]. Se met donc en place un « parlementarisme noir » ou implicite (qui correspond approximativement aux luttes de factions au sein du régime), qui « existe en fonction de nécessités historiques actuelles » et « est un "progrès" en son genre »[123]. Une telle affirmation peut paraître étrange, et les arguments mobilisés par Gramsci pour la soutenir ne sont pas entièrement explicites. Il semble affirmer que revenir au parlementarisme traditionnel serait une « régression anti-historique » car ce dernier est trompeur, puisque « même là où il "fonctionne" publiquement, c'est le "parlementarisme noir" qui est effectif »[124]. Il est étonnant de trouver ce type d'argument sous la plume de Gramsci, qui rejette en général toute conception épiphénoménale des superstructures, et qui révèle vraisemblablement un certain dédain à l'égard de la démocratie bourgeoise. Quoi qu'il en soit, l'éclaircissement de l'antagonisme permis par cette élimination des médiations formelles n'est à ses yeux qu'un maigre gain : le fascisme supprime le « terrain » légal et parlementaire parce que celui-ci, trop propice à l'auto-organisation des classes subalternes, était devenu dangereux, ce qui signifie que « cette

---

Dans le cadre de la subsomption formelle du travail sous le capital, ce dernier n'organise pas intégralement le processus de production, laissé à l'initiative des travailleurs : les capitalistes fournissent simplement les matières premières, et fixent les quantités de marchandises à produire. Précisons que cette distinction n'apparaît pas dans les textes de Gramsci, qui ne connaissait d'ailleurs vraisemblablement pas le texte du chapitre VI inédit (« Résultats de procès de production immédiat »), publié uniquement en 1933, à Moscou, sous la direction de David Riazanov.

118 De Felice, Franco, « Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci », *art. cit.*, p. 192.

119 C7, §16, p. 183 [novembre-décembre 1930].

120 C14, §74, p. 97 [mars 1935].

121 Il semble en effet que la conception gramscienne du « parlementarisme noir » ait également pour but d'analyser la situation soviétique, comme nous le verrons en III) 3).

122 C14, §74, p. 96 [mars 1935].

123 *Ibia.*, p. 97.

124 *Idem*.

abolition (…) est le symptôme (ou prévision) d'une intensification des luttes et non le contraire »[125]. L'autre argument de Gramsci nous semble donc plus profond et original. Si les nouveaux mécanismes socio-politiques (du fascisme) répondent à des « nécessités actuelles » c'est parce qu'ils jouent un rôle dans la construction d'une nouvelle hégémonie, « avec un retour au "corporatisme", mais pas au sens "ancien régime", au sens moderne du mot, quand la "corporation" ne peut pas avoir de limites fermées et exclusives, comme elle en avait dans le passé ; aujourd'hui c'est un corporatisme à "fonction sociale", sans restriction héréditaire ou d'un autre genre »[126]. Un nouveau type de représentation et de médiation politique, liées directement aux intérêts économiques mais aussi au monde du travail, se profile. Le Conseil national des corporations (composé des représentants des organisations patronales et des syndicats de travailleurs) a ainsi été créé en 1930, et les vingt-deux corporations, qu'il était censé coordonner à terme et qui correspondent à autant de secteurs économiques (auxquelles Gramsci se réfère probablement lorsqu'il parle de « fonctions sociales »), en 1934[127].

Se dessine ainsi ce qu'il faut bien appeler une hégémonie totalitaire, qui met en jeu à la fois une « réorganisation du bloc social dominant » et de nouvelles « *formes* de domination sur le complexe de la société », c'est-à-dire de nouveaux « rapports entre société civile et politique »[128], le corporatisme en étant l'une des pierres de touche et en constituant un paradigme. D'une manière générale, on peut dire qu'il constitue la « forme économique prise par la révolution passive représentée par le fascisme »[129]. Mais cette affirmation peut avoir plusieurs significations, qui correspondent d'ailleurs à plusieurs tendances divergentes au sein des intellectuels et dirigeants fascistes. Tout d'abord, on peut penser le corporatisme comme le meilleur moyen de moderniser le capitalisme italien, notamment dans le cadre de sa rivalité avec des économies plus dynamiques, l'économie américaine en premier lieu. Massimo Fovel concevait ainsi, comme le note Gramsci, « la corporation comme un bloc industriel-productif autonome, destiné à résoudre dans un sens moderne et nettement capitaliste le problème du développement futur de l'appareil économique italien, contre les éléments semi-féodaux et parasitaires de la société qui prélèvent une trop grosse part de plus-value »[130]. Il faisait du corporatisme « la condition de l'introduction en Italie des systèmes américains les plus avancés dans le domaine de la production et du travail »[131]. Mais la réalité de ce lien entre corporatisme et rationalisation économique de type fordiste est très incertaine[132] : Gramsci doute que les conceptions de Fovel expriment des forces socio-politiques

125 C14, §76, p. 98 [mars 1935].
126 *Idem*.
127 Voir Gagliardi, Alessio, « Il problema del corporativismo nel dibatitto europeo e nei *Quaderni* », *art. cit.*, p. 647.
128 De Felice, Franco, « Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci », *art. cit.*, p. 191.
129 Gagliardi, Alessio, « Il problema del corporativismo nel dibatitto europeo e nei *Quaderni* », *art. cit.*, p. 637.
130 C22, §6, p. 190 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q1, §135, p. 124 [février-mars 1930].
131 *Ibid.*, p. 189.
132 Mangoni, Luisa, « Il problema del fascismo nei *Quaderni del carcere* », in Ferri F. (dir.), *Politica e storia*, *op. cit.*, tome

significatives, et comme nous l'avons vu il relève de nombreux obstacles (poids des couches parasitaires, poids de l'État, contre-attaque idéologique des franges conservatrices et « ruralistes »[133], etc.) à l'évolution en question. Loin des projets théoriques, la politique corporative telle qu'elle est mise en œuvre, comme en réalité toute l'activité économique étatique, a « eu pour fonction de soutenir des positions menacées dans les classes moyennes et non d'éliminer celles-ci », voire de « créer de nouveaux rentiers », de nouveaux privilèges et des « cadres sociaux fermés »[134]. Pour que les projets de Fovel se réalisent, un processus de très longue durée, très improbable, serait nécessaire[135]. Pour d'autres théoriciens (au demeurant plus influents, quoique non dominants[136]), la centralité économique de l'État est loin d'être un obstacle au corporatisme, et tend même à se confondre avec ce dernier. Il en va ainsi chez Bottai ou Spirito, en lutte avec des « syndicalistes traditionnels » comme Rossoni qui restaient attachés à une représentation des travailleurs « par métiers »[137]. Spirito va jusqu'à défendre un « corporatisme intégral »[138] absorbant et remplaçant l'ancien syndicalisme, désormais dépassé (Bottai proposant pour sa part de le cantonner à une position subordonnée et non de le supprimer complètement). Cette idée découle rigoureusement, selon Gramsci, du postulat (erroné) selon lequel la « corporation propriétaire »[139] et une certaine forme d'« économie réglée et planifiée »[140] signifieraient la fin du « classisme » ; en revanche, tant que la contradiction entre capital et travail subsiste, ce dernier doit s'exprimer d'une manière ou d'une autre, sous une forme ou une autre de syndicalisme[141]. En raison même de son erreur, comme l'affirme Gramsci dans une autre note,

> la tendance que lui [Spirito] et les autres personnes de son groupe représentent, est un « signe des temps ». L'exigence d'une « économie selon un plan » et pas seulement dans le domaine national, mais sur une échelle mondiale, est intéressante en soi, même si la justification qu'il en donne est

1, p. 428. Il nous semble ainsi qu'Alessio Gagliardi, même s'il reste prudent et cite d'ailleurs Mangoni à ce propos, surestime le lien (effectif) existant d'après Gramsci entre corporatisme et fordisme, et plus généralement les potentialités progressistes du fascisme dans les domaines techniques et économiques (GAGLIARDI, Alessio, « Il problema del corporativismo nel dibatitto europeo e nei *Quaderni* », *art. cit.*, pp. 637-642).

133 « On a eu en Italie un début de fanfare fordiste (exaltation de la grande ville, plans régulateurs pour le grand Milan etc., affirmation que le capitalisme en est encore à ses débuts et qu'il faut lui préparer des cadres de développement grandioses etc.) » avant une « conversion au ruralisme, à une critique "éclairée" de la ville, l'exaltation de l'artisanat et de la vie patriarcale idyllique, quelques allusions à la "propriété du métier" et à une lutte contre la liberté industrielle » (C22, §2, p. 184 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q1, §61, p. 72 [février-mars 1930]).

134 C22, §6, p. 193 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q1, §135, p. 125 [février-mars 1930].

135 *Idem*.

136 Les thèses de Spirito sont âprement critiquées au second congrès d'études syndicales et corporatives tenu à Ferrare en mai 1932, et Bottai est destitué de la fonction de ministre des corporations en juillet de la même année (voir FROSINI, Fabio, « Nation-peuple et nation-rhétorique, les dilemmes du fascisme et la question de la démocratie dans les *Cahiers de prison* d'Antonio Gramsci », in CALOZ-TSCHOPP M-C., FELLI R. et COLLET A. (dir.), *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris, Kimé, 2018, pp. 211-2).

137 C15, §39, p. 147 [mai 1933].

138 *Idem*.

139 C22, §6, p. 191 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août].

140 C15, §39, p. 148 [mai 1933].

141 « Tant que l'ouvrier d'une part et l'industriel d'autre part devront se préoccuper du salaire et du profit, il est évident que le syndicalisme de type ancien ne sera pas dépassé et ne pourra pas être absorbé dans d'autres institutions » (*ibid.*, pp. 148-9).

> purement verbale : c'est l'expression encore « utopique » de conditions en cours de développement qui, elles, exigent l'« économie selon un plan ».[142]

On retrouve donc l'idée que le corporatisme est lié à des nécessités actuelles. Mis en œuvre d'une manière inévitablement défaillante par le fascisme, il révèle tout en l'étouffant cette potentialité de l'époque contemporaine qu'est le dépassement réel des contradictions de classes dans une société réglée reposant sur une économie planifiée. L'aspect « utopique » du corporatisme recoupe ses effets idéologiques, qui constituent peut-être sa principale contribution à l'établissement d'une hégémonie fasciste. Il propose en effet une image pacifiée des rapports sociaux et la perspective d'une troisième voie échappant à l'alternative entre capitalisme et socialisme – Spirito le qualifie ainsi de « communisme hiérarchique »[143]. On peut donc considérer, qu'aux yeux de Gramsci, « le corporatisme est une habile politique culturelle destinée principalement aux couches moyennes »[144]. Mais même de ce point de vue, il reste ambivalent, dans la mesure où les classes sociales qui pourraient être les plus réceptives à un tel projet (la petite bourgeoisie en ses différentes fractions) sont celles-là même qu'un bloc des producteurs, alliant travailleurs et entrepreneurs, déposséderait de tout pouvoir social voire supprimerait purement et simplement à terme. Phénomène paradoxal voire contradictoire, le corporatisme n'en indique pas moins une dimension hégémonique et historiquement novatrice du fascisme, qu'il serait vain de chercher à comprendre comme une simple réaction. Notons qu'en cela Gramsci s'oppose à un élément constant des interprétations successives du fascisme données par le Komintern, qui tendent même à considérer sa base sociale et les intérêts qu'il sert comme de plus en plus restreints : de la formule proposée par Zinoviev au 4e Congrès (novembre 1922), qui affirmait que le fascisme représentait en premier lieu les intérêts des agrariens et avait pu triompher en Italie car le capitalisme y était arriéré[145] , en passant par celle du 5e Congrès (juin-juillet 1924) qui le caractérisait comme la dictature du capital « à l'époque de la décadence »[146], spécifiée au 6e Congrès (septembre 1928) comme dictature du capital « financier »[147], on aboutit à la définition donnée par Dimitrov au 7e Congrès (juillet-août 1935) comme dictature « des éléments les plus réactionnaires, les plus chauvins, les plus impérialistes du capital financier »[148]. Nous pouvons

142 C8, §216, p. 386 [mars 1932].

143 Gagliardi, Alessio, « Il problema del corporativismo nel dibatitto europeo e nei *Quaderni* », *art. cit.*, p. 644.

144 *Ibid.*, p. 639.

145 Poulantzas, Nicos, *Fascisme et dictature. La troisième internationale face au fascisme*, Paris, Maspéro, 1970, p. 35.

146 *Ibid.*, p. 100.

147 *Idem*. L'analyse économique catastrophiste, corrélat notamment de la stratégie « classe contre classe » de troisième période, est encore renforcée lors de ce congrès : « L'époque de l'impérialisme est l'époque de la mort du capitalisme. (…) La crise générale du capitalisme constitue la preuve immédiate *de la contradiction profonde entre la croissance des forces productives et sa limitation par l'État* ; elle constitue la preuve que l'enveloppe capitaliste est devenue un frein insupportable pour un plus grand développement de l'humanité, et que l'histoire met à l'ordre du jour le renversement des chaînes capitalistes par la Révolution » (Résolution du 6e Congrès, citée in *ibid.,* p. 42).

148 *Idem*.

dire, en suivant à nouveau De Felice, que Gramsci en vient dans les *Cahiers*, contrairement à la direction du Komintern mais aussi à ses propres positions antérieures, à concevoir le fascisme comme un « système totalitaire » (avec de nombreuses nuances et limites) capable de produire une certaine hégémonie, clairement distingué d'un « système réactionnaire »[149].

4) Le fascisme et la question du progrès

Le jugement historique porté par Gramsci sur le fascisme est donc subtil. Nous savons que dans le domaine strictement économique le fascisme a pu conduire à des progrès réels, notamment à une croissance des forces productives significative bien que vraisemblablement vouée à s'épuiser. D'un point de vue politique, Gramsci peut affirmer paradoxalement que certains aspects du fascisme étaient également progressistes, en un sens très précis. Il en va ainsi de l'organisation des masses et de leur insertion dans la « vie étatique », par-delà les séparations séculaires entre peuple et intellectuels, entre Nord et Mezzogiorno et entre villes et campagnes :

> La structure et l'origine des couches intellectuelles sont différentes : dans le Midi prédomine encore le type du *paglietta* [avocaillon], qui assure le contact entre la masse paysanne, les propriétaires, et l'appareil d'État ; dans le Nord, c'est le type du « technicien » d'usine, qui sert de lien entre la masse ouvrière et les entrepreneurs : la liaison avec l'État était assurée par les organisations syndicales et les partis politiques, dirigés par une couche entièrement nouvelle d'intellectuels (*l'actuel syndicalisme d'État, impliquant la diffusion systématique, à l'échelle nationale, de ce type social, d'une manière plus cohérente et conséquente que ne pouvait le faire le vieux syndicalisme, est jusqu'à un certain point et en un certain sens un instrument d'unification morale et politique*).[150]

De ce point de vue, la prétention fasciste d'achever ce que le Risorgimento n'avait su réaliser, à savoir l'unité nationale-populaire italienne, est en partie juste. Fabio Frosini relève ainsi une certaine continuité entre ces deux phénomènes, dans la mesure où « le "nœud" *Risorgimento-fascismo* » est « la forme spécifique, italienne, de la *modernisation* de l'État ou, si l'on veut, de la construction de l'État bourgeois moderne »[151], qui se traduit en particulier par une certaine homogénéisation du territoire national. Reste que cette modernisation ne peut s'accomplir que sous des formes viciées, celles de l'embrigadement politico-militaire et de l'inculcation idéologique, neutralisant toute initiative des masses. Si l'on tient à parler ici d'un aspect progressiste du fascisme aux yeux de Gramsci, il faut donc dire que celui-ci n'est pour lui que virtuel tant qu'il n'est pas réapproprié par l'activité des subalternes, et en particulier du prolétariat. Par ailleurs, l'organisation totalitaire de la société n'implique en rien une pacification sociale. Selon

149 De Felice, « Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci », *art. cit.*, p. 189.

150 C19, §26, pp. 82-3 [juillet-août 1934 – février 1935]. Nous soulignons. Le texte A (Q1, §43, p. 36 [février-mars 1930]) ne parlait pas de « syndicalisme d'État » mais de « corporatisme ».

151 Frosini, Fabio, « Il fascismo nei *Quaderni del carcere* », texte prononcé de l'intervention à la séance du 22 janvier 2016 au séminaire de l'International Gramsci Society [en ligne], site Academia : https://www.academia.edu/21719496/frosini_2016_il_fascismo_nei_quaderni_del_carcere?auto=download, consulté le 26 avril 2018.

toute vraisemblance, les conflits qui déchiraient les organisations et espaces autonomes de la société civile abolis légalement par les dictatures contemporaines et intégrés à l'activité de l'État vont resurgir au sein de ce dernier. Gramsci s'attache depuis le début des années 1920 à diagnostiquer les contradictions du fascisme (allant parfois jusqu'à les surestimer[152]), et dans les *Thèses de Lyon* adoptées par le 3e Congrès du PCd'I il était parvenu avec Togliatti à la conclusion suivante : « il convient d'examiner la stratification du fascisme même, car, étant donné le système totalitaire que le fascisme tend à instaurer, ce sera dans le sein même du fascisme que tendront à resurgir les conflits qui ne peuvent se manifester par d'autres voies »[153]. Togliatti développe cette idée dans les cours qu'il donne à l'École internationale léniniste de Moscou entre janvier et avril 1935, dans un passage que Gramsci aurait pu écrire :

> Le terrain des syndicats fascistes est le terrain le plus mobile dans les cadres de la dictature fasciste et du fascisme : le terrain le plus mobile parce que les rapports de classe s'y reflètent d'une manière directe et immédiate. C'est la preuve de l'exactitude de l'affirmation de Lénine selon laquelle toute organisation de masse des travailleurs, même la plus réactionnaire, devient inévitablement un lieu où se déroule la lutte des classes, devient un point de départ de la lutte des classes. Cela constitue notre point de départ pour déterminer la tactique du travail à accomplir dans les syndicats fascistes.[154]

Si le syndicalisme d'État et le corporatisme peuvent être considérés comme progressistes, c'est ici parce qu'ils constituent un terrain particulièrement favorable à la lutte des classes et donc aux entreprises des révolutionnaires communistes, et s'avèrent en tant que tels particulièrement instables.

Sous d'autres perspectives, le fascisme apparaît comme une régression, ce qu'Alberto Burgio, notamment, met en évidence, mais à nos yeux d'une manière unilatérale. Cet aspect apparaît notamment dans les réflexions sur le « césarisme » – terme que Gramsci utilise notamment en raison du parallèle fréquemment établi à l'époque entre Mussolini et César[155] – dont l'un des enjeux fondamentaux était de cerner plus précisément le phénomène fasciste[156]. En termes généraux, le césarisme présuppose l'« équilibre catastrophique » de deux forces A et B en lutte, et consiste en l'irruption d'une troisième force C qui décide de la situation. Cette troisième

152 Voir par exemple l'article du 25 août 1921 de l'*Ordine Nuovo*, « Les deux fascismes », in E¨P II, pp. 151-3. Il prévoyait une scission entre un fascisme représenté par Mussolini, composé de noyaux urbains et petits-bourgeois, disposé à collaborer avec le régime parlementaire, et un fascisme des campagnes, dirigé par des propriétaires terriens, intransigeant et brutal car tout entier voué à la lutte contre les paysans pauvres et leurs organisations.

153 « La situation et les tâches du PCI », in Gramsci, Antonio, *La costruzione del Partito comunista. 1924-1926*, Turin, Einaudi, 1971, p. 486, cité et traduit par Fabio Frosini dans « Nation-peuple et nation-rhétorique... », *art. cit.*, pp. 201-2.

154 Togliatti, Palmiro, *Corso sugli avversari. Le lezioni sul fascismo*, Turin, Einaudi, 2010, p. 80.

155 Adamson, Walter, « Gramsci's Interpretation of Fascism », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 41, n° 4, octobre-décembre 1980, p. 628.

156 La notion de césarisme met incontestablement en évidence certains de ses traits fondamentaux. Sur ce point, voir notamment Mangoni, Luisa, « Cesarismo, bonapartismo, fascismo », *Studi Storici*, année 17, n° 3, juillet-septembre 1976, pp. 41-61, et Gagliardi, Alessio, « Tra rivoluzione e controrivoluzione. L'interpretazione gramsciana del fascismo », *Laboratoire italien*, n° 18, 2016, mis en ligne le 28 novembre 2016, consulté le 09 février 2018 : http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1062.

force (classiquement incarnée dans une « grande personnalité "héroïque" ») peut jouer un rôle « progressiste » (César, Cromwell, Napoléon Ier, etc.) ou « de régression » (Napoléon III, Bismarck, etc.), selon la nature de la force qu'il aide à triompher (dans une certaine mesure)[157]. C'est le premier axe qui permet de distinguer les différents types de césarismes. Un autre axe est à prendre en compte pour les classifier rigoureusement. Il est en effet des situations où les forces A et B (par exemple les *optimates* et les *populares* dans le cas de César, l'ancienne noblesse et la bourgeoisie révolutionnaire dans le cas de Napoléon), « tout en étant des forces distinctes et opposées, ne l'étaient pas au point qu'il leur était "*absolument*" impossible de parvenir à une fusion et une assimilation réciproques au terme d'un processus moléculaire, ce qui s'est produit effectivement, au moins partiellement (suffisamment toutefois quant aux fins historico-politiques de la cessation de la lutte organique fondamentale et donc du dépassement de la phase catastrophique) »[158]. Il était alors possible de trouver des compromis car les forces en question avaient en commun certains intérêts, notamment en ce qu'elles s'opposaient à des groupes subalternes tiers (les esclaves dans la Rome antique ou la paysannerie pauvre et le proto-prolétariat urbain dans la France post-révolutionnaire). De tels compromis ont rendu possibles des reconfigurations socio-politiques qualitatives, et ont pu représenter des « phases historiques de passage d'un type d'État à un autre type d'État, passage au cours desquels les nouveautés furent si nombreuses et d'une telle importance qu'elles représentèrent une complète révolution »[159], contrairement au césarisme simplement « quantitatif » et conservateur (consistant simplement en une « "évolution" du même type d'État, suivant une ligne ininterrompue »[160]) comme le fut par exemple celui de Napoléon III. « Dans le monde moderne », expression par laquelle Gramsci désigne ici sa propre époque,

> l'équilibre porteur de perspectives catastrophiques ne s'instaure pas entre des forces qui, en dernière analyse, pourraient se fondre et s'unifier, fût-ce au terme d'un processus laborieux et sanglant, mais entre des forces dont l'opposition est historiquement incurable et même s'approfondit particulièrement avec l'avènement de formes césariennes.[161]

La situation est donc plus proche de celle symbolisée par Napoléon III, malgré plusieurs différences importantes : l'antagonisme « incurable » entre bourgeoisie et prolétariat y est encore plus manifeste ; la « technique politique » a changé et « le césarisme moderne [notamment le fascisme] n'est pas tant militaire que policier »[162] ; et il est possible de voir apparaître « une

157 C13, §27, p. 415 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §133, p. 500 [novembre 1932]. Traduction modifiée.

158 C13, §27, p. 417 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §136, p. 503 [novembre 1932]. Nous soulignons.

159 C13, §27, p. 418 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §136, p. 504 [novembre 1932].

160 *Idem*. Sur cette opposition, voir chapitre 3) II) 7).

161 *Idem*. Traduction modifiée.

162 C13, §27, p. 418 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §136, p. 504 [novembre 1932]. Il faut comprendre le terme « policier » en un sens large, comme le défend Gramsci quelques lignes auparavant : « non pas seulement dans le service étatique consacré à la répression de la délinquance, mais dans l'ensemble des forces organisées par l'État et par les particuliers pour sauvegarder le pouvoir politique et économique des classes

solution césariste, même en l'absence d'un César, même en l'absence d'une personnalité "héroïque" et représentative », sa position structurelle étant par exemple occupée par un parti unique ou, plus prosaïquement encore, par une coalition parlementaire transversale[163]. Si l'on croise les deux axes distingués par Gramsci (rôle progressiste ou réactionnaire du césarisme ; possibilité ou non d'un compromis entre les forces en lutte, c'est-à-dire caractère relative ou absolu de l'antagonisme), il semblerait que le fascisme soit, comme le dit Alberto Burgio, « *absolument régressif* (…). Il n'implique *aucune évolution progressiste* du système social, sa fonction étant au contraire d'en renforcer la forme actuelle, menacée par la crise. De le stabiliser »[164]. Même si la fonction de César est assurée par un mouvement et un parti liés à la petite bourgeoisie à la fois sociologiquement (la petite bourgeoisie est la « classe militaire-bureaucratique »[165] par excellence), idéologiquement et économiquement (le fascisme satisfait satisfaisait certains de ses intérêts), c'est fondamentalement « sous la direction des classes dirigeantes traditionnelles »[166], dont le pouvoir social n'est pas remis en cause, qu'adviennent les transformations en lesquelles consiste la révolution passive. Celles-ci attestent que

> dans le monde moderne aussi, le césarisme dispose d'une certaine marge, plus ou moins grande suivant les pays et leur poids relatif dans la structure mondiale car une forme sociale a « toujours » des possibilités marginales de développement ultérieur et d'aménagement ultérieur de son organisation et, surtout, elle peut compter sur la faiblesse relative de la force progressiste antagoniste, qui dérive de la nature et du mode de vie particulier de celle-ci, faiblesse qu'il lui faut maintenir.[167]

Pour ces différentes raisons, Alberto Burgio peut qualifier le fascisme de « rationalisation rétrograde » (*razionalizzazione regressiva*)[168], où du reste la rationalisation serait davantage un élément de propagande qu'un ensemble de réalisations socio-économiques, et où libre cours est donné à l'exercice de « puissances obscures »[169] (finance, armée, bureaucratie, Église, etc.), sous-systèmes autonomisés aux intérêts étriqués et aux logiques irrationnelles (accumulation indéfinie, expansionnisme militaire, reproduction des privilèges, défense d'une conception du monde anti-

dirigeantes. On doit considérer dans ce sens, que des partis "politiques" entiers, ainsi que d'autres organisations économiques ou d'un autre genre, sont des organisations de police politique ayant un caractère d'information et de prévention » (C13, §27, pp. 416-7 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §133, p. 501 [novembre 1932]).

163 « Ainsi en Italie en octobre 1922, jusqu'à la séparation des "populaires", et ensuite par paliers successifs jusqu'au 3 janvier 1925, et jusqu'au 8 novembre 1926 encore, on eut un mouvement politico-historique qui a vu se succéder différents degrés de césarisme jusqu'à ce qu'on atteigne une forme plus pure et permanente, encore que même celle-ci ne soit pas immobile ni statique (naturellement, l'opinion vulgaire pense au contraire que les gouvernements de coalition sont le plus "solide rempart" contre le césarisme » (C13, §27, p. 416 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §136, p. 501 [novembre 1932]).

164 Burgio, Alberto, *Gramsci. Il sistema in movimento*, *op. cit.*, p. 395.

165 C13, §23, p. 406 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en Q4, §66, p. 511 [novembre 1930].

166 C10 I §9, p. 35 [mi-avril – mi-mai 1932], texte en C8, §236, p. 397 [avril 1932].

167 C13, §27, p. 418 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §136, p. 504 [novembre 1932]. Traduction modifiée.

168 Burgio, Alberto, *Gramsci. Il sistema in movimento*, *op. cit.*, chapitre 16 (pp. 393-413). Il parle également de la « modernité archaïque » du fascisme : Burgio, Alberto, *Gramsci storico*, *op. cit*, pp. 168-210.

169 C13, §23, p. 399 [mai 1932 – novembre 1933]. Cette expression était absente du texte A (Q4, §69, p. 513), par ailleurs presque parfaitement identique.

moderne, etc.). C'est d'ailleurs pour éviter toute surestimation des aspects progressistes du « nouvel absolutisme » fasciste que Gramsci développe la distinction entre « faire époque » et « durer » que nous avons étudiée dans notre troisième chapitre :

> Quand on traite de cette question il faut soigneusement exclure toute apparence (même si ce n'est qu'une apparence) d'appui aux tendances « absolutistes » et on peut obtenir cela en insistant sur le caractère « transitoire » (au sens qu'il ne fait pas époque (*non fa epoca*), non pas au sens du « peu de durée ») du phénomène. [À ce propos il faut noter comment on confond trop souvent « ne pas faire époque (*fare epoca*) » avec le peu de durée « temporelle » ; on peut « durer » longtemps, relativement, et ne pas « faire époque (*fare epoca*) » ; les forces de viscosité de certains régimes sont souvent insoupçonnées, surtout si ceux-ci sont « forts » de la faiblesse des autres, même suscitée (…)].[170]

Plus radicalement encore que Burgio, Nicola Badaloni avait insisté sur le caractère non progressiste du fascisme : « L'État totalitaire, c'est-à-dire celui qui "concentre légalement toute la vie nationale dans les mains du groupe dirigeant", et qui absorbe la société civile dans l'État, est "policier" et donc par sa nature même incapable de produire un réel développement des forces productives »[171]. Leur jugement, qui néglige la spécificité de l'hégémonie totalitaire mise en évidence au contraire par De Felice et plus récemment par Frosini – qui préfère parler de « modernisation passive »[172] – nous semble unilatéral et donc erroné, mais il reste juste d'affirmer que l'hégémonie fasciste ne fait pas époque.

Plus encore que l'américanisme, le fascisme présente des phénomènes de non-contemporanéité du contemporain et de divergence entre différentes dimensions de la vie socio-politique[173]. En-deçà de ses aspects les plus brutaux et étouffants, et de sa fonction fondamentale de maintien dans la passivité des masses subalternes, à commencer par le prolétariat, il peut s'appuyer sur une véritable adhésion de larges franges de la population (petites bourgeoisies urbaine et rurale). Il est traversé à la fois par des processus de modernisation et de rationalisation réels, et par des mythes passéistes (Rome antique, « ruralisme ») et des logiques archaïques (maintien de rapports semi-féodaux dans le Mezzogiorno, Concordat avec l'Église et en général

170 C14, §76, p. 98 [mars 1935]. Les crochets sont de Gramsci. Nous avons traduit « *fare epoca* » par « faire époque » et non « faire date » comme dans la traduction Gallimard.

171 Badaloni, Nicola, « Libertà individuale e uomo collettivo », in *Politica et storia*, *op. cit.*, tome 1, p. 53.

172 Voir par exemple Frosini, Fabio, « Nation-peuple et nation-rhétorique... », *art. ct.*, p. 209.

173 Gramsci rejoint ici certaines descriptions du fascisme et du nazisme par Trotsky, ce dernier semblant cependant négliger le dynamisme modernisateur voire les traces de progressisme propres au fascisme : « Le fascisme a amené à la politique les bas-fonds de la société. Non seulement dans les maisons paysannes, mais aussi dans les gratte-ciel des villes vivent encore aujourd'hui, à côté du XXe siècle, le Xe et le XIIe siècles. Des centaines de millions de gens utilisent le courant électrique, sans cesser de croire à la force magique des gestes et des incantations. Le pape à Rome prêche à la radio sur le miracle de la transmutation de l'eau en vin. Les étoiles de cinéma se font dire la bonne aventure. Les aviateurs qui dirigent de merveilleuses mécaniques, créées par le génie de l'homme, portent des amulettes sous leur combinaison. Quelles réserves inépuisables d'obscurantisme, d'ignorance et de barbarie ! Le désespoir les a fait se dresser, le fascisme leur a donné un drapeau. Tout ce qu'un développement sans obstacle de la société aurait dû rejeter de l'organisme national, sous la forme d'excréments de la culture, est maintenant vomi : la civilisation capitaliste vomit une barbarie non digérée. Telle est la physiologie du national-socialisme » (Trotsky, Léon, « Qu'est-ce que le national-socialisme ? », 10 juin 1933, in Trotsky, Léon, *Contre le fascisme : 1922-1940*, Paris, Syllepse, 2015 pp. 364-5).

influence des « puissances obscures », émergence de nouveaux rentiers et de nouvelles castes). Parmi ces phénomènes hétérogènes, des virtualités progressistes et des points d'appuis pour les forces progressistes peuvent être décelées.

***

Au terme de notre parcours des analyses proposées par Gramsci de l'américanisme et du fascisme, nous pouvons tenter de dégager les critères de « progrès » qu'il mobilise implicitement. Ils sont au nombre de trois : croissance des forces productives, c'est-à-dire modernisation et rationalisation économiques ; activité autonome et émancipation des masses subalternes, et développement d'un pouvoir social de leur part ; capacité à instaurer un bloc historique qualitativement nouveau, à marquer une rupture radicale. Ces trois critères sont partiellement liés. Dans la mesure où la modernisation économique tend à impliquer une modernisation politique et culturelle, elle peut constituer une condition de l'activité des masses subalternes, notamment parce que cette dernière présuppose un certain niveau de développement intellectuel, d'organisation et d'unification, à une échelle nationale. Réciproquement, comme nous l'avons vu notamment à l'occasion de notre étude de l'américanisme, Gramsci n'a jamais renié – tout au plus l'a-t-il amendée en élaborant le concept de bloc historique – la thèse marxiste classique selon laquelle le développement des forces et de la rationalité productives ne sera véritablement libéré que dans une société régie par le prolétariat : le progrès au premier sens du terme ne semble pouvoir s'accomplir qu'en se transmuant en progrès au second sens. Et il va sans dire qu'il s'agirait d'une profonde transformation épocale, correspondant au troisième critère de progrès. Les trois critères en question n'en restent pas moins distincts, et en tension les uns avec les autres. On peut bien entendu observer, à court terme du moins, un progrès économique sans autonomie des subalternes, comme sous l'américanisme et, dans une moindre mesure, le fascisme. De même, nous sommes arrivés à la conclusion selon laquelle, pour Gramsci, les révolutions passives du XIXe siècle, alors même que par définition elles dépossèdent les subalternes de l'essentiel de leur capacité d'initiative socio-politique, ont été progressistes au troisième sens, ce que l'on ne peut cependant pas dire de leurs analogues du XXe siècle.

Parmi les raisons de cette différence entre révolutions passives modernes et contemporaines, l'un des éléments décisifs est la nature de leur lien avec les révolutions actives de leurs temps, et la manière dont elles en enregistrent et gèrent les effets. En ce sens, une caractérisation précise du régime soviétique né de la révolution de 1917 – que l'on peut atteindre en particulier par le moyen d'une comparaison avec l'américanisme et surtout avec le fascisme – est nécessaire pour mieux comprendre les révolutions passives de l'époque contemporaine, et plus fondamentalement, la nature de cette dernière.

III) Émancipation des subalternes et socialisme réellement existant

1) Le totalitarisme soviétique et centralisme démocratique

Le premier trait partagé entre l'URSS et l'Italie fasciste est l'abolition de l'État libéral, constitutionnel et parlementaire classique[174]. Dans les deux cas se met en place un système socio-politique où le parti joue un rôle décisif – et cela d'ailleurs plus encore en URSS qu'en Italie, où l'État reste le lieu primordial de coordination des différentes fractions du bloc dominant[175]. Cet élément constitue un critère de la « politique totalitaire », notion qui peut renvoyer aux deux situations par-delà leurs évidentes différences :

> Une politique totalitaire tend justement : 1) à obtenir que les membres d'un parti déterminé trouvent dans ce seul parti toutes les satisfactions qu'avant ils trouvaient dans une multiplicité d'organisations, c'est-à-dire à rompre tous les fils qui liaient ces membres à des organismes culturels étrangers au parti ; 2) à détruire toutes les autres organisations ou à les incorporer dans un système où le parti est le seul régulateur. Cela se produit : 1) quand le parti en question est porteur d'une nouvelle culture ; on a alors une phase progressiste ; 2) quand ce parti veut empêcher qu'une autre force, porteuse d'une nouvelle culture, devienne « totalitaire » ; on a alors, objectivement, une phase de régression, réactionnaire, même si la réaction (comme cela se produit souvent) n'avoue pas être réactionnaire et cherche à apparaître elle-même porteuse d'une nouvelle culture.[176]

Dans ce passage, Gramsci fait jouer le troisième des sens de la notion de progrès que nous avons distingués, puisque la différence essentielle qu'il met en évidence entre les deux totalitarismes (fasciste et soviétique) est la nouveauté qualitative de la « culture » (et donc en définitive du bloc historique) que le second est censé promouvoir. Le lien entre l'organisation et la politique du parti d'une part et l'activité autonome des subalternes de l'autre (progrès au deuxième sens) n'est pas examiné, et la question de la démocratie interne à l'organisation comme celle du rapport entre l'avant-garde dirigeante et les masses sont laissées ici en suspens. Autrement dit, il semble que Gramsci distingue les deux totalitarismes uniquement par leur « contenu » – ils défendent des intérêts socio-historiques et correspondent à ds types de blocs historiques différents – et non par leur « forme » – dans les deux cas ils sont anti-libéraux –, ce qui tranche avec nombre de ses autres analyses, et avec le concept même de bloc historique qui présuppose l'unité dialectique de ces deux éléments.

Il revient sur la question du caractère progressiste des partis communistes (au pouvoir ou

174 « La perspective comparative entre Italie et URSS avait pour Gramsci une signification générale, parce que dans les deux contextes, on expérimentait, sous des présupposés très différents, un dépassement pratique commun du parlementarisme, lequel comportait toute une série de transformations analogues et de considérations théoriques, non seulement sur le terrain du droit (rapport entre sphères publique et privée, notion de souveraineté, de loi, de parti, de représentation politique, de police, etc.), mais précisément aussi sur le terrain de l'organisation de la culture et du rapport entre culture et société » (Frosini, Fabio, « Nation-peuple et nation-rhétorique... », *art. cit.*, p. 211).

175 L'intrication entre le parti et l'État que nous avons signalée plus haut est en effet marquée par une asymétrie : « Mussolini se sert de l'État pour dominer le Parti, et du Parti, seulement partiellement, dans les moments difficiles, pour dominer l'État » (C2, §75, p. 215 [février 1929].

176 C6, §136, pp. 116-7 [août 1931]. Traduction modifiée.

non) dans une note de janvier 1933. Parallèlement au critère extrinsèque du sens de l'histoire (le progressisme consistant en ce sens à favoriser l'instauration d'un bloc historique nouveau), il thématise le critère immanent du rapport dialectique et démocratique à l'activité des masses, auquel renvoie la formule « centralisme démocratique ». D'une part, partant du postulat selon lequel un parti politique (qu'il représente les groupes dominants ou subalternes) remplit une fonction « policière » au sens large, c'est-à-dire de « tutelle d'un certain ordre politique et légal », Gramsci distingue entre un exercice répressif et réactionnaire de cette fonction, et un exercice expansif et progressiste. La fonction policière d'un parti « est progressiste quand elle tend à maintenir dans les limites de la nouvelle légalité les forces réactionnaires spoliées et à hausser au niveau de la nouvelle légalité les masses arriérées. Elle est rétrograde (*regressiva*) quand elle tend à opprimer les forces vives de l'histoire et à maintenir une légalité dépassée, anti-historique, devenue extrinsèque »[177]. D'autre part, il fait intervenir le « critère discriminant » du « fonctionnement du parti » :

> Quand le parti est progressiste, il fonctionne « démocratiquement » (au sens d'un centralisme démocratique), quand le parti est rétrograde (*regressivo*), il fonctionne « bureaucratiquement » (au sens d'un centralisme bureaucratique). Dans ce dernier cas le parti est un pur exécutant, non délibérant ; il est alors techniquement un organe policier, et son nom de parti politique est une pure métaphore de caractère mythologique.[178]

Une difficulté surgit évidemment si ces deux critères entrent en contradiction : y a-t-il un sens à dire qu'un parti contribue à libérer les « forces vives de l'histoire » sans pour autant être démocratique ? Il semble que oui, si par forces vives on entend « forces productives ». Si l'on écarte cette acception et que l'on comprenne par « forces vives » les masses subalternes et en premier lieu le prolétariat, il reste une tension, peut-être inhérente à la tradition léniniste, entre un autoritarisme immédiat et la perspective d'une émancipation[179] à terme, tout le problème étant alors de déterminer le rapport dialectique entre ces deux échelles. Sans résoudre définitivement ce « problème du parti »[180], la conception gramscienne du « centralisme démocratique » donne quelques éléments. Le centralisme démocratique est

> un « centralisme » en mouvement, c'est-à-dire une adéquation permanente de l'organisation au mouvement réel, une régulation des poussées d'en-bas par les commandements d'en-haut, l'insertion permanente des éléments qui surgissent des profondeurs de la masse dans le cadre solide de l'appareil de direction qui assure la continuité et l'accumulation régulière des expériences. (…)

177 C14, §34, p. 49 [janvier 1933].

178 *Idem*. Traduction modifiée.

179 Comme l'écrit Panagiotis Sotiris, « de même que l'État intégral est défini par Gramsci comme "ensemble des activités pratiques et théoriques" assurant l'hégémonie de la bourgeoisie, le prince moderne peut s'entendre comme *ensemble des activités pratiques et théoriques issues des classes subalternes, visant leur autonomie intégrale et leur hégémonie* » (Sotiris, Panagiotis, « Vers un front uni intégral. Quelques axes stratégiques pour un laboratoire du communisme », mis en ligne le 11 juin 2018 sur le site *Période* : http://revueperiode.net/vers-un-front-uni-integral-quelques-axes-strategiques-pour-un-laboratoire-du-communisme/, consulté le 19 juin 2018. Nous soulignons) .

180 Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à Douet, Yohann, « Gramsci et le problème du parti », mis en ligne le 6 mars 2017 sur le site *Contretemps* : https://www.contretemps.eu/gramsci-probleme-parti/#_ftn21.

> [Il] tient compte du mouvement, qui est la façon organique dont la réalité historique se révèle, et il ne se raidit pas mécaniquement dans la bureaucratie, et en même temps il tient compte de ce qui est relativement stable et permanent ou tout au moins de ce qui se meut dans une direction facile à prévoir, etc. (…) Il exige une unité organique entre théorie et pratique, entre couches intellectuelles et masses populaires, entre gouvernants et gouvernés.[181]

Outre ces indications générales, quelques mesures ou dispositifs concrets peuvent être tirés de ses réflexions carcérales ou antérieures : effort pour acquérir une composition sociologique plus « prolétarienne » et moins petite bourgeoise du parti, qui s'explique notamment par le repoussoir que constituait à ses yeux l'opportunisme du PSI de sa jeunesse, dont les militants étaient majoritairement petits-bourgeois ou paysans ; organisation par cellules et non sur la base de comités définis territorialement, les premières étant supposées favoriser la participation des militants[182] ; promotion d'une couche de cadres moyens dynamiques, dans le but d'éviter la bureaucratisation et le dirigisme ; etc. L'un des éléments déterminants est la diffusion dans l'organisation (voire dans la société dans son ensemble, après la révolution) d'une discipline bien comprise, comme « rapport continu et permanent entre gouvernants et gouvernés qui réalise une unité collective » :

> Non pas certes comme une prise d'ordres passive et servile, comme l'exécution mécanique d'une consigne (ce qui peut être pourtant nécessaire dans des circonstances données, comme par exemple au milieu d'une action déjà décidée et commencée), mais comme une assimilation consciente et lucide de la directive à réaliser. La discipline n'annule donc pas la personnalité au sens organique, mais limite seulement l'arbitraire et l'impulsivité irresponsable, sans parler de la vaine fatuité de s'illustrer.[183]

Bien comprise, la discipline doit être une auto-discipline : on consentira par exemple à ne pas avoir de droit de regard sur la tactique parce que l'on partage les exigences stratégiques, à l'élaboration desquelles on a participé (notamment lors des discussions accompagnant le congrès du parti). Plus généralement, une telle discipline repose sur l'intériorisation d'une nouvelle culture, d'objectifs politiques généraux et de grands principes d'action, eux-mêmes forgés en commun. Elle est un conformisme actif, qui permet de déployer une liberté véritable : « dans les partis, la nécessité est déjà devenue liberté et de là naît la très grande valeur politique (…) de la discipline interne d'un parti et donc la valeur de critère d'une telle discipline pour évaluer la force d'expansion des différents partis »[184]. Bien comprise, la discipline devient donc à son tour un critère immanent d'évaluation du caractère progressiste ou non d'un parti, critère étroitement lié à celui de la démocratie.

---

181 C13, §36, pp. 429-431 [juillet-août 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §68, pp. 448-9 [juillet-août 1932].

182 Notons que cette mesure censée renforcer la démocratie interne a vraisemblablement eu un rôle bien plus contestable. L'organisation en cellules d'entreprises a en effet été prônée par le Komintern dans le cadre de la bolchevisation des partis communistes hors d'URSS. Elle semble donc avoir été très loin de favoriser la démocratie interne. D'après Robert Paris, elle avait ainsi pour principal effet de « quadriller le parti et d'en renforcer l'homogénéité » (Introduction aux EP III, p. 21).

183 C14, §48, pp. 62-3 [février 1933].

184 C7, §90, p. 233 [décembre 1931].

À ce centralisme démocratique, Gramsci oppose la figure négative du centralisme bureaucratique, où la direction et l'appareil de l'organisation s'autonomisent. Ils perdent le contact avec les membres des classes qu'ils sont censés représenter ainsi qu'avec la base des militants. La base sociale du parti n'est plus vue que comme « une simple masse de "manœuvre" (…) "occupée" par des prédications morales, des exhortations sentimentales, des mythes messianiques qui lui font attendre l'âge fabuleux dans lequel toutes les contradictions et les misères présentes seront automatiquement résolues »[185], raison pour laquelle « il finit par ne plus y avoir d'unité, mais un marais superficiellement calme et "muet" (…), un "sac de pommes de terre", c'est-à-dire une juxtaposition mécanique d'"unités" individuelles sans lien entre elles »[186]. Dès lors, le parti n'est plus capable que d'élaborer des discours et des actions relevant soit de l'opportunisme soit du dogmatisme. Gramsci pense plutôt au second écueil lorsqu'il traite de ces questions. Ainsi, il désigne souvent le centralisme bureaucratique comme centralisme « organique », expression que Bordiga utilisait pour sa conception dirigiste et intransigeante du parti (vu comme l'« organe » du prolétariat, c'est-à-dire censé être son instrument mais en réalité agissant en son nom et non comme une « partie » avancée en interaction avec le reste de la classe comme le défendait au contraire Gramsci), même s'il peut aussi revaloriser le terme « organique » et l'attribuer au centralisme démocratique, en ce qu'il rend possible un rapport organique du parti avec les classes subalternes et le mouvement historique[187]. Il ne s'agit vraisemblablement pas pour lui de simplement revenir sur les anciennes polémiques contre son rival et prédécesseur à la tête du PCI : derrière l'ouvriérisme, l'autoritarisme et le dogmatisme mécaniste de Bordiga, il vise en réalité la ligne dite de troisième période (classe contre classe, caractérisation des sociaux-démocrates comme social-fascistes, etc.) adoptée officiellement par le Komintern lors de son 6e Congrès de septembre 1928, ainsi que la brutalité de la politique stalinienne, en premier lieu dans les campagnes[188]. On peut même envisager que ces remarques comportent une dimension auto-critique, Gramsci ayant en effet été l'un des artisans de la « bolchévisation » du PCI, mise en œuvre après le 5e Congrès de l'IC, sous l'impulsion de Zinoviev[189].

En partant à nouveau d'une réflexion sur les caractéristiques générales des États et partis totalitaires, Gramsci en vient à cerner l'une des spécificités des régimes socialistes :

185 C17, §37, p. 287 [septembre – 18 novembre 1933].

186 C13, §36, p. 431 [juillet-août 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §68,p. 449 [juillet-août 1932].

187 « L'"organicité" ne peut exister que dans le centralisme démocratique qui est, pour ainsi dire, un "centralisme" en mouvement, c'est-à-dire une adéquation permanente de l'organisation au mouvement réel (…) » (C13, §36, p. 429 [juillet-août 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §68, p. 448 [juillet-août 1932]).

188 Pour une telle lecture, voir BARATTA, Giorgio, « Socialisme, américanisme et modernité chez Gramsci », *art. cit.,* p. 151 ; VACCA, Giuseppe, *Modernità alternative*, *op. cit.*, p. 207.

189 D'après Peter Thomas, la conception proprement gramscienne du parti (comme Prince Moderne) « participe d'une autocritique implicite par Gramsci de son rôle dans le processus de "bolchévisation" du parti italien » (THOMAS, Peter D., « L'hypothèse communiste et la question de l'organisation », mise en ligne le 5 janvier 2015 : http://revueperiode.net/lhypothese-communiste-et-la-question-de-lorganisation/, consulté le 2 mai 2018).

> Dans la réalité de certains États [les États totalitaires], le « chef de l'État », c'est-à-dire l'élément d'équilibre entre les différents intérêts en lutte contre l'intérêt qui prévaut, mais sans exclusivité absolue, c'est précisément le « parti politique » ; celui-ci, pourtant, à la différence de ce que prévoit le droit constitutionnel traditionnel, ne règne ni ne gouverne au sens juridique : il a le « pouvoir de fait », il exerce la fonction d'hégémonie et par conséquent d'équilibre entre des intérêts différents, dans la « société civile », qui, pourtant, est si étroitement mêlée en fait à la société politique que tous les citoyens sentent que c'est lui qui au contraire, règne et gouverne. Sur cette réalité qui est en continuel mouvement, on ne peut créer un droit constitutionnel de type traditionnel, mais seulement *un système de principes qui affirment comme étant la fin de l'État sa propre fin, sa propre disparition, c'est-à-dire la réabsorption de l'État dans la société civile*.[190]

Gramsci suggère donc un critère supplémentaire de « progressisme », lié aux précédents : la tendance du totalitarisme progressiste à sa propre abolition, dans la mesure où l'État est censé travailler à son absorption dans la société civile. Ce critère est cependant problématique dans la mesure où aucune autre garantie n'est proposée sinon un ensemble de principes admis dans le parti, dont l'effectivité ne semble pouvoir être assurée en dernière instance que par la bonne foi de ses dirigeants. Mais peut-être s'agit-il moins d'une limite de la pensée de Gramsci que d'un risque accompagnant la politique marxiste révolutionnaire, dans le sens où la période de transition présente inévitablement, à côté des tendances à l'« autonomie intégrale »[191], pèse la menace de déviations oppressives. Notons que cette configuration est d'une certaine manière symétrique à celle du fascisme, où sous les tendances prévalentes au renforcement de la domination s'esquissent quelques potentialités progressistes.

2) État, société civile et autogouvernement

Écartelé comme le fascisme entre des phénomènes qualitativement hétérogènes, noués pour une grande part autour de l'État, le régime soviétique présente donc une contradiction en acte et – c'est du moins ce qu'espère Gramsci – motrice, entre une statolâtrie de court terme et une résorption attendue de la société politique (séparée) dans la société civile. C'est de cette manière que les *Cahiers* présentent la thèse classique du dépérissement de l'État :

> L'affirmation selon laquelle l'État s'identifie avec les individus (avec les individus d'un groupe social) [caractéristique qui vaut, si l'on n'en ajoute pas d'autres, pour toute dictature de classe, du moins lorsqu'elle est manifeste][192], en tant qu'élément de culture active (donc comme un mouvement pour la création d'une nouvelle civilisation, un nouveau type d'homme et de citoyen) [notre premier critère pour distinguer les dictatures progressistes des autres], doit servir à déterminer la volonté de construction, dans l'enveloppe de la société politique, d'une société civile complexe et bien articulée, où chaque individu se gouverne lui-même mais sans que cet auto-gouvernement entre en conflit avec la société politique, en en devenant au contraire le prolongement normal, le complément organique. Une période de statolâtrie (*statolatria*)[193] est nécessaire et même souhaitable pour certains groupes sociaux qui, avant la venue de la vie étatique autonome, n'ont pas connu une longue période de développement culturel et moral propre et

190 C5, §127, p. 497 [novembre-décembre 1930]. Nous soulignons.
191 C25, §5, p. 313 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q3, §90, p. 373 [août 1930].
192 Nous ajoutons les précisions entre crochets.
193 Nous modifions la traduction Gallimard, qui rendait « *statolatria* » par « étatolâtrie ».

> indépendant (comme il était possible dans la société médiévale et dans les gouvernements absolus, étant donné l'existence juridique des États ou ordres privilégiés) : cette « statolâtrie » n'est rien d'autre que la forme normale de « vie étatique », d'initiation au moins à la vie étatique autonome et à la création d'une « société civile » autonome qu'il était historiquement impossible de créer avant la venue à la vie étatique indépendante. Toutefois, une telle « statolâtrie » ne doit pas être abandonnée à elle-même et ne doit surtout pas se transformer en fanatisme théorique et être conçue comme « perpétuelle » : elle doit justement être critiquée afin qu'elle se développe et produise de nouvelles formes de vie étatique, où l'initiative des individus et des groupes soit « étatique », même si elle n'est pas due au « gouvernement des fonctionnaires » (rendre « spontanée » la vie étatique).[194]

Précisons tout d'abord que le terme de statolâtrie est étroitement lié au fascisme : il apparaît (positivement) sous la plume de Gentile dès 1924[195], et est à l'inverse utilisé par le pape Pie XI pour dénoncer le culte de l'État organisé par le nouveau régime. Signe de l'intrication entre les analyses qu'il propose de ces deux phénomènes contemporains, Gramsci l'emploie ici à propos de la réalité soviétique. Il renvoie évidemment au concept de dictature du prolétariat, pouvoir d'exception censé rendre possible la fin de tout pouvoir politique (au sens de pouvoir séparé reproduisant la domination de classe), selon le schéma que l'on retrouve dans *L'État et la révolution* de Lénine. Peut-être est-ce également une allusion à la formule stalinienne, exposée par exemple dans le rapport du Comité central lors du XVIe Congrès du PCUS(b) de 1930, selon laquelle, dans un contexte d'« encerclement » capitaliste, et durant la période de transition dont l'« aggravation de la lutte des classes »[196] est l'une des caractéristiques essentielles, seul le renforcement – et non la simple persistance – de l'État peut permettre son dépérissement ultérieur. Si c'est bien ce que vise la dernière phrase du passage cité, on est fondé à penser que Gramsci, sans condamner unilatéralement le stalinisme, ni considérer qu'il s'agit nécessairement d'une impasse historique, est très inquiet quant à ses évolutions à venir. Nous proposerons plus loin d'autres arguments renforçant cette interprétation.

Loin de rabattre la politique post-révolutionnaire sur la saint-simonienne « administration des choses »[197], Gramsci conçoit plutôt le dépérissement de l'État comme une diffusion de la politique dans la société civile, comme une émancipation de cette dernière à l'égard de l'État (au sens strict de société politique) comme des anciennes classes dominantes, c'est-à-dire un changement qualitatif de la société civile elle-même. Or il nous semble que cela implique un changement de statut de cette dernière notion lorsqu'elle est appliquée à une situation post-révolutionnaire.

---

194 C8, §130, pp. 332-3 [avril 1932].

195 GENTILE, Giovanni, « Stato etico e statolatria », *Giornale critico della filosofia italiana*, n° 5, 1924, pp. 467-8.

196 On trouve un exposé de la thèse de l'aggravation de la lutte des classes dans « De la déviation de droite dans le PC.(b) de l'U.R.S.S. » [avril 1929], in STALINE, Joseph, *Les questions du léninisme*, Paris, Norman Béthune, tome 1, pp. 342-7.

197 « Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production. L'État n'est pas "aboli", il s'éteint » (ENGELS, Friedrich, *Anti-Dühring : M. E.Dühring bouleverse la science* [1878], Paris, Éditions sociales, 1973, p. 320).

Comme nous avons essayé de le montrer à différente reprises[198], la société civile a en règle générale pour Gramsci un contenu de classe intrinsèque. Elle est étroitement liée (bien que d'une manière différente et plus médiatisée que la société politique) à l'hégémonie des groupes sociaux dominants et hégémoniques. Elle ne peut donc pas être interprétée en un sens libéral (à la manière de Norberto Bobbio[199]) comme un espace neutre où les classes et partis pourraient entrer en compétition librement et sans biais, et encore moins comme un « espace public » au sens de Habermas. Certes, ce dernier considère que la sphère publique est liée intrinsèquement au caractère bourgeois de la société civile[200], et Bobbio affirmerait volontiers que les formations sociales bourgeoises sont particulièrement propices à la formation et au développement d'une société civile. Mais pour ces auteurs – aussi différents soient-ils par ailleurs – la société civile est avant tout conçue comme un élément essentiel de ce que toute société humaine doit être, comme un idéal. Chez Gramsci, il s'agit avant tout d'une notion *historique* et *stratégique* visant l'étude des modifications des appareils d'hégémonie successifs et les possibilités différenciées de lutte qu'ils offrent aux subalternes.

Mais, lorsqu'elle est appliquée à la période de transition et à l'État post-révolutionnaire, la notion de société civile remplit exceptionnellement une fonction *critique* et *normative*, en ce qu'elle permet d'évaluer le régime en vigueur (le socialisme réellement existant). Et l'on peut même considérer que transparaît dans ces passages une certaine inspiration libérale dans le sens bien précis où la société civile est censée limiter le pouvoir étatique jusqu'à, à terme, l'absorber. Gramsci assimile alors la société civile à l'« auto-gouvernement » (ou « *self government* »), la société politique étant présentée comme le « gouvernement des fonctionnaires » (c'est-à-dire la bureaucratie). Il suggère d'ailleurs une certaine filiation avec le libéralisme classique en faisant référence à l'ancrage originel dans la situation socio-économique de la *gentry* anglaise de l'idée et des pratiques d'autogouvernement[201], tout en précisant qu'elles changent de sens « dans des pays non anglosaxons », *a fortiori* dans les pays non capitalistes. Dans ces cas,

> il suppose une lutte contre le centralisme de la haute bureaucratie gouvernementale, en même temps qu'une bureaucratie qui gère les institutions sous le contrôle de la base. Bureaucratie qui est devenue nécessité : se pose alors le problème de la formation d'une bureaucratie honnête et désintéressée qui n'abuse pas de sa fonction pour se rendre indépendante du contrôle du système représentatif.[202]

198 Voir chapitres 5) II) 1), 6) I) 1) et 8) II) 3).

199 Bobbio, Norberto, « Gramsci e la concezione della società civile », in *Saggi su Gramsci*, Milan, Feltrinelli, 1990, pp 38-65.

200 Habermas, Jürgen, *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* [1962], Paris, Payot, 1988.

201 « L'autogouvernement est une institution ou une habitude politico-administrative qui suppose des conditions bien déterminées : l'existence d'une strate sociale qui vit de ses rentes, qui soit traditionnellement dans les affaires et qui jouisse d'un certain prestige auprès des grandes masses populaires pour sa droiture et son désintéressement » (C8, §55, p. 289 [février 1932]).

202 *Idem*.

Dès 1919 Gramsci prônait « l'autogouvernement des masses », qu'il pensait à partir et sous l'impulsion des soviets, même s'il pouvait reposer sur des institutions différentes comme les conseils d'usine, organisés sur la base de l'organisation technique de la production et par types de biens produits, plutôt que d'une manière territoriale comme l'étaient les soviets. Dans la lignée de *L'État et la révolution*, il l'opposait déjà d'une part au parlementarisme et de l'autre à la bureaucratie : « le type de l'État prolétarien (…) n'est pas le parlementarisme, mais l'autogouvernement des masses par l'intermédiaire de leurs propres organes électifs ; ce n'est pas la bureaucratie de carrière mais les organes administratifs créés par les masses elles-mêmes avec la participation réelle des masses à l'administration du pays et à l'œuvre socialiste de construction. La forme concrète de l'État prolétarien est le pouvoir des Conseils ou d'organisations semblables »[203]. Le sens qu'il accorde au terme d'« autogouvernement » ne nous semble pas avoir fondamentalement changé dans les *Cahiers de prison*. Les soviets et les différents types de conseils pourraient en ce sens être considérés comme des organisations de la société civile propres aux groupes subalternes, qu'il s'agirait d'étendre, de diffuser, de complexifier, de ramifier, etc. afin dans un premier temps de maintenir sous contrôle la bureaucratie spécialisée et autonomisée, jusqu'à en assurer à terme la totalité des fonctions. Il s'agit donc d'abolir la spécialisation et la transcendance de l'appareil d'État par rapport à la société civile, d'inverser l'ordre de priorité entre ces deux sphères, ou en d'autres termes de mettre fin à la séparation entre le personnel de l'État et le reste de la société. Pour Gramsci, « toute forme de société et d'État a connu son propre problème de fonctionnaires, a eu sa propre façon de le poser et de le résoudre »[204], par un type de sélection et d'éducation déterminé. Dans le cadre d'une société émancipée, il doit être résolu d'une manière très particulière : en faisant de chaque citoyen un fonctionnaire, ayant atteint un niveau d'éducation suffisant et ayant assez intériorisé les normes et la conception du monde adéquates à cette société pour être apte à jouer un rôle dans sa reproduction et à participer à sa direction. Gramsci évoque plus concrètement certains moyens permettant de s'approcher d'un tel résultat : renforcer l'« unité du travail manuel et intellectuel », ou encore établir « un lien plus étroit entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif (permettant aux fonctionnaires élus de s'intéresser non seulement au contrôle, mais à l'exécution des affaires de l'État) »[205].

On pourrait affirmer que la vision de la société réglée gramscienne emprunte aux quatre formes de « communismes » distinguées par Pierre Dardot et Christian Laval[206]. Comme nous l'avons vu, la phase de transition met en jeu, conformément à la tradition léniniste, un

203 « L'internationale communiste », article de l'*Ordine Nuovo* du 24 mai 1919, in EP I, pp. 228-230.

204 C13, §36, p. 428 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §21, p. 420 [mai 1932].

205 *Idem*.

206 Dardot, Pierre et Laval, Christian, *L'ombre d'Octobre. La Révolution russe et le spectre des soviets*, Montréal, Lux, 2017, chapitre 5, pp. 221-260.

« communisme d'État ». Toujours en continuité avec cette tradition, le terme de ce processus est pensé sur le mode d'une « association des producteurs », dans la mesure où la position structurelle et les exigences de la production constitueront le fondement d'une société sans classes[207]. Certaines réflexions comme celles sur la question de la discipline font écho au « communisme de la communauté », qui met l'accent sur l'intégration de l'individu à la collectivité et son intériorisation des normes sociales[208]. Enfin, l'importance de la diffusion de la politique dans les différentes sphères sociales, ainsi que le primat du « principe de l'autogouvernement », devant être mis en œuvre par différentes institutions de la société civile mais également au niveau individuel, nous semblent faire signe vers « le communisme des communs » que prônent Dardot et Laval. Il va sans dire que diverses tensions apparaissent entre ces éléments : entre le rôle de l'État et son dépérissement annoncé ; entre l'autonomie individuelle et le poids du collectif ; entre l'autogouvernement (et donc l'effectivité de la délibération commune) et la détermination des objectifs politiques, voire des valeurs éthiques[209], par les nécessités économico-techniques. Reconnaître ces tensions nous interdit d'emprunter deux voies d'interprétation. D'une part, on ne peut condamner sans reste Gramsci comme un léniniste dogmatique qui reconduirait l'idéal saint-simonien d'une dissolution de la politique dans l'administration des choses et masquerait par là les dangers d'une pratique politique autoritaire[210]. D'autre part, il convient d'éviter de chercher à « sauver » Gramsci en le lisant, d'une manière unilatérale, comme un théoricien du « primat du politique »[211], ou comme le chantre de la politique par en bas des masses subalternes[212].

Ces difficultés mises à part, il s'agit en définitive pour Gramsci d'initier un processus de transformation qualitative de la structure même du bloc historique, dans la mesure où la bipartition entre sociétés politique et civile tend, sinon à être purement et simplement supprimée, du moins à se distribuer en un éventail complexe de fonctions et de rapports relevant désormais

207 « Aujourd'hui (…) l'homme collectif se forme essentiellement de bas en haut, sur la base de la position occupée par la collectivité dans le monde de la production » (C7, §12, pp. 179-180 [novembre-décembre 1930]).

208 Voir par exemple, outre les passages déjà cités : « Le problème se pose de savoir s'il est possible de créer un "conformisme", un homme collectif, sans déchaîner un certain degré de fanatisme, sans créer de "tabous", de façon critique en somme, comme conscience d'une nécessité librement acceptée parce que "pratiquement" reconnue telle, par un calcul de moyens et de fins à adapter, etc. » (C15, §74, p. 182 [septembre 1933]).

209 « (…) Il faut faire "liberté" de ce qui est "nécessaire", mais pour cela il faut reconnaître une nécessité "objective", c'est-à-dire qui soit objective principalement pour le groupe dont on parle. Il faut pour cela se référer aux rapports techniques de production, à un type déterminé de civilisation économique, qui, pour être développé, demande une façon déterminée de vivre, des règles déterminées de conduite, une certaine coutume. Il faut se persuader que non seulement un certain outil est "objectif" et nécessaire, mais que le sont également une certaine façon de se comporter, une certaine éducation, une certaine façon de vivre ensemble, etc. ; c'est sur cette objectivité et nécessité historique (qui par ailleurs n'est pas évidente, mais demande à être reconnue de façon critique et soutenue de façon complète et quasi "capillaire") qu'il est possible de fonder l'"universalité" du principe moral, et même il n'a jamais existé d'autre universalité que cette nécessité objective de la technique civile » (C16, §12, p. 225 [juin-juillet 1932 – deuxième moitié de 1934], texte A en C8, §153, p. 344 [avril 1932]).

210 C'est la lecture de Lénine proposée par Dardot et Laval, notamment dans l'ouvrage cité à la note 206.

211 Cette notion est au cœur de l'interprétation générale de la pensée Gramsci proposée par Vacca, dès Vacca, Giuseppe, *Saggio su Togliatti e la tradizione comunista*, Bari, De Donato, 1974.

212 Nous reviendrons sur ce point en conclusion de ce chapitre.

tous de l'immanence de la société civile. Dans la mesure où il ne peut plus être mis en regard de celui de société politique, le terme de société civile perd d'ailleurs sa pertinence, ce qui est probablement l'une des raisons de l'utilisation dans les *Cahiers* du terme de « société réglée » pour désigner le nouveau bloc historique à l'horizon du processus d'émancipation. La société de transition est alors conçue comme celle où « l'unité historique de la société civile et de la société politique est comprise dans un sens dialectique (j'entends d'une dialectique réelle et non pas seulement conceptuelle) et où l'État est conçu comme susceptible d'être dépassé par la société "réglée" »[213]. Gramsci précise que « dans cette société le parti dominant ne se confond pas organiquement avec le gouvernement ; c'est un instrument pour le passage de la société civile et politique à la "société réglée", dans la mesure où il les absorbe toutes deux, pour les dépasser (et non en perpétuer les contradictions) »[214]. Comme le souligne Carlos Nelson Coutinho, le net « refus d'identifier le parti avec l'État »[215] durant la phase socialiste, évident dans ce passage, correspond aux mises en garde contre une « statolâtrie » qui serait devenue à elle-même sa propre fin : le parti communiste doit garder sa fonction critique même dans une situation historique définie par sa victoire. La faiblesse, déjà signalée, des garanties concernant la justesse de son action est toutefois criante, surtout si l'on prend en considération l'ampleur des tâches qu'il est censé réaliser et la très longue durée – « époque historique qui durera probablement des siècles »[216] – que Gramsci pense être nécessaire pour que « l'État disparaisse et se dissolve tendanciellement dans la société réglée »[217].

La notion de société réglée implique une autre modification décisive que l'on pourrait présenter, au risque d'être schématique, comme symétrique au dépérissement de l'État : l'abolition de l'extériorité des mécanismes économiques par rapport à la vie sociale. Il s'agit donc en un certain sens d'intérioriser consciemment et volontairement dans la société civile (devenue société réglée) les contraintes et les mécanismes aveugles propres à la sphère économique. La planification est évidemment le dispositif premier pour réaliser une telle suture entre économie et société civile ou, pour le dire en termes avec un terme – dans une certaine mesure – métaphoriques, pour faire passer la nécessité en liberté :

> Si l'on réfléchit bien la revendication même d'une économie selon un plan, ou économie dirigée, est destinée à faire pièce à la loi statistique entendue mécaniquement, c'est-à-dire produite par l'accumulation contingente d'une infinité d'actes arbitraires individuels, même si cette économie devra se fonder sur la statistique, ce qui ne signifie pas la même chose : en réalité la conscience humaine se substitue à la « spontanéité » naturaliste.[218]

213 C6, §65, pp. 55-6 [décembre 1930 – 13 mars 1931].

214 *Idem*.

215 COUTINHO, Carlos Nelson, *Gramsci's Political Thought*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 91.

216 C7, §33, p. 198 [février 1931].

217 C6, §88, p. 83 [mars-août 1931]. Traduction modifiée.

218 C11, §25, p. 227 [juillet-août 1932]. Le lien entre planification et liberté bien comprise est également attesté en

Précisons que Gramsci a pour projet d'étendre la mise en œuvre des « plans » aux sphères superstructurelles, et non de les cantonner à la seule structure[219]. Il envisage ainsi une « littérature selon un plan »[220], dirigée (ce qui ne signifie pas la réduire à une simple propagande ou l'exposer à une coercition brutale), parle de « plan » pour le journalisme[221] ou encore pour l'école[222] (même si dans ces deux derniers exemples la planification qu'il propose ne vaut pas uniquement pour un régime socialiste). Dans ces différents cas la planification, si elle est bien menée (efficacement, sans trop d'autoritarisme, etc.), peut réduire l'autonomie indue de différentes sphères sociales, et les restituer au contrôle démocratique des producteurs, organisés dans les multiples institutions de la nouvelle société civile. Bien entendu, de tels dispositifs de planification font courir le risque d'une dérive autoritaire, s'ils deviennent les instruments immédiats des groupes au pouvoir. Bien qu'il soit vraisemblablement conscient de ce danger, Gramsci n'y consacre pas de développements spécifiques.

3) Un régime « économico-corporatif »

Parallèlement au changement de statut de la la notion de société civile pour les sociétés post-révolutionnaires (qui devient une notion critique et normative), on retrouve également des éléments d'inspiration presque libérale en ce qui concerne la conception de l'État. Il semble ainsi que pour Gramsci, durant la première phase de post-révolutionnaire, marquée par la statolâtrie et le totalitarisme (qui impliquent une unité étroite de la société civile et de la société politique sous le primat de la société politique), ces aspects doivent être contrebalancés par l'idée régulatrice d'État minimal (« État gendarme »). Cette dernière assure, elle aussi, une fonction critique en ce qu'elle évite une confusion entre société politique et société civile qui ne pourrait que renforcer la tendance de l'État totalitaire à se perpétuer. La conception de l'État gendarme pourra éventuellement prendre chair et ouvrir une nouvelle et seconde phase du processus de transition

C14, §68, p. 84 [février 1933] : « le développement historique suit les lois de la nécessité tant que l'initiative n'est pas nettement passée du côté des forces qui tendent à la construction planifiée d'une division du travail pacifique et solidaire ». De même, en C14, §66, p. 81 [février 1933] : « (…) les entreprises "selon un plan" (…) ne sont pas de purs mécanismes justement parce qu'elles se basent sur cette façon de penser, dans laquelle entre plus de liberté et d'esprit d'initiative que n'ont l'habitude de l'admettre, du fait des rôles, de personnages de *commedia dell'arte* qu'ils jouent, les représentants de la "liberté" et de l'"initiative" » (repris en C24, §1, p. 286 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août]).

219 « De ce qu'on opère essentiellement sur les forces économiques, de ce que l'on réorganise et que l'on développe l'appareil de production économique, on ne doit pas en conclure que les faits relevant de la superstructure doivent être abandonnés à eux-mêmes, à leur développement spontané, à une germination hasardeuse et sporadique. Dans ce domaine aussi, l'État est un instrument de "rationalisation", d'accélération et de taylorisation ; il opère selon un plan, il fait pression, il incite, il sollicite, et il "punit" » (C13, §11, p. 368 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §62, p. 293 [février 1932]).

220 C14, §65, p. 79 [février 1933].

221 C24, §1, p. 286 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en C14, §66, p. 81.

222 C12, §1, p. 326 [mai-juin 1932], texte A en Q4, §49, p. 483 [octobre-novembre 1930].

– précédant l'absorption de la société politique dans la société civile qui est censée correspondre à la réalisation de la société réglée – dépassant le niveau « économico-corporative »[223] de la première phase, où l'État est une dictature de classe immédiate (et est en tant que tel « identifié au gouvernement »[224]). Ce schéma de succession de différentes étapes n'est toutefois pas synthétisé comme tel par Gramsci en une seule note : il convient de ne pas le rigidifier, et de faire droit à son statut hypothétique.

Nous considérons dans tous les cas, après Giuseppe Vacca, que la notion de régime « économico-corporatif » est pertinente pour caractériser le régime soviétique. Nous pouvons affirmer, après Giuseppe Vacca, que Gramsci considère le régime soviétique comme « économico-corporatif ». Bien qu'il y repère des virtualités divergentes voire contradictoires entre elles, cette caractéristique est celle qui décrit le mieux sa réalité actuelle. Les corrélats idéologiques de cette phase politique primitive et économiciste sont le fatalisme et le mécanisme. Il s'agit, dans les domaines pratique comme théorique, de parvenir à un niveau supérieur en élaborant une politique hégémonique (non sectaire) et une conception du monde historiciste (non mécaniste). Vacca interprète cependant ce diagnostic comme une condamnation du régime soviétique. Or les textes de Gramsci, s'il est clair qu'ils pointent le danger d'un blocage historique en cette première phase, soulignent également à plusieurs reprises la nécessité de cette première étape, et en affirment les potentialités progressistes. En particulier, la planification de l'économie et celle (certes très partielle) de la culture constituant des éléments sur lesquels la poursuite du processus de transition pourrait prendre appui :

> S'il est vrai qu'aucun type d'État ne peut éviter de passer par une phase primitive économico-corporative, on peut en déduire que le contenu de l'hégémonie politique du nouveau groupe social qui a fondé ce nouveau type d'État doit être en priorité d'ordre économique : il s'agit de réorganiser la structure et les rapports réels entre les hommes et le monde économique ou de la production. Les éléments formant la superstructure ne peuvent être que rares et ils auront un caractère de prévision et de lutte mais avec des éléments « de planification » encore rares : le projet culturel sera surtout négatif : une critique du passé tendant à faire oublier, à détruire ; les lignes de la construction seront encore de « grandes lignes », des ébauches qui pourront (et devront) être modifiées à tout instant afin d'être cohérentes avec la nouvelle structure en formation.[225]

Autrement dit, même à cette date relativement avancée (mars 1932), Gramsci considère le caractère rudimentaire de la culture en URSS non pas tant comme un symptôme de son inévitable dégénérescence que comme la promesse d'une efflorescence future. De même, à partir d'un texte de Dimitri Petrovitch Mirsky sur les luttes philosophiques en URSS et la victoire des « mécanistes » contre les dialecticiens menés par Deborin[226], il réitère sa défense de la grossière culture soviétique (« les commencements d'un monde nouveau, toujours âpres et rocailleux, sont

223 C6, §88, p. 82 [mars-août 1931]. Traduction modifiée.
224 *Idem.*
225 C8, §185, pp. 363-4 [mars 1932].
226 Mirsky, Dimitri P., « The Philosophical Discussion in the C.P.S.U. in 1930-1931 », in *The Labour Monthly*, vol. 13, n° 10 octobre 1931, pp. 649-656.

supérieurs au déclin d'un monde à l'agonie et aux chants du cygne qu'il produit »[227]) ainsi que son acte de foi dans son avenir (« le dépérissement du "fatalisme" et du "mécanisme" [qui s'annonce] indique un grand tournant historique »[228]).

Ne serait-ce que pour ces raisons, il nous semble que Vacca tire une conclusion contestable du caractère « économico-corporatif » du socialisme soviétique en affirmant qu'il s'agit d'un troisième type de révolution passive, à côté de l'américanisme et du fascisme[229]. Cette thèse avait auparavant été soutenue par Christine Buci-Glucksmann, qui mobilisait l'argument de « l'étatisation » de la transition, c'est-à-dire du fait que les transformations soient mises en œuvre « par en haut », par un État dirigiste[230]. Pour juste qu'elle soit, cette observation ne signifie pas que Gramsci comprenne la situation soviétique à partir de l'idée de révolution passive. Le régime soviétique trouve son origine dans la révolution indéniablement active de 1917 qui, même si son élan s'est en grande partie épuisé, n'en a pas moins fixé les coordonnées fondamentales pour la poursuite du processus. Certes, cela était également vrai des événements du XIXe siècle français (1815-1870), dans leur rapport à la période de la Grande Révolution (1789-1815) : mais rien n'indique que Gramsci ait identifié un point d'inflexion comparable à 1815 – ni d'ailleurs à Thermidor ou au 18 Brumaire – alors que ces analogies, comme il ne pouvait l'ignorer, étaient très fréquentes chez les critiques du stalinisme (et du bolchevisme)[231]. Le manque d'expansivité et de puissance hégémonique de l'URSS[232], si elle inquiète Gramsci dès avant son incarcération[233], ne semble pas être définitif à ses yeux. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, si le régime fasciste se comprend en partie comme une réaction à l'américanisme et à son dynamisme économique et technique, Gramsci l'appréhende plus fondamentalement encore comme une guerre de position organisée contre la menace communiste.

Une autre hypothèse de lecture, émise notamment par Domenico Losurdo, fait du stalinisme un « césarisme progressiste »[234]. Elle est également contestable : une telle interprétation

227 C11, §12, p. 194 [juin-juillet 1932].

228 *Idem*. Sur cette question, voir Zapata, Roger, *Luttes philosophiques en URSS. 1922-1931,* Paris, PUF, 1983.

229 Vacca, Giuseppe, *Modernità alternative, op. cit.*, p. 149.

230 Buci-Glucksmann, Christine, « State, Transition and Passive Revolution », in Mouffe, Chantal (dir.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres/Boston/Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979, p. 219.

231 Voir Kondratieva, Tamara, *Bolcheviks et Jacobins. Itinéraire des analogies,* Paris, Payot, 1989.

232 *Idem.*

233 L'exigence de maintenir le dynamisme et le prestige de la seule révolution prolétarienne victorieuse constituait l'une des principales raisons pour lesquelles Gramsci prônait l'unité des dirigeants du PCUS : « C'est non seulement pour les grandes masses laborieuses, mais aussi pour une partie importante des travailleurs inscrits aux partis occidentaux (…), que le mouvement d'ensemble de la Révolution est représenté concrètement par le fait que le Parti russe agit d'une manière unitaire, qu'œuvrent et agissent ensemble les hommes représentatifs que nos masses connaissent et ont été habituées à connaître » (Lettre à Togliatti du 26 octobre 1926, in EP III, p. 316).

234 Losurdo, Domenico, « Gramsci e la Russia sovietica : il materialismo storica e la critica del populismo », *Materialismo Storico*, n° 1-2, 2016, vol. 1, p. 29. Giuseppe Vacca a également soutenu ce point d'interprétation (« L'URSS stalinienne dans l'analyse des *Cahiers de prison* », in Tosel A. (dir.), *Modernité de Gramsci ?*, *op. cit.*, pp. 175-6), même si, sans être reniée, elle n'apparaît plus dans son dernier ouvrage (*Modernità alternative*, *op. cit.*).

du stalinisme n'apparaît explicitement dans aucun passage des *Cahiers* ; et il nous semble difficile de déterminer les forces sociales entre lesquelles Staline et la direction bureaucratisée du parti auraient été placées, aux yeux de Gramsci, en position d'arbitre. Seuls deux arguments, trop ténus à nos yeux, nous semblent aller dans ce sens : les parallèles établis par Gramsci entre les États soviétique et fasciste, qui ont pourtant pour objectif de les différencier ultérieurement comme nous l'avons vu au début de ce point ; les rapprochements entre la figure de Trotsty[235] et d'une part celle de Bonaparte[236], d'autre part – implicitement et paradoxalement – elle de Staline[237]. Mais l'essentiel pour nous est que, même si l'on acceptait l'hypothèse selon laquelle Gramsci aurait conçu le régime soviétique comme un césarisme progressiste, cela n'implique pas que ce régime soviétique produise et soit le produit d'une révolution passive – ce que Losurdo ne soutient d'ailleurs pas. En effet, parmi les quelques personnages incarnant un césarisme progressiste qu'il cite, figurent Cromwell et Napoléon I[er][238], dont l'action historique prend place dans un processus de révolution active, bien que dans une phase spécifique.

En définitive, l'attitude de Gramsci à l'égard du socialisme soviétique nous semble consister en une critique de la ligne économiste et dogmatique adoptée par le PCUS et l'IC à partir de la fin des années 1920, plutôt qu'en une condamnation du régime en tant que tel. Ce dernier est vu comme le produit d'une expérience historique émancipatrice d'une portée inouïe, dont il s'agit de poursuivre et d'intensifier les effets, et de conjurer les déviations en adoptant une politique hégémonique et expansive. La réalité socio-politique est pour lui, nous le savons, une intrication complexe de rapports de forces. Cela reste vrai une fois que les classes subalternes et les organisations qui les représentent ont triomphé, après la révolution prolétarienne. Si l'on fait abstraction des ennemis extérieurs, et des résistances internes des anciennes classes dominantes ou de fractions des subalternes, ces rapports de force prennent dorénavant la forme de conflits entre lignes politiques alternatives. Ils peuvent prendre une forme proche du « parlementarisme noir » diagnostiqué pour le fascisme[239]. Bien que cette forme de pluralisme soit elle-même pathologique, sa « liquidation » par le stalinisme, c'est-à-dire la suppression brutale de toute

235 Sur le rapport de Gramsci à Trotsky, voir Rosengarten, Frank, « The Gramsci-Trotsky Question (1922-1932) », *Social Text*, n° 11, hiver 1984-1985, pp. 65-95. Comme le montre Rosengarten, les critiques de Gramsci contre Trotsky sont souvent hâtives. La proximité des deux auteurs, par exemple sur le rapport national-international (sur le lien voir *infra*, 4) mériterait d'être réévaluée, mais elle excéderait les limites de notre travail.

236 Nous reviendrons sur ce parallèle au point suivant.

237 Pour une interprétation des critiques dirigées contre Trotsky comme visant en réalité Staline, voir Vacca, Giuseppe, « L'URSS stalinienne dans l'analyse des *Cahiers de prison* », *art. cit.* pp. 165-187, et en particulier pp. 180-187 ; et Benvenuti, Francesco et Pons, Silvio, « L'Unione Sovietica nei *Quaderni* », in Vacca G. (dir.), *Gramsci e il Novecento*, Rome, Carocci, 1999, pp. 93-124.

238 C13, §27, p. 415 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §133, p. 500 [novembre 1932].

239 « Le parlementarisme "noir" semble être un thème à développer avec une certaine ampleur, également parce qu'il donne l'occasion de préciser les concepts politiques qui constituent la conception "parlementaire". Les comparaisons avec les autres pays sont intéressantes à cet égard : par exemple la liquidation de Leone Davidovitch [Trotsky] n'est-elle pas un épisode de la liquidation "aussi" du parlement "noir" qui subsistait après l'abolition du parlement "légal" ? » (C14, §76, p. 98 [mars 1935]).

expression d'une ligne alternative, est ce qui inquiète le plus Gramsci, car elle réduit à néant toute possibilité d'auto-correction et d'auto-critique réelle[240] du processus révolutionnaire. La position de Gramsci nous semble donc être en continuité avec celle qu'il tenait avant son emprisonnement. Tout en réaffirmant son soutien à la majorité du Comité Central du PCUS (celle de Staline, qui défendait le socialisme dans un seul pays et la poursuite de la NEP) contre la minorité (l'opposition unifiée dirigée par Trotsky, qui soutenait la stratégie de la révolution permanente et la collectivisation de l'agriculture, ainsi que par Zinoviev et Kamenev), parce qu'elle seule était apte à construire une solide hégémonie du prolétariat (dans ses rapports à la paysannerie notamment), il appelait les différents acteurs à la modération :

> nous voulons être sûrs que la majorité du C.C. d'U.R.S.S. n'a pas l'intention d'écraser l'adversaire dans la lutte et qu'elle est disposée à éviter les mesures extrêmes. L'unité de notre parti frère de Russie est nécessaire au développement et au triomphe des forces révolutionnaires mondiales ; tout communiste et tout internationaliste doit être prêt à faire à cette nécessité les plus grands sacrifices. Les dommages causés par une faute commise par le Parti uni sont facilement réparables, les dommages que causerait une scission ou un état prolongé de scission latente peuvent être irréparables ou fatals.[241]

4) Hégémonie communiste et cosmopolitisme

Un dernier élément à prendre en compte dans l'évaluation du socialisme réellement existant est la dialectique entre hégémonie national-populaire et horizon internationaliste (ou plutôt « cosmopolite » comme l'écrit Gramsci), dans la mesure où la période de transition doit correspondre au passage d'une révolution prolétarienne à une échelle nationale, à un système communiste étendu sur la plus grande part du globe.

Selon Gramsci, Trotsky propose une fausse solution à ce problème : l'idée de révolution permanente, lorsqu'elle est appliquée à la question des relations internationales, impliquerait d'exporter la révolution, éventuellement de militariser des rapports de forces qui devraient être politiques, ce qui est probablement la raison pour lesquelles Gramsci parle de « napoléonisme » (*napoleonismo*) à son propos[242]. Trotsky, à l'image de la plupart des dirigeants de la IIe Internationale avant Lénine, pense avec des « concepts non nationaux », et promeut un internationalisme

240 Et non une autocritique « hypocrite » semblable à celle prônée par certains intellectuels fascistes comme dépassement du pluralisme parlementaire (C14, §74, p. 96 [mars 1935]). Comme le note Robert Paris dans la note qu'il consacre à ce texte, il est vraisemblable que Gramsci ici vise également l'URSS.

241 Lettre du 14 octobre 1926 au Comité Central du PCUS, in EP III, p. 314.

242 « (…) On attend une nouvelle forme de "napoléonisme" (*napoleonismo*) anachronique et antinaturel (puisque toutes les phases historiques ne se répètent pas sous la même forme). Les faiblesses théoriques de cette forme moderne du vieux mécanisme sont masquées par la théorie générale de la révolution permanente qui n'est rien d'autre qu'une prévision générale présentée comme dogme et qui se détruit elle-même du fait qu'elle ne se manifeste pas effectivement » (C14, §68, p. 85 [février 1933]. Traduction modifiée).
Notons qu'il qualifie ailleurs Trotsky de bonapartiste pour son autoritarisme et la discipline de type militaire qu'il veut introduire dans l'industrie (militarisation des syndicats). Voir C22, §11, p. 198 [seconde moitié de 1934, à partir de juillet-août], texte A en Q4, §52, p. 489 [novembre 1930].

« vague et purement idéologique (au mauvais sens du terme) » qui ne peut que paralyser les analyses et actions concrètes[243].

Chaque situation nationale étant le « résultat d'une combinaison "originale" unique », il faut affirmer que, même si « le développement va en direction de l'internationalisme (…) le point de départ est "national", et c'est de ce point de départ qu'il faut partir »[244]. Gramsci précise même ailleurs que, à l'époque actuelle, le « labeur continu pour distinguer l'élément "international" et "unitaire" *dans la réalité nationale et locale*, est en réalité l'action politique concrète, la seule activité productrice de progrès historique »[245]. Pour lui, « c'est dans le concept d'hégémonie que se nouent les exigences de caractère national », et c'est par lui que l'on peut appréhender les modalités par lesquelles un groupe social peut donner sa consistance à un bloc historique, et l'engager dans un processus de transformations structurelles (en particulier celles que nous avons étudiées au point précédent) et scalaire (passage du national à l'international).

> Une classe de caractère international [le prolétariat], dans la mesure où elle guide des couches sociales strictement nationales (les intellectuels), et même souvent moins encore que nationales, particularistes et municipalistes (les paysans), doit « se nationaliser », dans un certain sens, et ce sens doit d'ailleurs être comprise de façon assez large, parce que avant que se forment les conditions d'une économie selon un plan mondial, il faut traverser des phases multiples où peuvent entrer des combinaisons régionales (de groupes de nations) variées.[246]

On comprend alors pourquoi Gramsci soutient la stratégie du socialisme dans un seul pays. Mais il est clair que, si cette dernière ne s'accompagne pas d'une véritable politique hégémonique à l'égard de la paysannerie et si elle a pour corrélat une orientation (classe contre classe) sectaire, elle perd tout intérêt. Cette ligne délétère (le socialisme dans un seul pays non hégémonique et non expansif) recoupe en outre une subordination de l'internationalisme aux intérêts de l'URSS. De ce fait, on peut penser que le retour de Gramsci sur le débat du milieu des années 1920 entre Staline et Trotsky, et la critique de ce dernier comme « bonapartiste », vise implicitement – et ironiquement – la ligne adoptée par la direction du PCUS et du Komintern à partir de 1929[247] (qui comme on le sait reprend d'une manière brutale et criminelle certaines mesures défendues autrefois par Trotsky, comme la collectivisation de l'agriculture). L'internationalisme abstrait et mécanique d'une part, le nationalisme cynique et opportuniste de l'autre, constituent aux yeux de Gramsci deux écueils symétriques et complémentaires, en ce qu'ils brisent toute véritable dialectique entre les différentes échelles du bloc historique à construire.

La politique communiste doit donc être tendue vers la réalisation d'une unité national-populaire véritable, sans pour autant en faire son objectif ultime, et cela d'autant plus dans les

243 *Ibid.*, p. 84.
244 *Idem*.
245 C13, §36, pp. 430-431 [juillet-août 1932 – novembre 1933], texte A en C9, §68, p. 449 [juillet-août 1932]. Nous soulignons.
246 C14, §68, p. 84 [février 1933].
247 Voir note 233.

pays comme la Russie – ou dans une moindre mesure l'Italie – où la bourgeoisie n'a pas accompli adéquatement les tâches historiques censées donner naissance à un bloc historique moderne (réformes agraires, construction d'un État rationnel, laïcisation, nationalisation des masses populaires, etc.). Mais s'il est nécessaire d'en passer par un moment de « nationalisation du territorial »[248], afin de faire entrer les masses dans la vie politique et de construire les organisations (l'État en premier lieu) correspondantes, c'est-à-dire afin de garantir une démocratisation effective[249], il importe de ne pas comprendre cette exigence selon un schéma étapiste rigide. Nous savons que, pour plusieurs penseurs marxistes, la Russie, du fait même de son arriération se traduisant d'une part par le maintien de communautés primitives pouvant constituer une base pour l'édification d'un communisme moderne (Marx lui-même[250]) et d'autre part par sa faiblesse dans la « chaîne impérialiste » (Lénine[251]), avait pu constituer un terrain particulièrement propice aux entreprises révolutionnaires. Il semble qu'aux yeux de Gramsci la situation de l'Italie soit analogue : les ratés dans le processus de nationalisation, la faiblesse de la territorialisation de sa population (qui se traduit en particulier par l'émigration économique dans d'autres pays européens, comme la France, ou aux États-Unis et en Amérique du Sud), la contribution des Italiens à la construction du monde moderne (les intellectuels lors de la Renaissance, les ouvriers à son époque) et fondamentalement les séquelles du cosmopolitisme antique et médiéval, représentent paradoxalement autant de ressources pour la transition à un internationalisme réel et concret, d'autant que toute cette tradition cosmopolite peut constituer un sérieux obstacle au « nationalisme et à l'impérialisme militariste caractéristiques du fascisme »[252]. À ce propos, Gramsci écrit que

> le cosmopolitisme italien traditionnel devrait se transformer en un cosmopolitisme de type moderne, capable d'assurer les meilleures conditions de développement à l'homme-travail italien, où qu'il se trouve dans le monde. Non pas le citoyen du monde en tant que *civis romanus* ou en tant que catholique, mais comme producteur de civilisation. (…) Le peuple italien est le peuple le plus intéressé « nationalement » à une forme moderne de cosmopolitisme. Pas seulement l'ouvrier, mais

248 Le processus « de *nationalisation* du *territorial* » constitue pour Gramsci ce qu'il y a d'« essentiel dans la formation de l'État moderne » (Izzo, Francesca, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, *op. cit.*, p. 127).

249 Francesca Izzo parle ainsi de « l'héritage "démocratique" de l'époque moderne », dont l'un des éléments fondamentaux est « le lien entre fonctions intellectuelles et peuple », autrement dit l'unification relative « de la raison et de la vie » (*ibid.*, p. 136).

250 « Si la révolution russe marque le signal d'une révolution prolétarienne en Occident, de sorte qu'elles se complètent mutuellement, l'actuelle propriété en commun du sol en Russie peut servir de point de départ à une évolution communiste » (Marx, Karl, et Engels, Friedrich, Préface de 1882 à l'édition russe du *Manifeste du parti communiste* [1848], Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 171). Voir également la lettre de Marx à Véra Zassoulitch (1881) et ses brouillons, in Godelier M. (dir.), *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine,* Paris, Éditions sociales, 1970, pp. 318-342. Sur cette question, voir Anderson, Kevin, *Marx aux antipodes. Nations, ethnicité et sociétés non occidentales* [2010], Paris, Syllepse, 2015, pp. 339-357.

251 « La solidité d'une chaîne dépend de celle de son maillon le plus faible », article de la *Pravda* du 9 juin (27 mai) 1917, in Lénine, *Œuvres,* Paris, Éditions sociales, 1958, tome 24 [avril – juin 1917], pp. 535-6. Pour une élaboration conceptuelle complexe à partir de l'expression de « chaîne impérialiste », voir Poulantzas, Nicos, « L'internationalisation des rapports capitalistes et l'État-nation », in *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1974, pp. 47-8.

252 C19, §5, p. 40 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en C9, §127, p. 496 [septembre-novembre 1932].

> le paysan et en particulier le paysan du Sud. Collaborer à reconstruire économiquement le monde en unifiant le pays est dans la tradition du peuple italien et de l'histoire italienne et cela, non pour le dominer de façon hégémonique et s'approprier le fruit du travail d'autrui, mais précisément pour exister et se développer comme peuple italien : on peut démontrer que César est à l'origine de cette tradition. (…) La « mission » du peuple italien consiste à reprendre le cosmopolitisme romain et médiéval, mais sous la forme la plus moderne et la plus avancée.[253]

Le fait que Gramsci mette en évidence différentes trajectoires possibles selon les spécificités des situations singulières, ne signifie pas qu'il renonce à appréhender le processus historique selon son orientation attendue. Ainsi, l'objectif de construction d'une volonté collective national-populaire n'est pas supprimé en Italie même s'il est clair que les marxistes révolutionnaires italiens ne doivent pas chercher à simplement imiter les réalisations de la bourgeoisie française. Et il reste un moment subordonné dans une entreprise de plus grande ampleur, concrètement internationaliste – si l'on se place dans la perspective de la lutte pour le communisme, les échelles temporelle et spatiale sont étroitement et dialectiquement.

Ces précisions nous semblent importantes pour déterminer le statut du supposé « populisme » de Gramsci qui, notamment dans le contexte de polémiques soulevées par différents courants d'extrême gauche (bordiguistes[254], d'inspiration trotskystes[255] et surtout opéraïstes[256]) contre l'opportunisme du PCI, fut critiqué pour s'être détourné d'une politique « classiste » et prolétarienne, et a été à l'inverse revalorisé et considéré comme une source d'inspiration par Ernesto Laclau[257] et Chantal Mouffe[258], pour qui l'idée de construction hégémonique du « national-populaire » permet d'échapper à l'essentialisme du classisme marxiste traditionnel[259]. L'accent mis sur l'importance d'une politique hégémonique national-populaire doit tout d'abord être compris à partir des coordonnées, et des faiblesses, du bloc historique italien. Ensuite, il nous semble que l'on peut comprendre la dialectique entre populisme et classisme par analogie avec la formule que nous avons citée sur la dialectique entre échelles nationale et

253 C19, §5, p. 40 [juillet-août 1934 – février 1935], texte A en C9, §127, pp. 496-7 [septembre-novembre 1932].

254 Merli, Stefano, « I nostri conti con la teoria di "rivoluzione senza rivoluzione" di Gramsci », *Giovane Critica*, n° 17, automne 1967, pp. 61-77 ; Riechers, Christian, *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1970.

255 Perry Anderson, en 1976 dans *The Antinomies of Gramsci* (texte dont a pu dire qu'il « témoigne de son tournant trotskiste au début des années 1970 », voir Keucheyan, Razmig, « Vies de Gramsci », introduction à Gramsci, Antonio, *Guerre de mouvement et guerre de position* Paris, La Fabrique, 2011, p. 14), critiquait ainsi la notion de « jacobinisme » chez Gramsci en ce qu'elle aurait pour effet d'oblitérer la distinction qualitative entre révolutions bourgeoise et prolétarienne, au profit d'une conception générale de la révolution comme œuvre du peuple étroitement lié à une élite dirigeante. Voir dans la traduction française : Anderson, Perry, *Sur Gramsci*, Paris, Maspéro, 1978, p. 81.

256 Le théoricien de la littérature Alberto Asor Rosa considère ainsi que Gramsci est « populiste » en esthétique, en ce qu'il considère le peuple tel qu'il est comme un modèle, et pense que les intellectuels doivent tendre vers l'unité avec celui-ci et chercher à exprimer sa manière de vivre et de percevoir le monde. Une telle position conduit pour lui à ne pas s'efforcer d'intensifier la lutte de classe, et à ne pas essayer de transformer ce peuple dans un sens révolutionnaire. Voir Asor Rosa, Alberto, *Scrittori e popolo*, Rome, Samonà e Savelli, 1965.

257 Laclau, Ernesto, *La raison populiste* [2005], Paris, Le Seuil, 2008.

258 Voir par exemple Errejón, Íñigo et Mouffe, Chantal, *Construire un peuple. Pour une radicalisation de la démocratie*, Paris [2015], Cerf, 2017.

259 Voir Introduction, II), 2) et chapitre 2) II) 4).

internationale : la perspective doit être « classiste » – viser à l'établissement d'un nouveau bloc historique sur la base de la position et des intérêts historiques fondamentaux du prolétariat – mais « le point de départ » ne peut qu'être « populiste », c'est-à-dire résider dans l'« articulation » des intérêts, revendications et représentations des différents groupes sociaux subalternes constituant le « peuple-nation », une telle opération d'articulation pouvant constituer une définition générale (bien que formelle et demandant à être spécifiée) valide pour toutes les opérations hégémoniques[260]. Enfin, il semble qu'en Italie en particulier mais aussi plus généralement, l'époque dont il est contemporain soit aux yeux de Gramsci marquée par de claires tendances (évidemment contrecarrées par de puissantes contre-tendances), sinon au dépérissement de la souveraineté nationale[261], du moins à sa mise en crise. Rappelons qu'il décrit ainsi l'une des « contradictions fondamentales » de la « société actuelle » : « alors que la vie économique a comme prémisse nécessaire l'internationalisme ou mieux le cosmopolitisme, la vie de l'État s'est développée toujours plus dans le sens du "nationalisme", du "se suffire à soi-même", etc. »[262]

Pour prendre la mesure de ces tendances divergentes, nous pouvons repartir de la thèse de Francesca Izzo, pour qui l'État était « le sujet de toute une époque »[263], l'époque moderne, et pour qui cette dernière est précisément en train de se clore[264]. Précisons tout d'abord qu'il est à nos yeux impropre d'affirmer que l'État serait le sujet ou le principe d'une époque. En effet, aux yeux de Gramsci, seuls des groupes sociaux (et en définitive des classes) peuvent véritablement être considérés comme des « sujets » historiques, tout en étant des sujets précaires, à construire, dotés d'une unité et d'une consistance problématiques, « posés et non présupposés » dans les termes de Finelli[265]. L'État constitue plutôt un lieu, un enjeu et un instrument pour leurs luttes ; et la nation est l'échelle qui, au cours de certaines périodes historiques, est la plus déterminante pour

260 Pour Chantal Mouffe, la « réforme intellectuelle et morale » prônée par Gramsci consiste ainsi en « un processus de transformation (…) et de réarticulation d'éléments idéologiques existants. Pour lui, un système idéologique consiste en un type particulier d'articulation d'éléments idéologiques, auxquels un certain "poids relatif" est attribué » (MOUFFE, Chantal, « Hegemony and ideology in Gramsci », MOUFFE C. (dir.), *Gramsci and Marxist Theory*, *op. cit.*, p. 192). Notons qu'elle élabore cette conception de la lutte idéologique et hégémonique à partir de l'idée d'articulation dans un article publié en 1979, donc avant son adoption (explicite du moins) d'une position « post-marxiste », actée en 1985 avec la publication de *Hegemony and Socialist Strategy*, co-écrit avec Ernesto Laclau. Sur les théories développées dans cet ouvrage, voir Introduction, II) 2).

261 VACCA, Giuseppe, *Modernità alternative*, *op. cit.*, p. 91.

262 C15, §5, p. 112 [février 1933].

263 IZZO, Francesca, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, *op. cit.*, p. 138. De même, elle affirme qu'aux yeux de Gramsci, la valeur du néoidéalisme, du moins dans l'Italie encore largement dominée par l'Église catholique, aurait consisté à donner aux intellectuels « la conscience d'être les fonctionnaires du sujet historico-mondial de la modernité, l'État » (*ibid.*, p. 32).

264 Cela se voit en particulier avec les figures symboliques qui cristallisent les traits fondamentaux de chacune des époques en question : « si pour toute l'époque moderne Machiavel est l'incarnation catégorique de l'État nation, avec le développement et l'unification du marché mondial sa place est occupée par César et par le cosmopolitisme de type moderne » (*ibia.*, p. 135).

265 FINELLI, Roberto, «Universale concreto e universale astratto nel pensiero di Antonio Gramsci » in BARATTA G. et CATONE A. (dir.), *Modern Times. Gramsci e la critica dell'americanismo : atti del convegno internazionale organizzato dal Centro di Iniziativa Politica Culturale di Roma*, Milan, Diffusioni'84, 1989, pp. 211-12. Voir l'introduction du chapitre 2.

ces affrontements. Ces réserves faites, la centralité de l'État nation à l'époque moderne est indéniable. Il est en revanche plus douteux que, sous cet aspect, l'on puisse repérer une nette discontinuité qualitative entre l'époque moderne et la situation actuelle. Si l'édification d'États-nations fut l'un des phénomènes décisifs du long XIXe siècle, nous avons vu que les processus déterminants dans leur genèse, ceux de révolutions passives en premier lieu, se déployaient déjà à l'échelle du continent européen. Réciproquement, de nombreux éléments des situations dont Gramsci est le contemporain sont loin d'indiquer une dissolution de la centralité de l'État nation : pensons au nationalisme et à l'impérialisme fascistes, mais aussi au socialisme dans un seul pays et à la statolâtrie durant la période de transition à la société réglée, ou encore à l'importance nouvelle prise par l'État pour soutenir et relancer le dynamisme du capitalisme américain, notamment après la crise de 1929.

Cela n'enlève rien au fait que ces différents phénomènes doivent être saisis dans leurs mouvements de diffusion internationale, et dans leurs interdépendances : l'URSS est ainsi la source d'un puissant élan révolutionnaire, d'une intensité nouvelle dans les luttes et l'organisation des classes subalternes et, plus prosaïquement, d'une pression vers la planification économique ; l'Italie fasciste est l'un des bastions les plus importants dans l'organisation de la guerre de position de la part des classes dominantes à l'échelle européenne ; de nouvelles modalités d'organisation rationnelle de la production, de la circulation, de la distribution et de l'investissement, apparues aux États-Unis, tendent à être mises en œuvre – avec certains ajustements et de nombreuses limites – dans de nombreuses autres sociétés. Bref, l'internationalisme est bien l'une des potentialités propres à l'époque contemporaine, mais son triomphe n'est en rien garanti. Et même si c'était le cas, l'essentiel resterait de déterminer la nature de cet « internationalisme » : cosmopolitisme purement économique d'un capitalisme américanisé étendu à la surface du globe ? « Internationalisme prolétarien » au service de la politique de puissance de l'URSS ? Domination du globe par un impérialisme victorieux ? Ou encore « nouveau cosmopolitisme » véritable, c'est-à-dire réalisation d'une universalité concrète ? Le tiraillement entre ces différentes possibilités historiques est l'une des caractéristiques fondamentales de l'époque contemporaine telle qu'elle est analysée dans les *Cahiers de prison*, entre lesquelles seule la lutte politique peut trancher.

CONCLUSION

Si nous avons tenu à insister dans notre introduction sur la diversité du monde contemporain décrit dans les *Cahiers de prison*, il nous semble important de déterminer ce qui en fait l'unité, dans la mesure où il ne peut être compris comme une pure et simple juxtaposition de

cas singuliers indépendants les autres, et d'évaluer différentes hypothèses quant aux traits qu'ils partagent.

Tout d'abord, on peut remarquer un parallélisme frappant – même si Gramsci ne l'a pas développé explicitement – entre d'une part les relations d'interdépendances et de traductions réciproques tissées entre les « cultures nationales » respectives de la France (politique révolutionnaire), de l'Allemagne (philosophie idéaliste, hégélienne en particulier) et de la Grande-Bretagne (économie avec Ricardo) au tournant du XVIIIe et du XIXe siècles[266], et d'autre part les rapports entre l'URSS (héritière plus ou moins infidèle de la révolution de 1917), l'Italie (où la spéculation philosophique est poussée à son degré de sophistication le plus élevé, et joue même un rôle politique non négligeable) et les États-Unis (où le dynamisme du capitalisme se manifeste malgré les limites attestées de l'hégémonie bourgeoise). Ce parallèle mettrait bien entendu Gramsci dans une position analogue à celle des fondateurs de la philosophie de la *praxis,* qui eux aussi proposaient une traduction et une synthèse créatrice des trois sources dont ils étaient les héritiers. Dans les deux cas, il s'agit de faire fructifier et de corriger le meilleur de la philosophie idéaliste, d'intégrer tout en les dépassant les avancées techniques et économiques réalisées par la classe dominante, et de poursuivre en l'adaptant à de nouveaux contextes le mouvement d'irruption des subalternes sur la scène politique.

Les deux « triangles » en question sont cependant profondément différents. Le premier dessinait les coordonnées fondamentales du bloc historique bourgeois-moderne, dont le processus de formation, bien que complexe et heurté, se réalisait à l'échelle européenne. Le second s'établit plutôt entre trois pôles où s'esquissent des trajectoires divergentes : l'unité du monde actuel s'affirme du conflit. Par exemple, si la révolution passive fasciste est, comme celles du XIXe siècle, une neutralisation du mouvement populaire, il ne s'agit pas pour elle de permettre à la nouvelle classe fondamentale d'acquérir un pouvoir social par une voie alternative à celle des révolutions actives, mais plutôt de lutter par des moyens sophistiqués (dont l'intégration de certains éléments progressistes) contre une telle évolution. Ce qui lie le fascisme et le socialisme soviétique n'est pas un ensemble de tâches historiques partagées mais avant tout la guerre de position qui les met aux prises. Du fait des différences qualitatives entre les trois situations paradigmatiques étudiées par Gramsci, il nous semble inadéquat de proposer une stratégie politique unique. Christine Buci-Glucksmann proposait ainsi d'une manière à nos yeux trop indifférenciée – et au demeurant plus pour sa propre époque que pour celle de Gramsci – un scénario et une stratégie de transition comme « révolution anti-passive »[267]. Cette dernière

266 Voir chapitre 5) IV) 3).

267 Voir Buci-Glucksmann, Christine, « State, Transition and Passive Revolution », in Mouffe C. (dir.), *Gramsci and Marxist Theory*, *op. cit.*, pp. 228-9 ; et Buci-Glucksmann, Christine, « Eurocommunisme, transition et pratiques politiques », in Birnbaum P. et Vincent J-M. (dir.), C*ritique des pratiques politiques*, Galilée, 1978, p. 116.

consisterait à s'efforcer de restituer toute son intensité et son autonomie au protagonisme des groupes subalternes, et en particulier de lutter contre la subsomption étatique de leurs revendications, qu'elle advienne par l'intermédiaire d'un autoritarisme post-bolchevik ou par des réformes de compromis social-démocrates. Dans cette perspective, il ne s'agirait pas de compter sur l'explosion spontanée des masses populaire dont il faudrait guider l'affrontement avec les classes dominantes, mais de lutter pied à pied, dans le cadre d'une guerre de position, pour contrecarrer les différents dispositifs de révolution passive qui cherchent à organiser et enrôler l'activité des subalternes et à neutraliser les antagonismes. Cette proposition repose sur le postulat contestable que la notion de révolution passive serait le concept à même de subsumer, d'une manière trop uniforme, les différentes situations socio-politiques d'une époque (dans l'analyse de Buci-Glucksmann, cela vaut à la fois pour celle contemporaine de Gramsci, et celle des années 1970). Nous avons précisément tenté de montrer que, si le fascisme semble constituer une révolution passive, c'est en un sens très précis, et qui demande à être distingué de celui des révolutions passives classiques ; de son côté, l'américanisme partage certains éléments qui le rapprochent des révolutions passives, mais s'en éloigne par d'autres (rôle secondaire de l'État, du moins dans sa première phase ; innovations socio-économiques qui ne semblent pas être immédiatement liées à une captation-neutralisation de poussées populaires) – et c'est sûrement l'une des raisons pour lesquelles Gramsci n'emploie dans ce cas l'expression que de façon hypothétique ; et enfin que l'URSS ne peut pas être analysée rigoureusement comme un cas de révolution passive, malgré l'épuisement du souffle révolutionnaire que l'on peut y constater, les désastres et les crimes que la ligne politique des dirigeants laisse présager.

Pour certains commentateurs, dont Carlos Nelson Coutinho[268], la modernisation socio-politique implique la complexification et l'autonomisation de la société civile. Or, si l'on peut admettre qu'il existe une telle complexification, l'idée d'autonomisation est beaucoup plus problématique : en réalité, les trois cas qui attirent le plus l'attention de Gramsci et que nous avons analysés dans ce chapitre marquent au contraire une hétéronomie de cette société civile, à l'égard de la structure (cas américain) ou de la société politique (fascisme et socialisme statolâtre). L'autonomie de la société civile semble au contraire une caractéristique de la modernité libérale classique, remise en cause par sa crise et l'entrée dans l'époque contemporaine. Pour Gramsci, le meilleur espoir de salut pour l'autonomie de la société civile est le processus de transition à la société réglée. Ce qui est commun aux différentes situations contemporaines semble donc être non cet acquis de la modernité, mais plutôt sa précarité.

Ces tentatives d'appréhender d'une manière homogène l'époque dont Gramsci était le contemporain (à partir de la catégorie de révolution passive ou de celle d'autonomisation de la

268 Voir note 81 du chapitre 7.

société civile) nous semblent liées à une appréhension rétrospective du cours historique, comme si Gramsci avait déjà en vue le compromis social-démocrate capable de concilier massification et autonomie de la société civile (qui représente donc, en ce sens bien précis, un renouveau du libéralisme) et de subsumer les revendications populaires, alors que les situations auxquelles il se confrontait étaient bien différentes, et l'issue des luttes entre les trajectoires possibles imprévisible. On peut également envisager l'hypothèse[269], proposée notamment par Biagio De Giovanni, selon laquelle Gramsci aurait diagnostiqué une « transformation morphologique »[270], la coalescence de l'économique et du politique, en particulier du fait de l'expansion du champ des interventions socio-économiques de l'État. C'est pour cette raison que l'on assisterait à une « diffusion de l'hégémonie »[271] et à une « diffusion de la politique »[272] à tous les niveaux de la société. Cette idée recoupe d'ailleurs la thèse de « l'élargissement de l'État » de Buci-Glucksmann[273], et est liée chez elle comme chez De Giovanni à une lecture de Gramsci en premier lieu comme théoricien de la révolution à l'Ouest[274], c'est-à-dire des formations sociales caractérisées par un capitalisme monopoliste avancé : dans ces conditions, l'établissement d'un « État intégral »[275] rendrait nécessaire l'adoption d'une stratégie de guerre de position. Or, si une tendance à l'entrelacement du politique et de l'économique se retrouve dans plusieurs situations contemporaines analysées par Gramsci, elle est loin d'être homogène. L'affirmer risquerait de reconduire un schéma mécaniste dans lequel cette fusion tendancielle des sphères politique et économique se déduirait de la croissance des forces productives. Par ailleurs, l'intervention accrue de l'État dans l'économie, que l'on constate en Italie comme en URSS, obéit à des logiques et prend des formes très différentes. Aux États-Unis, d'après Gramsci, le rôle économique, mais également hégémonique, de l'État est bien moins important, même si l'on peut relever des signes de son renforcement après la crise de 1929. Pour ce dernier cas, l'affirmation suivante, que l'on trouve sous la plume de Biaggio de Giovanni est ainsi éminemment contestable :

> Toute la réflexion sur l'Américanisme et le fordisme (…) converge vers un point central, qui est la

269 Interprétation que l'on trouve par exemple chez Biaggio de Giovanni (« Crisi organica e Stato in Gramsci », *art. cit. ;* « Lenin and Gramsci : state, politics and party », in Mouffe C. (dir.), *Gramsci and Marxist Theory*, *op. cit.*, pp. 257-288), ou plus récemment chez Terenzio Maccabelli (« La "grande trasformazione" : i rapporti tra Stato ed economia nei "Quaderni del carcere" », *art. cit.*, pp. 32-60).

270 De Giovanni, Biaggio, « Lenin and Gramsci : state, politics and party », *art. cit.*, p. 271.

271 *Idem*.

272 *Ibid.*, p. 275.

273 Buci-Glucksmann, Christine, *Gramsci et l'État*, Paris, Fayard, 1975, chapitre 3 (« La problématique gramscienne de l'éargissement de l'État »), pp. 87-134.

274 Voir Mouffe, Chantal, Introduction à *Gramsci and Marxist Theory*, *op. cit.*, pp. 4-5.

275 Précisons que la lecture de Buci-Glucksmann tend à rabattre la notion d'État intégral sur l'époque contemporaine, alors que, comme nous avons essayé de le montrer plus haut (voir en particulier chapitre 5) II) 1) et chapitre 6) III) 2)), on peut considérer que divers États européens commencent à « fonctionner » comme des États intégraux à partir de la Révolution française. Notre thèse a également été soutenue par Chantal Mouffe. Voir Mouffe, Chantal, Introduction à *Gramsci and Marxist Theory*, *op. cit.*, p. 11. Par ailleurs, la notion d'État intégral peut également être utilisée pour analyser des périodes antérieures (voir chapitre 4) IV) 5)).

> pénétration toujours plus poussée de l'État dans la formation sociale capitaliste, et l'accroissement de ses bases politiques de masse, en parallèle à la croissance des structures organisationnelles du capital financier.[276]

Cette ligne d'interprétation de Gramsci peut entretenir de profondes affinités (comme chez Buci-Glucksmann) avec celle examinée auparavant, qui part de la notion de révolution passive ; et comme cette dernière, elle nous semble être, en partie du moins, rétrospective : à la lumières de la situation socio-économique et des stratégies politiques (l'eurocommunisme)[277] des années 1970, elle met l'accent d'une manière unilatérale sur certains éléments des *Cahiers de prison*.

Une autre caractéristique souvent remarquée dans l'analyse gramscienne de la période qui lui est contemporaine est l'idée de massification[278]. Gramsci la défend explicitement, dans une note intitulée « L'homme-individu et l'homme-masse » : « la tendance au conformisme est plus répandue et plus profonde dans le monde contemporain qu'autrefois : la standardisation de la manière de penser et d'agir prend une extension nationale, voire continentale. La base économique de l'homme collectif : grandes usines, taylorisation, rationalisation, etc. »[279] Mais si un mouvement de massification traverse bien les différentes situations, il convient à nouveau de spécifier ce terme selon les contextes. Aux Etats-Unis, elle advient tout d'abord sous la forme de la production et de la consommation de masse corrélatives du fordisme : c'est un phénomène avant tout *économique*. L'Italie, où la production et la consommation des masses populaires, malgré certains progrès, restent modestes, connaît une massification que l'on pourrait qualifier de *sociale* en ce qu'elle est l'effet d'une part, comme ailleurs en Europe, des organisations syndicales et partidaires de masse (qui ne sont pas nécessairement socialistes : pensons à l'Action catholique, puis au Parti populaire italien) et de la mobilisation militaire causée par la Première Guerre mondiale, et d'autre part de l'embrigadement de différents secteurs de la société dans des organisations fascistes conçues dans cet objectif. Enfin, la Russie a connu un processus de massification en premier lieu *politique*, dans la mesure où c'est l'irruption soudaine des groupes subalternes dans la vie politique à partir de février 1917 qui l'initie. Les promesses de la modernité – en un mot : l'universalité concrète – ne peuvent se réaliser que si cette dimension politique de la massification, la participation et l'activité autonome des masses, possède un primat sur les deux autres dimensions. Cette configuration, qui s'était brièvement fait jour en Russie, n'a pas nécessairement disparu aux yeux de Gramsci, mais est gravement mise en péril par le stalinisme. Or elle est la seule à même de « faire époque » et de *progresser* véritablement, c'est-à-dire

276 De Giovanni, Biaggio, « Crisi organica e Stato in Gramsci », *art. cit.*, pp. 230-1.

277 Sur le lien entre la stratégie de l'eurocommunisme « de gauche » et l'interprétation de Gramsci proposée par Buci-Glucksmann, nous nous permettons de renvoyer à Douet, Yohann, « L'eurocommunisme, Gramsci et les althussériens », *Décalages*, vol. 2, n° 1, 2016.

278 Voir notamment Filippini, Michele, *Una politica di massa*, Rome, Carocci, 2015 et Ragazzini, Dario, *Leonardo nella società di massa : teoria della personalità in Gramsci*, Bergame, Moretti & Vitali, 2002. Voir note 212 du chapitre 6.

279 C7, §12, p. 179 [novembre-décembre 1930].

de faire advenir un bloc historique qualitativement nouveau en ce qu'il aurait dépassé certaines des contradictions fondamentales des sociétés de classe, et remis en cause certaines des distinctions (société politique / société civile / structure) qui régissaient jusqu'alors la logique socio-historique.

Revenons pour finir à la question du rapport de Gramsci à la modernisation et à la rationalisation, évoquée en conclusion du chapitre précédent. À ses yeux, l'époque contemporaine n'est pas celle du triomphe uniforme de la rationalité, et il s'attache fréquemment, au contraire, à mettre en lumière ses aspects irrationnels, qu'il s'agisse de survivances archaïques ou de contradictions générées par les nouvelles logiques socio-politiques. Mais il n'en valorise pas moins les différents processus de rationalisation et semble considérer qu'il faut travailler à leur pleine réalisation. La difficulté, comme l'a montré Jacques Texier[280], est que la rationalité en question est équivoque : la rationalité en finalité n'est pas clairement distinguée de la rationalité en valeur et, pourrait-on ajouter, de la rationalité communicationnelle. De même, comme l'écrit André Tosel, il conviendrait de distinguer clairement entre une « modernisation capitaliste techno-productive » et une modernisation « émancipatrice éthico-politique »[281]. Le flou voire l'absence de ces distinctions conceptuelles est évidemment problématique, en ce qu'elle recoupe une valorisation unilatérale de l'efficacité en tant que telle. Dans la sphère politique, la simple puissance du Parti peut apparaître comme l'étalon de toutes valeurs :

> En se développant, le Prince moderne bouleverse tout le système des rapports intellectuels et moraux, en tant que son développement signifie précisément que tout acte est conçu comme utile ou nuisible, vertueux ou scélérat, uniquement en ce qu'il a comme point de référence le Prince moderne lui-même, et dans la mesure où il sert à accroître son pouvoir ou à s'y opposer. Le Prince prend la place dans les consciences de la divinité et de l'impératif catégorique, il devient la base d'un laïcisme moderne et d'une laïcisation complète de toute la vie et de tous les rapports relatifs aux mœurs.[282]

Dans la sphère économique, selon une perspective « productiviste »[283], Gramsci sous-estime ainsi les aspects aliénants de la « rationalisation » tayloro-fordiste, et affirme que la croissance des forces productives est le principe normatif suprême :

> Quel est le point de référence pour le nouveau monde en gestation ? Le monde de la production, le travail. Le plus grand utilitarisme doit régir toute analyse des institutions morales et intellectuelles à créer et des principes à diffuser : la vie collective et individuelle doit être organisée pour le rendement maximal de l'appareil de production.[284]

Si l'on prend en compte ces deux inclinations, on comprend la relative indulgence de Gramsci à

280 Texier, Jacques, « Rationalité selon la Fin et Rationalité selon la Valeur dans *Les Cahiers de la Prison* », *Actuel Marx*, n° 4, 1988, pp. 97-117.

281 Tosel, André, « Époques de la mise en époques ou l'époque entre nominalisme et réalisme » in Losurdo D. et Tosel A. (dir.), *Die Idee der historischen Epoche ; L'idée d'époque historique*, Francfort, Peter Lang, 2004, p. 69.

282 C13, §1, p. 359 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §21, p. 270 [janvier-février 1932].

283 Texier, Jacques, « Rationalité selon la Fin et Rationalité selon la Valeur dans *Les Cahiers de la Prison* », *art. cit.,* p. 104.

284 C7, §12, p. 180 [novembre-décembre 1930]. Voir également les citations données aux notes 202 et 203 de ce chapitre.

l'égard de l'autoritarisme et de la brutalité de la planification soviétique. D'après Texier,

> au lieu d'une hiérarchisation des différentes catégories de valeurs orientatives (bien/mal, utile/nuisible, efficace/inefficace) sous la domination de la catégorie du bon ou du bien, on assiste à leur alignement ou à leur réduction à la catégorie de l'efficace : force du parti, rendement de la production. (…) Cette réduction est présentée dans les deux cas comme une laïcisation : on élimine la transcendance religieuse mais aussi l'instance morale. Cette laïcisation repose sur le concept d'une rationalité technique dans le cadre d'une philosophie de l'histoire qui garantit absolument la rationalité historique des fins poursuivies. Mais avec cette téléologie rationaliste, c'est une forme de la transcendance qu'on réintroduit et elle dépouille les hommes de leur capacité et de leur droit de choisir et d'interpréter les valeurs.[285]

Ce serait donc une philosophie de l'histoire dogmatique, réintroduite subrepticement, qui justifierait l'action du Parti – tant qu'il œuvre efficacement à l'avènement de la nouvelle étape du processus historique. Et cette philosophie de l'histoire serait fondée en définitive sur l'idée de croissance des forces productives.

Texier considère que ce schéma est « une des tendances présentes dans les *Cahiers de la Prison* », qu'il se propose « d'éliminer en prenant appui sur la tendance opposée »[286], celle qui fait de Gramsci un penseur de l'élaboration collective et autonome de principes normatifs non réductibles à des exigences productives et techniques. Bien que les tensions qu'il met en évidence soient réelles, et qu'elles se retrouvent d'ailleurs dans les trois sens du terme de progrès que nous avons distingués, ou dans les différentes manières de comprendre le communisme qui sont intriquées dans ses écrits, il nous semble qu'une telle « lecture dualiste »[287] laisse de côté certaines intuitions fondamentales de Gramsci. Très concrètement, la valorisation indifférenciée de la rationalisation s'explique notamment par la « misère » italienne à laquelle il est confronté : l'irrationalité économique, sociale et politique à laquelle elle est liée l'a rendu particulièrement sensible à l'importance de la rationalité instrumentale est une condition nécessaire (mais non suffisante) de l'émancipation. Plus généralement, son « productivisme » est moins le symptôme d'une pulsion prométhéenne et d'un retour du refoulé économiciste que le corrélat d'un projet hégémonique, dans la perspective duquel le progrès technico-économique est conçu comme une « prémisse » du protagonisme politique des masses subalternes. Il écrit ainsi que « le développement des forces économiques sur les nouvelles bases et l'instauration progressive de la nouvelle structure atténueront les contradictions qui ne peuvent manquer de réapparaître, et ayant créé un nouveau "conformisme" par le bas, elles permettront de nouvelles possibilités d'autodiscipline, c'est-à-dire de liberté même individuelle »[288]. Cette affirmation est certes exagérément optimiste, et établit un lien trop direct entre croissance des forces économiques et résolution des problèmes historiques. Malgré cela, on voit que Gramsci, même s'il en présuppose

285 TEXIER, Jacques, « Rationalité selon la Fin et Rationalité selon la Valeur dans *Les Cahiers de la Prison* », *art. cit.,* p. 116.
286 *Idem*.
287 Voir chapitre 2) II) 4).
288 C7, §12, p. 180 [novembre-décembre 1930].

indûment ici l'homogénéité des dimensions (économique, sociale et politique), s'efforce de penser la possibilité d'un nouveau bloc historique (non contradictoire et reposant sur l'activité des subalternes), et que c'est en tant qu'élément de ce dernier que la rationalisation économique acquiert sa valeur. De même, lorsqu'il est véritablement organisé d'une manière « centraliste démocratique », le Parti se définit essentiellement par la tâche de faire émerger un bloc historique de ce type. On peut donc s'accorder avec Texier sur le fait que l'importance accordée par Gramsci à la rationalité instrumentale a pour corrélat une certaine philosophie de l'histoire, qui fournit les valeurs suprêmes pour lesquelles il s'agit de mettre en œuvre le plus efficacement possible les moyens requis. Mais il ne s'agit pas d'une philosophie de l'histoire dogmatique : le triomphe de ce bloc historique n'est pas prédéterminé, la croissance économique est une tendance dont la pérennité n'est pas garantie, le processus historique est ouvert. Plus fondamentalement, tout progrès partiel est, dans ce cadre, en sursis : il doit être évalué à partir de sa contribution au progrès total. Or la totalisation pertinente du processus historique, et par conséquent l'objectif ultime, ne peut être que la réalisation d'une véritable hégémonie des subalternes. L'analyse par Gramsci de la situation dont il est contemporain montre précisément que tant que cet objectif n'est pas atteint, il n'existera que des éléments de progrès ambivalents, divergents voire contradictoires.

CONCLUSION. POUR UNE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DÉMOCRATIQUE

Nous pouvons à présent proposer quelques thèses générales sur la pratique de la périodisation et philosophie de l'histoire de Gramsci[1], à partir des résultats auxquels nous sommes parvenus dans ce travail. La périodisation en question, et la notion d'époque qu'elle mobilise, se sont avérées être non réductionnistes et non homogénéisantes (I). Par ailleurs, la conception de l'histoire de Gramsci possède un statut spécifique : elle est *immanente* au processus historique en ce qu'elle doit être comprise dans son lien à des situations et à des acteurs socio-politiques déterminés, *réflexive* en ce qu'elle thématise ce caractère situé, et *pratique* parce qu'elle joue un rôle dans ce processus (II). Ce statut implique une manière particulière de poser la question du sens de l'histoire, que nous pensons pouvoir mettre en lumière au moyen d'une brève discussion avec la lecture du proposée par Merleau-Ponty, en particulier dans *Humanisme et terreur* (III). La dimension pratique de la philosophie de l'histoire aux yeux de Gramsci demande également à penser plus précisément ses effets possibles. Ainsi, la philosophie de la *praxis* est censée contribuer à constituer – en l'organisant, l'unifiant et l'intensifiant – la subjectivité collective du prolétariat et plus généralement des groupes subalternes. La manière particulière dont Gramsci conçoit cette subjectivité collective, ainsi que son action dans le processus historique, demandent cependant à être mise en lumière, cette fois-ci par une discussion avec le Lukács d'*Histoire et conscience de classe* (IV). Nous dégagerons enfin un certain nombre d'enjeux directement politiques de la conception de l'histoire que nous avons retrouvée dans les *Cahiers de prison* – quant à la ligne stratégique à suivre, les modes d'organisation à adopter, et les relations d'alliance à tisser – afin de mettre en évidence l'intrication essentielle entre pensée de l'histoire et politique (V), et de comprendre en quel sens Gramsci élabore une philosophie de l'histoire que l'on peut qualifier de *démocratique*.

I) POUR UNE PÉRIODISATION NON HOMOGÉNÉISANTE

Pour penser les différenciations internes au processus historique – ce qui constitue une

1 Rappelons qu'il ne reprend pas à son compte cette expression.

exigence fondamentale d'un historicisme structuré ou « vertébré »[2] – les *Cahiers de prison* mobilisent une notion d'époque conçue d'une manière non réductionniste comme une séquence historique qui, bien que composée de situations historiques singulières, peut cependant être saisie à partir d'un ensemble de traits communs[3]. Il s'agit, pour reprendre l'expression de Jameson, de « traits ou caractères semi-autonomes et relativement indépendants »[4], tant d'un point de vue chronologique (certains apparaissant avant d'autres) que du point de vue des rapports de détermination qu'ils entretiennent entre eux (ce qui est particulièrement clair dans le cas de la modernité[5]).

S'ils doivent caractériser une époque historique réelle, et contribuer à une compréhension concrète du processus historique, il convient de rendre compte de la cohérence de leur agencement, et non de les agréger, comme en un faisceau, d'une manière arbitraire. Or il nous semble que la notion de bloc historique permet précisément de faire droit à ces différentes exigences, grâce à la mise en évidence de deux dialectiques indissociables. La dialectique des distincts s'établit entre les différentes sphères sociales ou, plus rigoureusement, entre les multiples rapports sociaux hétérogènes. La dialectique des opposés thématise l'interdépendance conflictuelle des forces ou acteurs socio-politiques en présence. Ces deux dialectiques constituent deux points de vue possibles, et réversibles, sur le même processus historiques[6]. En ce sens, la périodisation ainsi conçue ne se réduit pas à l'application d'un critère que l'on pourrait qualifier d'*objectif*, comme le niveau technologique ou le type de mode de production. Et elle ne repose pas non plus unilatéralement sur un critère *subjectif*, qu'il s'agisse du moment de l'Esprit incarné dans un peuple à la destinée historico-mondiale, ou du Sujet-classe (comme la bourgeoisie ou le prolétariat) autour duquel s'organiserait la totalité sociale et dont la prédominance définirait une époque historique.

Pour Gramsci, les sujets collectifs sont multiples. Ils s'entre-définissent et se forment dans et par leurs interactions[7]. La persistance d'un bloc historique, par laquelle on peut penser l'unité d'une époque, s'explique par la stabilité relative des rapports de force entre de tels acteurs, stabilité garantie par l'hégémonie de l'un d'entre eux. Le déséquilibre de ces rapports correspond à une situation de crise, et il est indispensable d'identifier leurs reconfigurations pour comprendre les discontinuités historiques fondamentales. Pour ces raisons, la notion d'hégémonie, qui permet de penser l'unification non uniformisante d'un ensemble de forces socio-politiques sous la

2 Voir chapitre 3).
3 Voir chapitre 4) III) 2) et chapitre 5) IV).
4 JAMESON, Fredric, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif* [1991], Paris, éditions de l'École nationale supérieure des Beaux-Arts, 2007, p. 17.
5 Voir chapitre 7) II).
6 Voir chapitre 5) II) 3).
7 Voir chapitre 2) I).

direction de l'une d'entre elles, joue un rôle décisif pour la pratique gramscienne de la périodisation et, plus généralement, pour sa conception de l'histoire. Le tableau du long XIXe siècle que nous avons reconstitué à partir de différentes analyses des écrits carcéraux nous semble paradigmatique à cet égard[8].

Ajoutons que les multiples rapports et activités que l'on peut rassembler et désigner sous le nom d'État (en son sens intégral, c'est-à-dire comprenant les sociétés civile et politique) sont essentiels à la stabilisation des rapports de force et au maintien d'une hégémonie déterminée et que, d'après Gramsci, l'État, dans la mesure où il est la « forme concrète d'un monde économique déterminé »[9], est un élément constitutif du bloc historique. En conséquence, le type d'État en place (pré-moderne, libéral, totalitaire, etc.) peut également constituer un critère de périodisation[10], qu'il convient de combiner avec les deux que nous avons relevés précédemment (blocs historiques et hégémonies), sans nécessairement les superposer, puisque des décalages partiels et provisoires entre ces différentes réalités – qui, rappelons-le, sont de surcroît chacune intrinsèquement complexes – sont possibles.

Ces diverses manières d'appréhender les époques historiques permettent de faire droit à l'hétérogénéité temporelle, celle des rythmes des sphères sociales comme celle des temporalités des acteurs socio-politiques[11]. Parce qu'elle cherche à comprendre l'unité des époques sans pour autant dissoudre la pluralité des durées, la multiplicité des acteurs et des phénomènes sociaux, et la singularité des situations et des événements, la pensée gramscienne apporte des éléments précieux aux débats sur la notion d'époque et sur la question de la périodisation que nous avons esquissés au début de notre travail[12].

Notamment pour les raisons que nous venons d'exposer, il nous semble que Gramsci parvient à la fois à appréhender le processus historique dans son unité et sa cohérence, à prendre en considération ses différenciations internes, et à faire droit à son inéliminable complexité. Les réflexions des *Cahiers de prison*, sans évidemment cautionner le refoulement de l'histoire partagé par les néo-idéalistes italiens (Croce et Gentile)[13] et par les théories que l'on peut désigner comme post-modernes et post-marxistes, esquissent une philosophie de l'histoire d'un type radicalement nouveau, qui nous semble échapper largement aux critiques soulevées par ces dernières[14]. Cette philosophie ne cherche pas à énoncer la vérité de l'histoire d'une manière dogmatique, ni à en

8 Voir chapitre 6.
9 C10 II §61, p. 157 [février 1933], texte A en Q1, §150, p. 133 [mai 1930].
10 Voir par exemple le chapitre 5) II) 2) a) pour le lien entre rapports de classes et État, le chapitre 6) III) 2) pour l'intrication entre crise de l'hégémonie et crise de l'État intégral, et le chapitre 7) I) 4) pour la rupture historique représentée par la formation d'État-nations modernes.
11 Voir chapitre 4) III) 2).
12 Voir Introduction I).
13 Voir chapitre 1.
14 Voir Introduction II) pour les refoulements post-moderne et post-marxiste de la question de l'histoire.

prévoir ou même à en décrire le cours d'un point de vue extérieur. Elle thématise sa propre appartenance au processus historique, assume un point de vue situé en son sein, et cherche à y produire des effets déterminés.

II) Pour une philosophie de l'histoire immanente, réflexive et pratique

Chez Gramsci, les conceptions de l'histoire entretiennent – comme les philosophies et les conceptions du monde en général – une relation d'identité dialectique avec l'histoire elle-même. Elles l'expriment (d'une manière créative) et, en retour, y interviennent et y produisent des effets *pratiques*. Les conceptions de l'histoire sont parties prenantes du processus historique, et ne font pas exception à l'immanence intégrale qui le caractérise[15]. Il revient à une conception du monde et de l'histoire privilégiée, la philosophie de la *praxis*, de produire en connaissance de cause certains effets socio-historiques, afin d'œuvrer à la mise en cohérence et à la maîtrise du processus historique[16]. C'est ce qui ressort du passage suivant :

> La conception dualiste de « l'objectivité du monde extérieur » que les religions et les philosophies traditionnelles devenues « sens commun » ont inculquée au peuple ne peut être extirpée et remplacée que par une nouvelle conception qui apparaisse intimement liée à un programme politique et à une conception de l'histoire que le peuple puisse reconnaître comme l'expression de ses nécessités vitales. Il n'est pas possible de penser à la vie et à la diffusion d'une philosophie qui ne soit pas en même temps une politique actuelle, étroitement liée à l'activité dominante de la vie des classes populaires, le travail, et qui, partant, ne se manifeste pas, dans certaines limites, comme nécessairement liée à la conscience. Au début, peut-être, cette nouvelle conception prendra des formes superstitieuses et primitives comme celles de la religion mythologique, mais elle trouvera en elle-même et dans les forces intellectuelles que le peuple exprimera en son sein, les éléments pour dépasser cette phase primitive. Cette conception relie l'homme à la nature au moyen de la technique en maintenant la supériorité de l'homme et en exaltant le travail créatif ; elle exalte donc l'esprit et l'histoire.[17]

L'ancrage de la philosophie de la *praxis* dans le travail lui permet de faire droit à l'activité et aux capacités créatrices des êtres humains (à « exalter l'esprit » comme le formule ici Gramsci en termes néo-hégéliens), et à les penser comme auteurs de leurs propres histoires, sans pour autant

15 Sur l'immanence comme caractéristique essentielle du processus historique, voir chapitre 2) I) 4).

16 Voir chapitre 2) II) 2). Rappelons cette affirmation de Gramsci : « La philosophie de la *praxis* est la pleine conscience des contradictions, dans laquelle le philosophe lui-même, entendu individuellement ou comme l'ensemble d'un groupe social, non seulement comprend les contradictions, mais se pose soi-même comme élément de la contradiction, élève cet élément au rang d'un principe de connaissance et par conséquent d'action » (C11, §62, p. 283 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §45, p. 471 [octobre-novembre 1930]).

17 C10 II §41 i, p. 97 [août 1932]. Les modifications par rapport à la première rédaction sont importantes. Gramsci semble ainsi avoir corrigé les formulations qui faisaient de la science, et non de la conception du monde et de l'histoire marxiste, la force idéologique capable de se substituer à la pensée religieuse : « La conception de l'"objectivité du réel" telle qu'elle s'est enracinée dans le peuple par les religions ne peut être remplacée que par un principe "dogmatique", apte toutefois à devenir historique : ce principe ne peut venir que de la science. Peut-être deviendra-t-elle une superstition semblable à la superstition religieuse ou même pire, mais elle peut trouver en elle-même les éléments pour dépasser cette première phase primitive. Elle met l'homme en contact avec la nature en maintenant la supériorité de l'homme et donc de l'histoire ou de l'esprit, comme dit Croce » (C7, §1, p. 170 [novembre 1930]).

nier les contraintes et conditionnements objectifs, en dernière instance naturels. La philosophie de la *praxis* s'avère être un monisme complexe (ni idéaliste ni mécaniste) et *réflexif*, en ce que ses énoncés s'appliquent à lui-même, c'est-à-dire en ce qu'elle thématise son appartenance à l'histoire.

Plusieurs autres conceptions de l'histoire possédant une dimension pratique sont analysées dans les *Cahiers de prison*. Ces conceptions contribuent à définir les situations historiques auxquelles elles appartiennent, parce qu'elles y sont largement diffusées. Ainsi, l'émergence de la foi dans le progrès, et plus généralement l'émergence d'un régime d'historicité futuriste, liées aux avancées scientifiques et à la mise en place du mode de production capitaliste, fait à ses yeux « époque », et constitue l'un des traits saillants de l'affirmation de la modernité[18]. À l'inverse, la seconde Renaissance, marquée par l'Humanisme, a pour corrélat un nouveau rapport au temps, proprement « passéiste » dans la mesure où l'Antiquité se voit érigée en modèle indépassable, qui traduit son caractère partiellement réactionnaire. Certes, cette époque se caractérise surtout par sa profonde ambivalence, puisqu'elle a également vu l'apparition des premiers germes de la science moderne et de certains éléments du capitalisme, et annonce donc la croyance dans le progrès[19]. Mais que l'on mette l'accent sur son passéisme ou son modernisme, elle témoigne de l'étroite intrication entre transformations historiques et conceptions de l'histoire. C'est également le cas de la naissance de l'idée d'histoire elle-même, comprise comme un « collectif singulier », voire comme un sujet se réalisant et agissant en son nom propre[20]. Cette idée est en effet dialectiquement liée à l'affirmation du bloc historique moderne, notamment suite à la Révolution française où s'est manifestée l'interdépendance des différents aspects de ce dernier. La représentation de l'histoire comme un tout doté de sens traduit – au sens où l'idéalisme allemand traduit la politique française – le bouleversement qui a affecté la totalité des sphères de la vie sociale et a donné lieu à une nouveauté radicale[21]. En retour, cette nouvelle manière d'appréhender l'histoire, et les philosophies qui y sont liées (celle de Hegel en premier lieu), ont pu constituer un corrélat idéologique de la formation des États modernes, en particulier lors des révolutions passives du XIXe siècle, au cours desquelles elles ont joué un rôle non négligeable[22]. Les conceptions de l'histoire continuistes, notamment celles des néo-idéalistes italiens qui nient la contradiction, se rendent aveugles aux discontinuités historiques[23], et perdent ainsi la dimension « réaliste » de la philosophie hégélienne[24], sont plus exclusivement liées aux révolutions passives[25]. Elles s'inscrivent dans le sillage de celles du XIXe siècle, en premier lieu du Risorgimento. Et elles

18 Voir chapitre 7) II) 3).
19 *Idem*.
20 Koselleck, Reinhart, « Le concept d'histoire » [1975], in *L'expérience de l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1997, pp. 67-8.
21 Voir chapitre 5) IV) 3).
22 Voir chapitre 6) II) 2) et 4).
23 Voir chapitre 1.
24 Voir chapitre 1) III).
25 Voir chapitre 5) II) 2) b).

entretiennent des rapports intimes avec celles du XXe siècle comme le fascisme, soit qu'elles le servent directement (Gentile), soit qu'elles en fournissent une justification paradoxale et peut-être involontaire, en soutenant que les transformations historiques requises peuvent se réaliser sans rupture véritable et indépendamment de l'activité des masses subalternes (Croce)[26]. Les crises organiques présentent encore un autre type d'agencement entre configuration socio-politique et représentation de l'histoire. La désagrégation d'une hégémonie peut en effet impliquer l'impossibilité de se représenter sa propre époque comme un ensemble cohérent[27]. Cette image de l'histoire (ou du moins d'une séquence historique) comme stagnante, incohérente voire chaotique, qui est le revers de l'incapacité à en produire une représentation consistante, possède des traits communs avec ce que Hartog désigne comme « présentisme »[28], et à certains égards avec le postmodernisme tel que le conçoit Jameson[29]. Rappelons un dernier exemple de la dimension pratique des conceptions de l'histoire. Nous savons qu'aux yeux de Gramsci seuls l'historicisme absolu et la philosophie de la *praxis* sont certes à même d'exprimer philosophiquement d'une manière adéquate le processus d'émancipation du prolétariat et plus généralement des subalternes. Gramsci défend néanmoins l'idée que la croyance dogmatique en l'inéluctabilité de la victoire et de l'avènement du communisme (censés être démontrés scientifiquement), peut être « rendue nécessaire et justifiée historiquement » lors d'une phase primitive (économico-corporative) ou d'une phase de repli de ce processus, et intensifier pour un temps, d'une manière paradoxale, les activités et luttes émancipatrices[30].

L'un des aspects de l'étude du processus historique consiste donc à examiner les différentes conceptions de l'histoire qui ont pu s'y déployer. Chaque théorie de l'histoire possédant une dimension pratique si elle est diffusée à une échelle de masse, une théorie qui assume consciemment et intériorise cette dimension doit en passer par un retour critique sur les théories rivales et antérieures. Il s'agit aux yeux de Gramsci d'une spécificité de la philosophie de la *praxis*, qui conçoit lucidement l'activité humaine, les contradictions historiques et les luttes socio-politiques. Elle a conscience de sa propre historicité, ainsi que de l'historicité des différentes

26 Voir chapitre 8) II) 1).
27 Voir chapitre 6) III) 5).
28 HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Le Seuil, 2003.
29 Voir Introduction, II) 1).
30 Voir chapitre 3) II) 6). Gramsci écrit : « On peut observer comment l'élément déterministe, fataliste, mécaniste a été un "parfum" idéologique immédiat de la philosophie de la *praxis*, une forme de religion et d'excitant (mais à la façon des stupéfiants), rendue nécessaire et justifiée historiquement par le caractère "subalterne" de couches sociales déterminées. Lorsque l'on n'a pas l'initiative dans la lutte et que la lutte elle-même finit par conséquent par s'identifier avec une série de défaites, le déterminisme mécaniste devient une force formidable de résistance morale, de cohésion, de persévérance patiente et obstinée. "Je suis défait momentanément, mais la force des choses travaille pour moi à longue échéance, etc." La volonté réelle se travestit dans un acte de foi, dans une certaine rationalité de l'histoire, dans une forme empirique et primitive de finalisme passionné qui apparaît comme un substitut de la prédestination, de la providence, etc., des religions confessionnelles » (C11, §12, p. 187 [juin-juillet 1932], texte A en C8, §205, pp. 373-4 [février-mars 1932]).

pensées de l'histoire, dont elle peut chercher à déterminer les contextes socio-historiques qui les ont vues naître et se déployer.

III) La question du sens de l'histoire : discussion avec Merleau-Ponty

En concevant les situations historiques comme régies par des contradictions, la philosophie de la *praxis* se pose la question, et se fixe la tâche, de leur dépassement. Leur résolution définitive n'est autre que l'émancipation des subalternes, c'est-à-dire la construction d'une hégémonie qualitativement nouvelle (car détachée de la domination qui avait toujours accompagné l'hégémonie jusqu'alors), radicalement expansive, et reposant sur les groupes subalternes eux-mêmes[31]. Mais la seule expérience à même d'attester la concrétude de cette possibilité, ou l'effectivité de la tendance à la résolution des contradictions, est l'intensité des luttes émancipatrices[32], et en définitive leur victoire[33]. Autrement dit, la validité de la conception gramscienne de l'histoire est indexée sur la capacité des subalternes à exercer une véritable hégémonie : en ce sens, elle peut être considérée comme un pari[34]. Pour le dire d'une manière moins métaphorique et qui n'emprunte pas au marxisme pascalien de Goldmann, elle prend acte de l'ouverture et de l'incertitude essentielles à l'histoire elle-même. À l'époque contemporaine, cette incertitude semble porter non seulement sur l'existence d'un sens de l'histoire, mais également sur sa nature, puisque des conceptions alternatives et intriquées du progrès se présentent dans différentes situations[35].

Ces réflexions de Gramsci semblent ainsi rejoindre un certain nombre de celles exposées dans *Humanisme et terreur* (1947)*,* bien que Gramsci n'ait évidemment pas pu lire Merleau-Ponty, et que ce dernier ne discute pas l'œuvre du révolutionnaire italien[36]. Cela peut se comprendre à partir des similarité de leurs projets théoriques. Merleau-Ponty met lui aussi en évidence deux écueils : celui d'une philosophie de l'histoire dogmatique (hégélienne ou marxiste orthodoxe) ; et celui d'une dissolution historiciste et subjectiviste de la consistance du processus historique, les

31 Voir chapitre 8) III) 2).

32 La philosophie de la *praxis* dans sa dimension économique (la critique de l'économie politique) montre la « caducité » de la science et du système économiques actuels, et « présente l'"héritier", *qui sera un héritier présomptif tant qu'il n'aura pas donné les preuves de sa vitalité* » (C11, §52, p. 274 [juin-juillet – décembre 1932]. Nous soulignons. Texte A en C8, §128, p. 331 [avril 1932]).

33 « Seule la lutte, avec son résultat, et même pas avec son résultat immédiat, mais avec celui qui s'exprime dans une victoire permanente, dira ce qui est rationnel ou irrationnel » (C6, §10, p. 17 [novembre-décembre 1930]).

34 Voir chapitre 3) II) 6).

35 Voir chapitre 8) II) 4) et la conclusion de ce chapitre.

36 Sur la question de l'histoire chez Merleau-Ponty, voir Lagueux, Maurice, « Y-a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty ? », *Dialogue : Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, vol. 5 (3), 1966, pp. 404-417, et Feron, Alexandre, *Le moment marxiste de la phénoménologie française (Sartre, Merleau-Ponty, Tran Duc Thao)*, Thèse de doctorat effectuée sous la direction de Renaud Barbaras, Université Paris I, soutenue en 2017.

événements passés ne prenant sens que par les points de vue présents à partir duquel on les appréhende (conception qu'il retrouve chez le premier Sartre ou chez Aron)[37]. Et à ses yeux, comme à ceux de Gramsci, le marxisme bien compris constitue une voie qui permet d'échapper à ces deux erreurs théoriques. Pour Merleau-Ponty également, l'histoire ne peut être vue comme comprise comme une réalité achevée ou prédéterminée. Dans la mesure où l'action humaine, la *praxis*, en est un élément essentiel, l'histoire est nécessairement ouverte, et sa clôture est proprement proprement impensable[38]. Pour cette raison,

> le marxisme ne nous donne pas une utopie, un avenir d'avance connu (…) mais il déchiffre les faits, il leur découvre un sens commun, il obtient ainsi un fil conducteur qui, sans nous dispenser de recommencer l'analyse pour chaque période, nous permet de discerner une orientation des événements. À égale distance d'une philosophie dogmatique de l'histoire qui imposerait aux hommes, par le fer et par le feu, un avenir visionnaire, et d'un terrorisme sans perspectives, il a voulu procurer une *perception de l'histoire* qui fasse apparaître à chaque moment les lignes de force et les vecteurs du présent.[39]

Le marxisme met donc en évidence la cohérence propre à certains ensembles d'événements, l'interdépendance et l'unité des différentes sphères d'activité humaine[40] . Par analogie avec les formes structurées ou totalités sensibles qui se présentent à la perception, Merleau-Ponty peut donc dire qu'il distingue des *Gestalten* au sein de la masse des faits humains. Mais il fait plus, et c'est ce que l'on pourrait appeler son paradoxe constitutif. Car tout en soutenant l'ouverture essentielle du processus historique, il émet l'hypothèse d'une logique régissant la succession des totalités partielles qu'il a discernées, logique qui est également censée porter sur l'histoire à venir. Être marxiste, « c'est penser que l'histoire est une *Gestalt,* au sens que les auteurs allemands donnent à ce mot, un processus total en mouvement vers un état d'équilibre, la société sans classes, qui ne peut être atteint sans l'effort et sans l'action des hommes, mais qui s'indique dans les crises présentes comme résolution de ces crises, comme pouvoir de l'homme sur la nature et réconciliation de l'homme avec l'homme »[41].

On peut cependant douter de la possibilité de concilier le « paradigme visuel »[42] de la

37 Feron, Alexandre, Le moment marxiste de la phénoménologie française, op. cit., pp. 203-4. Pour le subjectivisme historique de Sartre, voir par exemple Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant* [1943], Paris, Gallimard, 1976, Partie IV, chapitre 1) B), « Mon passé », pp. 541-9 ; et E) « Ma mort », pp. 576-598. Et pour Aron, principal introducteur de l'historicisme allemand en France, voir Aron, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938.

38 « Nous ne sommes pas spectateurs d'une histoire achevée, nous sommes acteurs dans une histoire ouverte, notre *praxis* réserve la part de ce qui n'est pas à connaître mais à faire, elle est un ingrédient du monde et c'est pourquoi le monde n'est pas seulement à contempler mais encore à transformer. C'est l'hypothèse d'une conscience sans avenir et d'une fin de l'histoire qui est pour nous irreprésentable. Toujours donc, tant qu'il y aura des hommes, l'avenir sera ouvert, il n'y aura le concernant que des conjectures méthodiques et non un savoir absolu » (Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur* [1947], in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 270).

39 *Ibid.*, p. 274.

40 « (…) Toutes les activités humaines forment un système tel qu'à chaque moment il n'y ait pas de problème absolument séparable, que les problèmes économiques et les autres forment un seul grand problème, et qu'enfin les forces productrices de l'économie aient une signification culturelle, comme inversement les idéologies ont une incidence économique » (*ibid.*, p. 314).

41 *Ibia*., pp. 298-9.

42 Feron, Alexandre, *Le moment marxiste de la phénoménologie française*, *op. cit.*, p. 324.

Gestalt avec la pensée gramscienne – divergence qui nous semble liée à la différence au fait que Gramsci est d'abord un militant et Merleau-Ponty un intellectuel. Le paradigme visuel de Merleau-Ponty incline ainsi à homogénéiser en une totalité simple les phénomènes appréhendés, alors que Gramsci met l'accent sur la pluralité hétérogène des ordres de phénomènes socio-historiques et de leurs rythmes propres, qui ne sont unifiés en une totalité relative que d'une manière précaire, par l'hégémonie nécessairement contestée d'un groupe social[43]. Un tel paradigme visuel semble correspondre, à certains égards et même si Merleau-Ponty s'en serait vraisemblablement défendu, à un point de vue pris en extériorité. À l'inverse, dans le cadre de l'historicisme gramscien, toute théorie de l'histoire est liée à une action et à un engagement (explicite ou non), produit des effets pratiques, et doit en tant que telle être considérée comme immanente au processus historique. L'extériorité du point de vue est particulièrement problématique lorsque l'on ne cherche pas uniquement à saisir une formation sociale ou une époque déterminée, mais le processus historique dans son ensemble. Merleau-Ponty résout la contradiction entre l'ouverture propre au processus historique et le fait de le saisir comme *Gestalt* en donnant un statut hypothétique à la thèse marxiste sur le sens de l'histoire – qui, si elle s'avérait être fausse, condamnerait à l'absurde l'histoire humaine[44]. Si, comme nous l'avons vu, on peut considérer que Gramsci envisage parfois implicitement que les thèses marxistes sur l'orientation du processus historique puissent être erronées, cela n'impliquerait pas que ce dernier soit dénué de sens : on pourrait rendre compte d'une manière intelligible des possibilités historiques ayant triomphé. Au fond, pour Merleau-Ponty, comme il l'affirmera lui-même plus tard, c'est d'un point de vue *existentialo-moral* que l'histoire deviendrait absurde[45]. Gramsci, qui adopte un point de vue *politique*, parvient à retrouver du sens (c'est-à-dire, dans son cas, de l'intelligibilité) même dans la défaite.

Le schéma d'*Humanisme et terreur* nous semble paradoxal en ce que la victoire du communisme (la réconciliation absolue) signifierait une totalisation achevée de l'histoire, ce qui

43 Voir chapitre 4) IV) 2).

44 « Considéré de près, le marxisme n'est pas une hypothèse quelconque, remplaçable demain par une autre, c'est le simple énoncé des conditions sans lesquelles il n'y aura pas d'humanité au sens d'une relation réciproque entre les hommes, ni de rationalité dans l'histoire. En ce sens, ce n'est pas une philosophie de l'histoire, c'est la philosophie de l'histoire, et y renoncer, c'est faire une croix sur la Raison historique. Après quoi, il n'y a plus que rêveries ou aventures. Une philosophie de l'histoire suppose en effet que l'histoire humaine n'est pas une simple somme de faits juxtaposés – décisions et aventures individuelles, idées, intérêts, institutions, – mais qu'elle est dans l'instant et dans la succession une totalité, en mouvement vers un état privilégié qui donne le sens de l'ensemble » (*ibid.*, pp. 313-4).

45 « Peut-être, disions-nous, aucun prolétariat ne viendra-t-il jouer le rôle de classe dirigeante que le marxisme lui assigne, mais il est vrai que nulle autre classe ne peut l'y suppléer, et qu'en ce sens l'échec du marxisme serait l'échec de la philosophie de l'histoire. Ceci même montre assez que nous n'étions pas sur le terrain de l'histoire (et du marxisme), mais sur celui de l'*a priori* et de la moralité. Nous voulions dire que toutes les sociétés qui tolèrent l'existence d'un prolétariat sont injustifiables. Cela ne signifie pas qu'elles se valent toutes, et ne valent rien, et qu'il n'y ait aucun sens dans l'histoire qui les produit l'une après l'autre » (Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique* [1955], in *Œuvres, op. cit.*, p. 622).

est en contradiction avec l'ouverture essentielle du processus historique. Le pari révolutionnaire restera donc nécessairement en suspens. Si une telle conception rend peut-être compte de l'expérience psychologique et existentielle de l'intellectuel marxiste à la recherche du sens du processus global, elle est évidemment aporétique. Or il nous semble que Gramsci échappe à ces difficultés. Chez lui, la victoire du communisme et le dépassement des contradictions propres au bloc historique bourgeois ne sont pas conçues comme un achèvement absolu de l'histoire. Certes, cela impliquerait la fin des contradictions de classe, et dans cette mesure l'entrée dans une ère radicalement nouvelle[46]. Une notion comme celle d'hégémonie serait ainsi dotée d'une signification inédite, puisqu'elle était jusqu'alors le corrélat de la domination de classe[47]. L'épistémologie et la sémantique historicistes de Gramsci, en particulier le fait que chez lui la signification des notions abstraites est relativement vague et indexée sur les situations historiques pour l'analyse desquelles elles sont mobilisées, permettent du reste de penser une telle modification[48]. Pour autant, malgré la radicale nouveauté de cette époque où auraient été abolis les conflits de classe, il s'agirait toujours d'une configuration socio-historique reposant sur la combinaison complexe de *praxis* humaines multiples, et éventuellement divergentes[49]. Il ne s'agit donc pas d'abolir la « contingence de l'événement humain » qui, comme le dira Merleau-Ponty dans sa leçon inaugurale au Collège de France en 1952 – après avoir pris du recul avec les conceptions développées dans *Humanisme et terreur* donc – n'est pas un « défaut dans la logique de l'histoire » mais sa « condition »[50]. Autrement dit, et pour reprendre à nouveau les mots de Merleau-Ponty, Gramsci se donne les moyens de penser le fait que, même dans la société réglée communiste, « le sens historique est immanent à l'événement interhumain et fragile comme lui »[51].

Tout en abandonnant progressivement l'hypothèse marxiste après 1948[52], Merleau-Ponty s'attache à penser l'histoire comme nécessairement marquée par une négativité intrinsèque, qu'il serait vain, et dangereux, de s'efforcer d'abolir. Cherchant à rendre compte de cette ouverture essentielle et de l'indépassable dialectique entre intervention humaine et situation historique, il parle dans ses derniers textes d'« hyperdialectique »[53], par opposition à une conception illusoire de la dialectique dans laquelle cette dernière est hypostasiée et érigée en nouveau principe explicatif transcendant. Dans cette dernière conception, la dialectique est censée se réaliser, se clore sur elle-même et s'auto-supprimer (la dialectique de la lutte des classes menant à la suppression des

46 Voir chapitre 2) II) 3).
47 Voir chapitre 6) I) 1).
48 Voir chapitre 4) IV) 4).
49 Voir chapitre 2) I) 2) et II) 4).
50 Merleau-ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1965, p. 61.
51 *Ibid.*, p. 60.
52 Feron, Alexandre, *Le moment marxiste de la phénoménologie française, op. cit.*, chapitre 5 (« Merleau-Ponty : Du "scénario marxiste" à *l'épochè* du marxisme. Approche linguistique du social et de l'histoire »), pp. 303-357.
53 Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1722.

classes, par exemple). Pour Merleau-Ponty, l'illusion marxiste d'une réalisation-abolition de la dialectique (la fin de l'histoire) à laquelle lui-même succombait d'une certaine manière quelques années auparavant, est liée à l'incarnation de la négativité – qui est au fond la liberté humaine, véritable moteur de l'histoire – dans un acteur socio-politique déterminé et positif : le prolétariat. Ce dernier est supposé être la classe universelle (ses chaînes étant si radicales qu'une fois brisées toute l'humanité sera libérée) et le « sujet-objet identique »[54] de l'histoire (produit par elle et la produisant en retour). Il lui est assignée la « mission d'achever l'histoire et de faire l'humanité »[55], en permettant la reconnaissance interhumaine. À partir des années 1950, et en particulier dans *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty rejette explicitement une telle conception, d'ascendance lukácsienne, du lien entre subjectivité collective et processus historique, à laquelle il adhérait partiellement dans *Humanisme et Terreur*. Or il nous semble que, sur ce point également, Gramsci échappe à la critique (qui est donc aussi une auto-critique) de Merleau-Ponty. Nous tâcherons d'étayer cette affirmation en montrant que la manière dont Gramsci pense le lien entre le processus historique et les subjectivités collectives se distingue à bien des égards de celle de Lukács.

IV) Conception de l'histoire et subjectivité collective : discussion avec Lukács

Georg Lukács est souvent considéré, au même titre que Gramsci, comme l'un des représentants les plus emblématiques du « marxisme occidental »[56]. Les deux auteurs proposent un marxisme non mécaniste et enrichi par différents apports de la philosophie hégélienne. Ils ont tous les deux occupé des responsabilités politiques importantes[57]. Et leurs œuvres manifestent ce lien avec la pratique, même si les textes composant *Histoire et conscience de clas*se, écrits entre 1919 et 1922, c'est-à-dire à la suite de la victoire de la Révolution d'Octobre et dans le contexte d'intenses conflits de classe, correspondent à une atmosphère historique évidemment différente de celle des *Cahiers de prison*. Malgré de nombreuses similarités, leurs conceptions de l'histoire (en particulier

54 « Dès sa critique de jeunesse de la Philosophie du droit de Hegel, Marx a exprimé clairement la situation particulière du prolétariat dans l'histoire et la société, le point de vue à partir duquel son essence s'impose comme sujet-objet identique du processus évolutif de la société et de l'histoire : "Quand le prolétariat annonce la dissolution de l'état de choses existant, il ne fait qu'énoncer le secret de sa propre existence, car il constitue lui-même la dissolution effective de cet état de choses" » (Lukács, Georg, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste* [1923], Paris, Les éditions de minuit, 1960, p. 189).

55 Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur*, *op. cit.*, p. 315.

56 Voir Anderson, Perry, *Sur le marxisme occidental* [1976], Paris, Maspéro, 1977. Précisons que cette expression est déjà utilisée par Merleau-Ponty à propos de Georg Lukács et Karl Korsch dans *Les aventures de la dialectique, op. cit.*, p. 463.

57 Lukács fut notamment commissaire du peuple à l'éducation durant la brève république des conseils hongroise (21 mars – 1er août 1919).

de l'époque moderne) et des acteurs socio-politiques nous semblent présenter de nombreuses différences[58].

Pour Lukács, l'époque capitaliste est unique dans l'histoire, en ce qu'elle rend manifeste l'essence même de l'existence sociale :

> L'homme de la société féodale ne pouvait prendre conscience de lui-même comme être social, parce que ses relations sociales elles-mêmes avaient encore, par beaucoup de côtés, un caractère naturel, parce que la société elle-même dans son ensemble était encore trop peu organisée uniformément de fond en comble et embrassait encore beaucoup trop peu dans son unité l'ensemble des relations d'homme à homme, pour apparaître à la conscience comme *la* réalité de l'homme. (…) La société bourgeoise accomplit ce processus de socialisation de la société ; le capitalisme abat toutes les barrières spatiales et temporelles entre les différents pays et domaines, de même que les murs de séparation juridiques entre les états *(Stände).*[59]

De ce fait, « par suite du développement de la société bourgeoise, tous les problèmes de l'être social cessent de transcender l'homme et se manifestent comme des produits de l'activité humaine, par contraste avec la conception sociale du Moyen-âge et des débuts de l'époque moderne »[60], où les conditions de vie sociales pouvaient apparaître comme un donné naturel ou comme le produit d'une volonté divine. Les rapports sociaux comme les rapports à la nature sont perpétuellement reconfigurés par la logique capitaliste : « l'être peut apparaître comme un produit jusqu'ici inconscient de l'activé humaine, et cette activité, à son tour, comme l'élément décisif de la transformation de l'être »[61]. Mais cette activité humaine n'est pas saisie adéquatement. La société marchande et l'exploitation capitaliste, et plus précisément l'atomisation, le fétichisme et la réification qu'elles impliquent – et par lesquels Lukács saisit l'époque moderne dans sa totalité –, séparent les sujets humains les uns des autres et de leur activité propre. Le prolétariat est la figure qui incarne cette contradiction : c'est sur l'activité de ce sujet que repose l'édifice capitaliste, mais il est objectivé par la logique capitaliste, notamment par la vente de sa force de travail dans le cadre du salariat, et par l'organisation scientifique et « rationnelle » de la production. Dans le cas du prolétariat, une prise de conscience de soi signifie donc d'un même mouvement une « prise de conscience de la processualité sociale à l'œuvre derrière les objets et les faits sociaux »[62], et une visée de « la société comme totalité historique »[63] contradictoire.

Chez Gramsci, comme nous l'avons vu, la modernité présente parmi ses traits caractéristiques d'une part une certaine « immanentisation » des rapports sociaux et d'autre part l'ouverture de l'horizon de l'universalité concrète[64]. De même, nous avons vu que la philosophie

58 Rappelons que Gramsci n'a vraisemblablement pas lu *Histoire et conscience de classe*, même s'il en connaissait l'existence : voir note 77 du chapitre 2.
59 LUKÁCS, Georg, *Histoire et conscience de classe, op. cit.*, p. 39.
60 *Ibid.*, p. 171.
61 *Ibid.*, p. 39.
62 FISCHBACH, Frank, « Philosophie de l'histoire et conception du temps. Lukács, Marx et nous », in BOUTON C. et BÉGOUT B. (dir.), *Penser l'histoire : de Marx au siècle des catastrophes*, Paris, éditions de l'Éclat, 2011, p. 45.
63 *Ibid.*, p. 211.
64 Voir chapitre 7) II) 3).

de la *praxis* et les acteurs socio-politiques auxquels elle est intrinsèquement liée s'inscrivent dans cet horizon et ont pour tâche de réaliser cette promesse[65]. Mais une grande partie de l'effort théorique fourni par Gramsci consiste à thématiser la constitution du sujet collectif apte à ressaisir le sens de l'histoire qui s'esquisse avec une netteté particulière à l'époque moderne, et à actualiser les virtualités de cette dernière[66]. Plus exactement, il s'agit pour Gramsci de penser (et par là de promouvoir) le processus de co-constitution de la philosophie de la *praxis* et d'un tel acteur socio-politique. Or, ce processus était laissé de côté par Lukács (comme, du reste, par Merleau-Ponty) :

> Ainsi la pensée prolétarienne n'est d'abord qu'une théorie de la *praxis* pour ne se transformer que peu à peu (souvent par bonds, il est vrai) en une théorie pratique bouleversant la réalité. Seules les étapes particulières de ce processus, que nous ne pouvons même pas esquisser ici, pourraient montrer clairement l'évolution dialectique de la conscience de classe prolétarienne (de la constitution du prolétariat en classe). Alors seulement se dégageraient les interactions dialectiques intimes entre la situation historique et sociale objective et la conscience de classe du prolétariat ; alors seulement se concrétiserait réellement l'affirmation que le prolétariat est le sujet-objet identique du processus d'évolution sociale.[67]

La conscience de classe imputée ou « adjugée » n'est autre que « le sens, devenu conscient, de la situation historique de la classe »[68]. Mais dans la mesure où elle est distincte de « l'état de conscience psychologique effectif des prolétaires »[69], ou même d'une moyenne que l'on obtiendrait à partir de ces états psychologiques, cette conscience de classe n'est en premier lieu qu'une possibilité, certes concrète en ce qu'elle dérive de la position structurelle du prolétariat (classe productrice et exploitée), mais dont rien ne garantit l'actualisation. Or la clé du processus historique consiste précisément en cette actualisation, c'est-à-dire en la prise de conscience agissante du prolétariat par lui-même. Ce dernier s'avère être le sujet à la fois de sa propre constitution en classe et de l'histoire dans sa globalité.

La subjectivité collective du prolétariat est décrite très différemment chez Gramsci. Certes, il lui accorde également une indéniable centralité. Tout d'abord, sa fonction économique lui confère une position stratégique dans la lutte des classes, et sa concentration dans des villes ouvrières (comme Turin) est particulièrement propice à des actions de masse (les grèves en premier lieu). Par-delà le moment de la lutte, son statut de « classe fondamentale productive »[70] semble lui permettre de présider à la réorganisation de la production, et donc de la société, sur de nouveaux principes (ce dont les occupations d'usine et les relances de la production lors du *biennio rosso* auraient pu aux yeux de Gramsci constituer les prémices). Par ailleurs, comme nous

65 Voir conclusion du chapitre 7.
66 Sur la notion de possibilité chez Gramsci, voir chapitre 3) II) 4).
67 LUKÁCS, Georg, *Histoire et conscience de classe, op. cit.*, p. 253.
68 *Ibid.*, p. 99.
69 *Idem*.
70 Voir par exemple C 10 II §61, p. 157 [février 1933]. Dans le texte A (Q1, §150, p. 133 [mai 1930, après le 20]), seule l'expression « classes productives » apparaît.

l'avons vu, le lien intrinsèque de la philosophie de la *praxis* avec les groupes sociaux dont l'activité principale est le travail (avec une dimension manuelle) est l'une des conditions de possibilité de son monisme complexe. De même,

> l'homme actif de la masse agit pratiquement, mais il n'a pas une claire conscience théorique de cette activité qui est la sienne, qui pourtant est une connaissance du monde dans la mesure où elle le transforme. Sa conscience théorique peut même être historiquement en contradiction avec son activité. On peut presque dire qu'il a deux consciences théoriques (ou une conscience contradictoire), l'une qui est implicite dans son activité et qui réellement l'unit à tous ceux qui travaillent avec lui dans la transformation pratique de la réalité, et l'autre qui est superficiellement explicite ou verbale, qu'il a héritée du passé et accueillie sans critique. Toutefois cette conception « verbale » n'est pas sans conséquences : elle fait le lien avec un groupe social déterminé, elle influe sur la conduite morale, sur la direction de la volonté, d'une façon plus ou moins puissante qui peut aller jusqu'au point où la nature contradictoire de la volonté ne permet plus aucune action, aucune décision, aucun choix, et produit un état de passivité morale et politique. La compréhension critique de soi-même advient par conséquent à travers une lutte entre des « hégémonies » politiques, entre des directions contradictoires, d'abord dans le champ de l'éthique, puis de la politique, pour atteindre à une élaboration supérieure de la conception propre du réel. La conscience d'être une partie d'une force hégémonique déterminée (c'est-à-dire la conscience politique) est la première phase vers une conscience de soi ultérieure et progressiste, dans laquelle théorie et pratique finalement s'unifient.[71]

On trouve dans ce passage une idée proche de celle de « conscience de classe possible » chez Lukács. Mais, outre le fait qu'il y accorde moins d'importance, Gramsci appréhende cette conscience implicite d'une manière assez différente : comme un premier point d'appui sur lequel construire et diffuser une nouvelle conception du monde (la philosophie de la *praxis*), autrement dit comme le point de départ de la formation d'une nouvelle force hégémonique, qui ne peut évidemment se réaliser que dans la lutte contre d'autres forces (et conceptions). La centralité du prolétariat que nous avons soulignée s'accompagne donc chez lui de l'exigence d'établir une alliance étroite avec d'autres groupes sociaux, en particulier avec la paysannerie pauvre du *Mezzogiorno* ou avec les intellectuels et petits bourgeois progressistes. Il s'agit d'établir une hégémonie nouvelle fondée sur l'autonomie des subalternes, ce qui requiert de les unifier partiellement ne serait-ce que pour renforcer leur position dans les rapports de forces. Bien que ce processus ait pour foyer la position structurelle du prolétariat, qu'il s'effectue à partir et autour de lui, on ne saurait considérer que les contradictions de classe soient dépassées par la prise de conscience de lui-même par le sujet-prolétariat, ou en d'autres termes par la venue à l'effectivité de sa conscience de classe possible. En réalité, pour Gramsci, dire que le prolétariat se constitue en classe, en sujet collectif, ne signifie rien d'autre que dire que les conditions de son hégémonie sont réunies ; ou encore qu'un nouvel ensemble de relations (ville-campagne, classe ouvrière-paysannerie, parti-intellectuels, etc.) a été mis en place. Alors que chez Lukács le rapport décisif est celui du sujet (potentiel) à lui-même et par là à la totalité socio-historique (ce qui est lié à une compréhension homogénéisante de l'époque moderne sous la catégorie de réification), la

71 C11, §12, pp. 184-5 [juin-juillet 1932]. Traduction modifiée.

conception gramscienne fait fond sur la trame complexe des rapports (d'alliance ou de force) tissés entre les multiples acteurs socio-politiques en présence, caractérisés par des temporalités spécifiques[72].

Pour Gramsci, les acteurs socio-politiques peuvent avoir traversé un processus de formation plus ou moins poussé, être plus ou moins puissants, organisés et unifiés. Mais dans tous les cas, si l'on tient à utiliser le terme de « sujet » collectif, il faut rappeler avec Roberto Finelli que « le sujet, capable de donner lieu à l'initiative historique, n'est jamais *présupposé* mais toujours *posé*, c'est-à-dire toujours institué par l'action politique en tant que telle »[73], ou avec Giuseppe Vacca que le problème affronté par Gramsci est celui de la « constitution » des sujets collectifs, qui ne peuvent être pensés comme donnés[74]. En ce sens, ce sont moins les sujets collectifs en tant que tels qui le préoccupent que la production « d'effets de subjectivité »[75]. Même un groupe social ayant acquis une position de pouvoir (hégémonie et domination) particulièrement ferme et stable doit être compris à partir des rapports de forces dans lesquels il est pris, et donc relativement aux autres acteurs socio-politiques. On ne peut donc parler en toute rigueur de « sujets de l'histoire » qu'au pluriel, et en gardant à l'esprit que leur existence est un effet de la *praxis*, ou plutôt de la combinaison des multiples *praxis* en lutte[76]. Et pour qu'une, ou plutôt des forces socio-historiques prennent la forme d'un sujet collectif[77], elles doivent être à même d'agir d'une manière relativement unifiée et autonome, selon une conception du monde cohérente et autosuffisante[78].

Or l'un des éléments constitutifs d'une telle conception n'est autre qu'une certaine vision du processus historique. Pour Gramsci, « *Le Prince* de Machiavel pourrait être étudié comme une

72 Voir chapitre 3) III) 1) et 2).

73 Finelli, Roberto, «Universale concreto e universale astratto nel pensiero di Antonio Gramsci » in Baratta G. et Catone A. (dir.), *Modern Times. Gramsci e la critica dell'americanismo : atti del convegno internazionale organizzato dal Centro di Iniziativa Politica Culturale di Roma*, Milan, Diffusioni'84, 1989, pp. 211-12.

74 Vacca, Giuseppe, *Modernità alternative*, *op. cit.*, pp. 180-185 ; « Dal materialismo storico alla filosofia della *praxis* », *International Gramsci Journal*, 2 (1), 2016, pp. 373-7. En ligne : http://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1067&context=gramsci, consulté le 6 juillet 2018.

75 Tosel, André, *Marx en italiques*, Mauzevin, Trans-Europ-Repress, 1991, p. 147.

76 C'est en ce sens que nous avons défendu l'idée que le seul véritable sujet de l'histoire – mais ce terme devient alors impropre – est au fond le bloc historique pris dans son intégralité. Voir chapitre 5) II) 1).

77 André Tosel précise que « le procès de constitution des forces désagrégées ou fracturées en formes organisatrices – ou mieux, auto-organisatrices – n'est (…) garanti par rien. Car rien n'est donné hors les forces et leur capacité d'(auto)organisation. La politique est le lieu où s'effectue la "prise de forme", mais elle ne donne pas naissance à une super-subjectivité, la volonté collective ne signifiant rien d'autre qu'une capacité d'auto-organisation toujours historiquement qualifiée » (Tosel, André, *Marx en italiques, op. cit.*, p. 149).

78 « *Du moment où un groupe subalterne devient réellement autonome et hégémonique, suscitant un nouveau type d'État, de ce moment naît concrètement l'exigence de construire un nouvel ordre intellectuel et moral*, c'est-à-dire un type de société, et donc l'exigence d'élaborer les concepts les plus universels, les armes idéologiques les plus raffinées et décisives. Là est la nécessité de remettre en circulation Antonio Labriola et de faire prédominer sa problématique philosophique » (C11, §70, pp. 302-3 [août-décembre 1932], texte A en Q3, §31, p. 309 [juin-juillet 1930]), car « en réalité Labriola, affirmant que la philosophie de la *praxis* est indépendante de tout autre courant philosophique, qu'elle est *autosuffisante*, est le seul qui ait cherché à construire scientifiquement la philosophie de la *praxis* » (*ibid.*, p. 301). Nous soulignons.

illustration historique du "mythe" sorélien, c'est-à-dire d'une idéologie politique qui se présente non pas sous l'aspect d'une froide utopie ou d'une argumentation doctrinaire, mais comme une création de l'imagination concrète qui travaille sur un peuple dispersé et pulvérisé dans le but d'en susciter et d'en organiser la volonté collective »[79]. La représentation du Prince comme un « *condottiere* idéal », et l'« invocation passionnée » du *condottiere* réel qui pourrait l'incarner historiquement sont liées à cette dimension « mythique » du livre[80]. Même si Gramsci ne l'affirme pas explicitement, il nous semble que les grands récits historiques, dont nous avons rappelé la charge pratique, peuvent également jouer ce rôle de mythe, et contribuer à cristalliser une volonté collective. Dans le cas du marxisme bien compris, et dans la perspective de l'intensification de l'organisation et de l'activité du prolétariat comme des masses subalternes en général, il ne s'agit cependant pas de diffuser une image prédéterminée du cours historique. Les conceptions déterministes, mécanistes, finalistes ou encore fatalistes, si elles peuvent donner courage et affermir la foi des combattants, et en ce sens renforcer leur volonté et leur activité réelles, sont à terme nocives en ce qu'elles présupposent la négation de cette volonté et de cette activité, et aboutissent à un attentisme passif et contemplatif. La conception requise ne peut pas non plus se réduire à l'affirmation de ce que Christophe Bouton, s'inspirant de Koselleck, appelle le « principe de faisabilité »[81] de l'histoire, c'est-à-dire s'en tenir à l'idée que les hommes font leur propre histoire. S'il n'est pas complété par une prise en compte de l'aspect partiellement contraignant et de l'intelligibilité intrinsèque du processus historique, ce principe risque, en glorifiant d'une manière abstraite la capacité de l'humanité à forger son destin sans se donner les moyens d'en penser les modalités concrètes, d'aboutir à un activisme (théorique et pratique) aveugle et inconséquent[82]. Serait également perdu le potentiel mobilisateur, sinon d'une image mythique de l'histoire, du moins de l'idée qu'elle a, ou peut avoir, une certaine orientation. La conception gramscienne de l'histoire s'efforce, nous le savons, de concilier ces deux aspects : l'activité humaine, multiple, hétérogène et conflictuelle d'une part ; une appréhension globale du processus historique comme relativement cohérent et unifié, mais aussi inévitablement contingent et ouvert,

79 C13, §1, pp. 353-4 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §21, p. 268 [janvier-février 1932].

80 C13, §1, p. 353 [mai 1932 – novembre 1933]. Ce dernier passage était absent du texte A.
Sorel définit ainsi le mythe : « Les hommes qui participent aux grands mouvements sociaux, se représentent leur action prochaine sous forme d'images de batailles assurant le triomphe de leur cause. Je proposais de nommer *mythes* ces constructions dont la connaissance offre tant d'importance pour l'historien : la grève générale des syndicalistes et la révolution catastrophique de Marx sont des mythes. J'ai donné comme exemples remarquables de mythes ceux qui furent construits par le christianisme primitif, par la Réforme, par la Révolution, par les mazziniens ; je voulais montrer qu'il ne faut pas chercher à analyser de tels systèmes d'images, comme on décompose une chose en ses éléments, qu'il faut les prendre en blocs comme des forces historiques, et qu'il faut surtout se garder de comparer les faits accomplis avec les représentations qui avaient été acceptées avant l'action » (SOREL, Georges, *Réflexions sur la violence* [1908], Genève/Paris, Entremonde, 2013, p. 23).

81 BOUTON, Christophe, *Faire l'histoire. De la révolution française au Printemps arabe*, Paris, Cerf, 2013. L'idée de faisabilité de l'histoire est héritée de celle de « disponibilité » (*Verfügbarkeit*), développée dans KOSELLECK, Reinhart, « Du caractère disponible de l'histoire » [1977], in *Le Futur passé*, Paris, éditions de l'EHESS, 2016, pp. 275-290.

82 C'est l'un des écueils dans lesquels est tombé l'actualisme de Gentile. Voir chapitre 1) II).

de l'autre. Le « mythe vrai » du marxisme, par lequel il peut contribuer à unifier une volonté collective et à renforcer l'activité humaine, est donc celui d'un sens de l'histoire qui se dessine à même le cours des événements et la succession des époques, mais qui reste virtuel et précaire, conditionné par l'issue des luttes politiques actuelles, et dont les acteurs en présence ont la responsabilité[83]. De ce point de vue, il nous semble que les réflexions des *Cahiers de prison* répondent, du moins en partie, à l'exigence énoncée par Jameson d'une « représentation » de la logique historique, et qu'il partage l'idée qu'une telle représentation est dotée d'une puissance politique significative[84].

Il s'agit pour Gramsci d'agir et de penser en partant de la dialectique entre la structuration du processus historique et l'intervention humaine en son sein. D'après Gramsci, seul le parti, à la fois acteur et « intellectuel collectif »[85], peut le faire :

> Il faut mettre en relief l'importance et la signification que revêtent dans le monde moderne les partis politiques quant à l'élaboration et à la diffusion des conceptions du monde, dans la mesure où ils élaborent pour l'essentiel l'éthique et la politique qui sont conformes à celles-ci, c'est-à-dire où ils fonctionnent pour ainsi dire comme des « expérimentateurs » historiques de ces conceptions. Les partis sélectionnent individuellement la masse agissante, et la sélection se produit aussi bien dans le champ pratique que dans le champ théorique, avec un rapport d'autant plus étroit entre théorie et pratique que la conception est plus vitalement et plus radicalement innovatrice et en lutte avec les vieilles façons de penser. C'est pourquoi on peut dire que *les partis sont les élaborateurs des intellectualités nouvelles, intégrales et totalitaires, autrement dit le creuset de l'unification de la théorie et de la pratique entendue comme processus historique réel*, et l'on comprend comment il est nécessaire qu'ils se forment par adhésion individuelle et non sur le modèle « travailliste », puisque, s'il s'agit de diriger organiquement « toute la masse économiquement active », il s'agit de la diriger non pas selon les vieux schémas, mais en innovant, et que l'innovation ne peut devenir un phénomène de masse, dans ses premiers stades, sinon par l'entremise d'une élite dans laquelle la conception qui est implicite dans l'humanité active soit déjà devenue dans une certaine mesure conscience actuelle cohérente et systématique et volonté précise et arrêtée.[86]

Le parti regroupe l'élite des groupes sociaux subalternes qui, dans une première période, est seule apte à faire sienne la conception juste de l'histoire et de la place de l'activité humaine en son sein

---

83 « Le danger d'un affaiblissement moral est représenté (…) par la théorie fataliste de ces groupes qui partagent une conception de la "naturalité" qui se règle sur la "nature" des brutes, et pour qui tout est justifié par le milieu social. C'est ainsi que tout sens de la responsabilité individuelle vient à être émoussé et que toute responsabilité particulière se trouve noyée dans une responsabilité sociale abstraite et introuvable. Si cette conception était vraie, le monde et l'histoire seraient toujours immobiles. L'histoire, au contraire, est une lutte continuelle d'individus et de groupes pour changer ce qui existe à chaque moment donné, mais pour que cette lutte soit efficace ces individus et ces groupes doivent se sentir supérieurs à ce qui existe, se sentir éducateurs de la société, etc. Le milieu par conséquent ne justifie pas, il "explique" seulement le comportement des individus, et en particulier de ceux qui historiquement sont les plus passifs » (C16, §12, p. 227 [juin-juillet 1932 – deuxième moitié de 1934], texte A en C8, §156, pp. 346-7 [avril 1932]).

84 Rappelons ce passage cité en introduction : « La reconstruction historique, le postulat de caractérisations et d'hypothèses globales, l'abstraction à partir de la "confusion bourdonnante et florissante", de l'immédiateté, représentent donc toujours une intervention radicale dans l'ici et la promesse d'une résistance à ces fatalités aveugles » (JAMESON, Fredric, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, *op. cit.*, p. 551).

85 Précisons que l'expression d'« intellectuel collectif », bien qu'inspirée par les réflexions de Gramsci, n'apparaît pas sous sa plume mais sous celle de Togliatti. Voir « Gramsci et le léninisme » [1958], in TOGLIATTI, Palmiro, *Sur Gramsci*, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 293.

86 C11, §12, p. 186-7 [juin-juillet 1932]. Nous soulignons et modifions la traduction.

– conception que Gramsci qualifie quelques lignes plus loin d'« activiste »[87] pour l'opposer à la conception « mécaniste » prégnante dans les masses. Mais le parti n'est pas le relais d'une théorie déjà donnée : il « expérimente » les conceptions du monde et de l'histoire. Ainsi, une conception activiste pure serait réfutée par la résistance des masses à l'adopter, résistance que l'on peut décrire métaphoriquement comme témoignant d'une certaine inertie historique, ou caractériser plus précisément comme l'effet des idéologies traditionnelles et de l'intériorisation par les subalternes de leur position dominée dans les rapports de forces. Autrement dit, la persistance de conceptions mécanistes, sans être une preuve de leur vérité, montre que la conception activiste doit se faire réaliste (au sens de prise en compte des réalités historiques concrètes, et en particulier du degré de conscience et d'organisation des subalternes). C'est par ce type d'expérimentations, qui se confondent avec l'activité politique et idéologique du parti, que se réalise l'unité concrète de la théorie et de la pratique. Comme nous le verrons au point suivant, l'élaboration d'une ligne politique juste constitue une autre de ces expérimentations.

Ajoutons que l'analogie entre le Prince de Machiavel et le Parti (Prince moderne) peut être enrichie au regard de ce que nous venons de dire. Cette analogie permet au premier abord à Gramsci de penser la tâche du Parti qui, dans des conditions radicalement différentes, doit lui aussi fonder un État et une société de type nouveau, notamment en parvenant à créer une unité organique entre ville et campagne. Mais peut-être veut-il également indiquer que le Parti, comme *Le Prince* (l'ouvrage, avec la description lyrique du *condottiere* qui y figure), est dans une certaine mesure un mythe : son propre mythe. En effet, il est le creuset d'où émergent les conceptions du monde et de l'histoire qui jouent un rôle proche de celui des mythes soréliens (sans que cela signifie qu'elles soient fausses ou trompeuses). Et, plus fondamentalement, une certaine foi dans le Parti et le bien fondé de ses entreprises semble nécessaire pour l'organisation et l'unification des groupes sociaux qu'il est censé représenter, croyance étayée notamment par l'idée, fondée par la conception marxiste ou plutôt léniniste de l'histoire, que le triomphe des subalternes requiert l'intervention décisive du Parti[88]. En un mot, le Parti doit lui aussi constituer un « mythe vrai » aux yeux de ses membres et des groupes sociaux qu'il a pour tâche de représenter et d'organiser[89].

87 *Ibid.*, p. 187.

88 Sur le rôle du parti, voir chapitre 8) III) 1).

89 « En se développant, le Prince moderne bouleverse tout le système des rapports intellectuels et moraux, en tant que son développement signifie précisément que tout acte est conçu comme utile ou nuisible, vertueux ou scélérat, uniquement en ce qu'il a comme point de référence le Prince moderne lui-même, et dans la mesure où il sert à accroître son pouvoir ou à s'y opposer. *Le Prince prend la place dans les consciences de la divinité et de l'impératif catégorique*, il devient la base d'un laïcisme moderne et d'une laïcisation complète de toute la vie et de tous les rapports relatifs aux mœurs » (C13, §1, p. 359 [mai 1932 – novembre 1933], texte A en C8, §21, p. 270 [janvier-février 1932]). Nous soulignons.

V) Conception de l'histoire et stratégie politique

Comme nous l'avons rappelé, la persistance d'un bloc historique correspond à une stabilité relative des rapports de force, garantie par l'hégémonie d'un groupe social donné. L'identification des discontinuités fondamentales entre blocs historiques est donc de première importance pour une organisation cherchant à peser dans les rapports de forces et à établir une nouvelle hégémonie, comme le Parti communiste[90]. Le repérage du terrain politique et idéologique, tout comme la compréhension de la conjoncture économique, ne peuvent se passer d'une mise en perspective historique, qu'il s'agisse de mettre en évidence les spécificités de la situation actuelle en la différenciant des situations antérieures, de relever des éléments constants ou de discerner des tendances de long terme. Autrement dit, une vision et une périodisation adéquates du processus historique jouent un rôle décisif pour l'élaboration d'une ligne *stratégique* juste. Cette élaboration ne peut consister ni à déduire théoriquement les actions à entreprendre à partir de ce qu'on suppose être une science de l'histoire (dogmatisme), ni à produire un récit historique calqué sur la pratique du moment (opportunisme). Elle implique de travailler à l'adéquation de la théorie et de la pratique en évaluant les hypothèses historiques à l'aide du succès ou de l'échec des stratégies mises en œuvre, et en éclairant en retour les situations concrètes à partir de notre conception de l'histoire.

À une échelle plus large que celle des perspectives stratégiques, ce sont les types d'organisations adéquats aux luttes des différents groupes sociaux que la distinction et la périodisation des coordonnées fondamental des configurations socio-historiques permettent de thématiser. Ainsi, dans un bloc historique pré-moderne (antique ou médiéval) « la centralisation, tant politico-territoriale que sociale » est « minime », et l'État est « en un sens, un bloc mécanique de groupes sociaux et souvent de races différentes »[91]. On pourrait dire que la totalité sociale est dotée d'une unité lâche, ou qu'elle est caractérisée par une faible *densité*. Dans un tel contexte, les groupes sociaux subalternes – à l'exception des esclaves dans le « monde classique », et des prolétaires, des serfs de la glèbe et des colons dans le « monde médiéval » – possèdent une « vie propre »[92]. Malgré l'existence d'un système domination, les dominés possèdent leurs institutions (tribuns de la plèbe, institutions des communes médiévales, et en leur sein corporations de métier ou *Arti*, etc.). Un auto-gouvernement des subalternes (ou du moins de certains d'entre eux) était donc possible sans une remise en cause de la logique globale de la société. Il n'en va plus de même à l'époque moderne, avec la mise en place d'États intégraux et avec l'unité plus étroite de la

90 Sur l'importance politique d'un juste discernement des discontinuités historiques, voir chapitre 3) I) 2).
91 C25, §4, pp. 311-2 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q3, §18, p. 303 [juin 1930, avant le 15].
92 *Idem*.

totalité sociale – diagnostic qui, notons-le, présente un certain nombre de traits commun avec celle de Lukács[93]. On assiste alors à l'abolition de « certaines autonomies, qui renaissent cependant sous d'autres formes, partis, syndicats, associations culturelles ». Autrement dit, l'autonomie change de sens. Il ne s'agira plus avant tout d'auto-gouvernement local et partiel ou, pour employer un terme anachronique, d'autogestion (par exemple au niveau d'une unité de production isolée), même si ces éléments ne sont pas à négliger. L'autonomie consistera surtout pour les subalternes à entrer en lutte contre les classes ou groupes dominants sur leurs propres bases, en manifestant un ferme « esprit de scission »[94], et à forger leurs propres organisations à cet effet (syndicats pour la lutte économique, associations culturelles pour la lutte idéologique, partis pour la lutte politique), sachant que l'« autonomie intégrale »[95] ne pourra être assurée que par la victoire politique définitive. Avant cela, seule est possible une « autonomie relative »[96], c'est-à-dire une « indépendance de classe (subjective, organisationnelle et idéologique) »[97]. Dans le cas des sociétés de masse, et plus encore dans les « dictatures modernes » marquées comme nous l'avons vu par des logiques « totalitaires », les marges d'autonomie sont encore réduites et, en définitive, avant le renversement du régime en place, l'autonomie est à peine plus qu'un projet. La périodisation historique adoptée soulève donc des enjeux politiques décisifs : selon les époques, l'autonomie des subalternes pourra être comprise comme autogouvernement, comme lutte ou comme projet. Dans les conditions contemporaines, une stratégie de construction de l'autonomie des subalternes ici et maintenant, comme celle prônée par les syndicalistes révolutionnaires, qui ferait l'économie de la médiation proprement politique que constitue le parti, s'avère aux yeux de Gramsci erronée parce qu'anachronique. Cela reviendrait à mener la lutte des classes contre la bourgeoisie comme cette dernière l'avait fait contre le féodalisme. Sur ce point, Gramsci s'inscrit sans ambiguïté dans la tradition bolchévique, tout comme Lukács, pour qui

> (…) « de lui-même », sous l'effet des lois naturelles de l'évolution économique, le socialisme ne s'établirait jamais. (…) C'est là que réside justement la différence la plus profonde entre les révolutions bourgeoises et prolétariennes. La marche si brillante des révolutions bourgeoises repose socialement sur le fait que, dans une société où la structure absolutiste féodale est *profondément minée par le capitalisme déjà fortement développé, elles tirent les conséquences politiques, étatiques, juridiques, etc., d'une évolution économique sociale déjà largement accomplie*. La différence énorme entre les deux types d'évolution réside en ce *que le capitalisme s'est déjà développé, en tant que mode économique, à l'intérieur du féodalisme en le détruisant*, tandis que ce serait une utopie fantastique de s'imaginer qu'à l'intérieur du capitalisme, peut se développer en direction du socialisme autre chose que, d'une part, *les conditions économiques objectives de sa possibilité*, qui ne peuvent être *transformées* en éléments réels du mode de production socialiste qu'après la chute et comme conséquence de la chute du capitalisme,

93 Comme nous l'avons vu, pour Lukács, le capitalisme implique la « première socialisation réelle de toute la société humaine » (*Histoire et conscience de classe, op. cit.*, p. 219), et rend possible la saisie de la société humaine en tant que « totalité dialectique », où « les moments particuliers portent en eux la structure de la totalité » (*ibid.*, p. 244).

94 C25, §5, p. 313 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935].

95 *Idem*.

96 Modonesi, Massimo, *Subalternità, antagonismo, autonomia. Marxismi e soggettivazione politica*, Rome, Editori Riuniti, 2015, p. 118.

97 *Ibid.*, p. 85.

d'autre part le développement du prolétariat comme classe.[98]

Lukács critique ainsi chez Rosa Luxemburg « la surestimation *du caractère organique* de l'évolution historique » qui la conduit à sous-estimer le rôle du parti dans le processus révolutionnaire[99], erreur qui trouve en définitive son origine dans le fait qu'« elle se représente la révolution prolétarienne sous les formes structurelles des révolutions bourgeoises »[100].

Les coordonnées fondamentales des différents blocs historiques permettent enfin d'identifier les alliances de classe envisageables. Par exemple, si le prolétariat (les travailleurs salariés comme les *Ciompi* de Florence) ou les serfs de la glèbe du Moyen-Âge ne possèdent pas véritablement plus d'institutions propres que les esclaves antiques, ils peuvent envisager une alliance avec les membres des « Arts mineurs » (petits artisans ou commerçants) contre l'aristocratie et le *popolo grasso* (riches négociants, banquiers, etc.), alors qu'une alliance entre les esclaves antiques et les plébéiens, même les plus pauvres, était évidemment exclue[101]. Dans les sociétés modernes, l'alliance (dans toute sa complexité, qui prend en compte les dimensions politique, idéologique et culturelle) entre le prolétariat et la paysannerie est non seulement une possibilité, mais une nécessité pour atteindre une véritable autonomie, en dépassant le niveau économico-corporatif des rapports de force pour se placer au niveau hégémonique – ce qui constitue une nouvelle raison pour laquelle la forme-parti est requise.

Ces suggestions stratégiques sont bien sûr sommaires, puisque ce n'est que dans l'action et la pensée collectives que l'on peut parvenir à la fois, par un mouvement d'ajustement réciproque, à une stratégie politique concrète et à une appréhension fine de l'histoire. Cela étant, la connaissance du passé, en ce qu'elle contribue à dégager les spécificités de l'époque et de la situation présente, ainsi que les tendances et les virtualités qui s'y dessinent, est lourde de conséquences quant aux lignes à suivre, aux modes d'organisation à adopter et aux tâches à entreprendre.

***

La philosophie de la *praxis* s'accompagne donc d'une conception de l'histoire qui retrouve dans cette dernière un sens précaire et incertain, conception qui est toute entière tendue vers l'action collective et la production d'effets de subjectivité. La pensée de Gramsci peut être dite ouverte sur l'histoire, en plusieurs sens. Elle se modifie et s'enrichit perpétuellement grâce à une connaissance plus concrète du passé et à l'analyse des nouvelles situations qui se présentent à elle. Elle est ouverte sur les pratiques qu'elle est censée exprimer et qu'elle a pour but d'intensifier. Et elle est ouverte sur les pensées des subalternes, qu'elle cherche à transformer, mais en acceptant

98 LUKÁCS, Georg, *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 320.
99 *Ibid.*, p. 314.
100 *Ibia.*, p. 321.
101 C25, §4, pp. 312 [juillet-août 1934 – premiers mois de 1935], texte A en Q3, §18, p. 303 [juin 1930, avant le 15].

de se transformer elle-même à leur contact. De ce point de vue, Gramsci correspond au portrait qu'il dresse du « philosophe démocratique » :

> La personnalité historique d'un philosophe individuel dépend [aussi] du rapport actif qui existe entre lui et le milieu culturel qu'il veut modifier, milieu qui réagit sur le philosophe et qui, en l'obligeant à une autocritique continuelle, fonctionne en tant que « maître ». C'est ainsi qu'une des plus importantes revendications des milieux intellectuels modernes a été dans le domaine politique celle des « libertés de pensée et d'expression de la pensée (presse et association) » car ce n'est que là où existe cette condition politique que se réalise le rapport de maître-disciple au sens général décrit plus haut et qu'en fait se réalise « historiquement » *un nouveau type de philosophe, que l'on peut appeler « philosophe démocratique », c'est-à-dire un philosophe convaincu que sa personnalité ne se limite pas à sa personne physique mais qu'elle est un rapport social actif qui modifie le milieu culturel.* Lorsque le « penseur » se contente de sa propre pensée, « subjectivement » libre, c'est-à-dire abstraitement libre, il tombe aujourd'hui dans le ridicule : l'unité de la science et de la vie est une unité active, et c'est là seulement que se réalise la liberté de pensée ; c'est un rapport maître-élève, philosophe-milieu culturel dans lequel agir et duquel tirer les problèmes qu'il faut inéluctablement poser et résoudre ; c'est le rapport philosophie histoire.[102]

Conformément à son ontologie relationnelle-processuelle, Gramsci considère que le philosophe ou l'intellectuel en général, pas plus que n'importe quel autre individu, ne peut être isolé des autres *praxis*, ou de son « milieu culturel » comme il l'écrit ici. Il est un rapport à ce milieu, et plus précisément un rapport « actif », c'est-à-dire tendu vers la transformation de ce dernier, et en particulier vers l'élaboration et la systématisation des conceptions du monde qui, lorsqu'elles restent implicites dans le sens commun des masses subalternes, sont le plus souvent incohérentes et désagrégées. Le philosophe démocratique reconnaît et assume l'essentielle ouverture de son activité sur la réalité socio-historique dont nous avons parlé, ouverture qui n'est autre que ce que Gramsci désigne ici comme le « rapport philosophie histoire ». Il se conçoit comme agissant sur le milieu historique, mais également, d'une manière indissociable, comme agi par ce dernier. Il prend donc acte du *chiasme* entre philosophie et histoire : l'histoire englobe la philosophie, et la produit ; la philosophie a pour objet premier l'histoire, et y produit des effets déterminants. Bien conçu, ce rapport entre philosophie et histoire n'est autre que le rapport intime entre le philosophe et les masses qui, en définitive, font l'histoire. Autrement dit, il consiste en une dialectique entre « comprendre » (les connaissances intellectuelles) et « sentir » (les passions élémentaires du peuple), dans la mesure où « l'élément populaire "sent", mais ne comprend pas ou ne sait pas toujours [et où] l'élément intellectuel "sait", mais ne comprend pas ou surtout ne "sent" pas toujours »[103]. Aux yeux de Gramsci, la tâche du philosophe ou de l'intellectuel « démocratique » est, par la médiation d'une organisation politique (dont le type adéquat dépend de l'époque concernée), d'établir une telle dialectique, de la faire prospérer et fructifier, et d'en tirer toute la puissance qu'elle recèle pour intensifier les luttes émancipatrices des subalternes. En

102 C10 II §44, pp. 130-1 [août-décembre 1932]. Nous soulignons. Sur la notion de « philosophe démocratique », voir notamment FONTANA, Benedetto, *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, Londres/ Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pp. 99-115.

103 C11, §67, p. 299 [août-décembre 1932], texte A en Q4, §33, pp. 451-2 [septembre-octobre 1930].

ce sens, tant pour le mode de pensée qui y est mis en jeu que pour sa visée ultime, c'est bien une philosophie de l'histoire *démocratique* que nous offrent les *Cahiers de prison*.

BIBLIOGRAPHIE

I) Gramsci

1) Textes de Gramsci

a) éditions italiennes

GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, éd. Valentino Gerratana, Turin, Einaudi, 1975, 4 vol., LXVIII-3371 p.

GRAMSCI, Antonio, *Cronache torinesi, 1913-1917*, éd. Sergio Caprifoglio, Turin, Einaudi, 1980, XXXVI-900 p.

GRAMSCI, Antonio, *La Città futura, 1917-1918*, éd. Sergio Caprifoglio, Turin, Einaudi, 1982, VIII-1046 p.

GRAMSCI, Antonio, *Il Nostro Marx, 1919-1920*, éd. Sergio Caprifoglio, Turin, Einaudi, 1984, 734 p.

GRAMSCI, Antonio, *L'Ordine nuovo, 1919-1920*, éd. Valentino Gerratana et Antonio Santucci, Turin, Einaudi, 1987, X-894 p.

GRAMSCI, Antonio, *Socialismo e fascismo. L'Ordine nuovo. 1921-1922*, Turin, Einaudi, 1972, XVIII-557 p.

GRAMSCI, Antonio, *La costruzione del partito comunista. 1923-1926*, Turin, Einaudi, 1972, XVI-566 p.

GRAMSCI, Antonio, *Lettere dal carcere*, éd. Antonio Santucci, Palerme, Sellerio, 1996, 2 vol., XLI-888 p.

GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, 1, *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, éd. Gianni Francioni, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007, 2 vol., 915 p.

GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, 2/1, *Quaderni miscellanei, 1929-1935*, éd. Giuseppe Cospito, Gianni Francioni et Fabio Frosini, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2017, LXV-850 p.

b) Traductions françaises

GRAMSCI, Antonio, *Lettres de prison*, trad. Hélène Albani, Christian Depuyper et Georges Saro, Paris, Gallimard, 1971, 624 p.

GRAMSCI, Antonio, *Écrits politiques*, éd. Robert Paris, Paris, Gallimard, 1975-1980, 3 vol.

GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison*, éd. Robert Paris, Paris, Gallimard, 1978-1996, 5 vol.

GRAMSCI, Antonio, *La Cité future*, trad. Fabien Trémeau, Paris, Éditions Critiques, 2017, 100 p.

2) Littérature secondaire

ADAMSON, Walter L., *Hegemony and Revolution. A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1980, 304 p.

ADAMSON, Walter, « Gramsci's Interpretation of Fascism », *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, n° 4, octobre-

décembre 1980, pp. 615-633.

ANDERSON, Perry, *Sur Gramsci* [1976], trad. Dominique Letellier et Serge Nimetz, Paris, Maspero, 1978, 143 p.

ANTONINI, Francesa, « Interpreting the Present from the Past : Gramsci, Marx, and the Historical Analogy », à paraître dans les actes du colloque *Past and Present. Philosophy, Politics, and History in the Thought of Gramsci* (Londres, King's College, juin 2015).

BADALONI, Nicola, « L'historicisme de Gramsci face au marxisme contemporain » [1967], trad. A. Sparta, *Temps modernes*, n° 343, février 1975, pp. 1019-1047.

BADALONI, Nicola, « Il fondamento teorico dello storicismo gramsciano », in *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti de convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, Rome, Editori Riuniti, 1970, pp. 73-80.

BADALONI, *Nicola, Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Turin, Einaudi, 1975, 187 p.

BADALONI, Nicola, « Gramsci : la filosofia della prassi come previsione », in HOBSBAWM E. *et alii* (dir.), *Storia del marxismo. Vol. III : Il marxismo nell'età della Terza Internazionale*, Turin, Einaudi, 1981, tome 2, pp. 251-340.

BADALONI, Nicola, GRUPPI, Luciano, NAPOLITANO, Georgio et SANTARELLI, Enzo, *Ideologia e azione politica*, Rome, Editori Riuniti, 1972, 157 p.

BALDAN, Attilio, *Gramsci come storico : studio sulle fonti dei « Quaderni del carcere »*, Bari, Dedalo Libri, 1978, 171 p.

BALIBAR, Étienne, « Marx, Gramsci et le rapport social », in TOSEL A. (dir.), *Modernité de Gramsci ? : actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 259-269.

BATTINI, Michele, « Alcune osservazioni su "americanismo e fordismo" », in FERRI F. (dir.), *Politica e storia in Gramsci*, Rome, Editori Riuniti, 1977, tome 2, pp. 315-325.

BARATTA, Giorgio, « Antonio Gramsci critico dell'americanismo, » in BARATTA G. et CATONE A. (dir.), *Modern Times : Gramsci e la critica dell'americanismo*, Milan, Cooperativa Diffusioni '84, 1989, pp. 29-42.

BARATTA, Giorgio, « Socialisme, américanisme et modernité chez Gramsci », in TOSEL A.(dir.), *Modernité de Gramsci ? : actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 147-164.

BARATTA, Giorgio, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Rome, Carocci, 2003, 338 p.

BARATTA, Giorgio, « Americanismo e fordismo », in FROSINI F. et LIGUORI G. (dir.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei « Quaderni del carcere »*, Rome, Carocci, 2004, p. 15-34.

BARATTA, Giorgio, *Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Rome, Carocci, 2007, 301 p.

BENVENUTI, Francesco et PONS, Silvio, « L'Unione Sovietica nei *Quaderni* », in VACCA G. (dir.), *Gramsci e il Novecento*, Rome, Carocci, 1999, pp. 93-124.

BIANCHI, Alvaro, « Gramsci interprète du Brésil », *Actuel Marx*, n° 57, 2015/1, pp. 96-111.

BOBBIO, Norberto, « Gramsci e la concezione della società civile » [1967], in *Saggi su Gramsci*, Milan, Feltrinelli, 1990, pp 38-65.

BOBBIO, Norberto, « Gramsci e la dialettica » [1958], in *Saggi su Gramsci*, Milan, Feltrinelli, 1990, pp. 25-37.

BONI, Livio, « Inscription dialectique et traductibilité de la conjoncture chez le premier Gramsci. Actualité de l'*Ordine Nuovo* », *Cahiers du GRM*, n° 1, 2011, mis en ligne le 28 mars 2011, http://journals.openedition.org/grm/171, consulté le 14 mars 2018.

BONI, Livio, « Les trois Lénine de Gramsci », *Période*, mis en ligne le 12 mars 2018, http://revueperiode.net/les-trois-lenine-de-gramsci/, consulté le 14 mars 2018.

BOOTHMAN, Derek, *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista,* Pérouse, Guerra Edizioni, 2004, 197 p.

Brandist, Craig, *The Dimensions of Hegemony. Language, Culture and Politics in Revolutionary Russia*, Londres, Haymarket Books, 2016, 280 p.

Brustier, Gaël, « Pourquoi citent-ils tous Gramsci ? », *Slate*, 24 janvier 2017, en ligne : http://www.slate.fr/story/130298/antonio-gramsci-explique.

Brustier, Gaël, *À demain, Gramsci*, Paris, Cerf, 2015, 68 p.

Bucci, Oddo, « Nietzsche e il primo Gramsci », in Ferri F. (dir.), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 dicembre 1977*, Rome, Editori Riuniti, 1977, pp. 326-335.

Buci-Glucksmann, Christine, *Gramsci et l'État : pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard, 1975, 454 p.

Buci-Glucksmann, Christine, « Bloc historique », in Bensussan G. et Labica G. (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1998, 102-104 p.

Buci-Glucksmann, Christine, « State, Transition and Passive Revolution », in Mouffe C. (dir.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres/Boston/Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 207-236.

Buci-Glucksmann, Christine, « Eurocommunisme, transition et pratiques politiques », in Birnbaum P. et Vincent J-M. (dir.), C*ritique des pratiques politiques*, Galilée, 1978, pp. 103-120.

Buissière, Évelyne, *Gramsci, lecteur de Machiavel : une réponse au problème de l'immanence*, Thèse de doctorat effectuée sous la direction de Georges Labica, Université Paris X, soutenue en 1990, 373 p.

Buissière, Évelyne, « Gramsci et Hegel », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet-septembre 1993, pp. 301-330.

Burgio, Alberto, « "Epoca storica" e periodizzazione nei *Quaderni* di Gramsci », *Critica marxista*, n° 2/3, mars-juin 2001, pp. 78-84.

Burgio, Alberto, *Gramsci storico. Una lettura dei « Quaderni del carcere »*, Rome/Bari, Laterza, 2003, 336 p.

Burgio, Alberto, *Per Gramsci. Crisi e potenza del moderno*, Rome, DeriveApprodi, 2007, 172 p.

Burgio, Alberto, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Rome, DeriveApprodi, 2014, 489 p.

Burgio, Alberto, « Giudizi analogici e comparatistica storica nei *Quaderni del carcere* » in *Convegno Attualità del pensiero di Antonio Gramsci (Roma, 30-31 gennaio 2014) / Accademia nazionale dei Lincei*, Bardi Edizioni, Rome, 2016, pp. 77-103.

Buttigieg, Joseph, « Gramsci's Method », *boundary 2,* vol. 17, n° 2, été 1990, pp. 60-81.

Buttigieg, Joseph, Introduction à Gramsci, Antonio, *Prison Notebooks*, New York, Columbia University Press, 1992, vol. 1, 608 p.

Caloz-Tschopp M-C., Felli R. et Chollet A. (dir.), *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris, Kimé, 2018, 392 p.

Carlucci, Alessandro, *Gramsci and Languages. Unification, Diversity, Hegemony*, Leiden/Boston, Brill, 2013, 272 p.

Cesarale, Giorgio, « Editorial Introduction : Hegemony, Philosophy of Praxis, Historicism : Peter Thomas's Gramsci », *Historical Materialism*, n° 22.2, 2014, pp. 33-43.

Ciavolella, Riccardo, Descendre, Romain et Zancarini, Jean-Claude, numéro 57 d'*Actuel Marx* (1er semestre 2015), dossier « Antonio Gramsci », pp. 7-124.

Ciliberto, Michele, « La fabbrica dei *Quaderni* (Gramsci e Vico) », in Ciliberto, Michele, *Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a « Società »*, Bari, De Donato, 1982, pp. 263-314.

Ciliberto, Michele,« Rinascimento e riforma nei *Quaderni* di Gramsci », in Ciliberto, Michele, *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel novecento*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2001, pp. 91-123.

Ciliberto, Michele, « Cosmopolitismo e Stato nazionale nei *Quaderni del carcere* », in Ciliberto, Michele, *Figure in charoscuro. Filosofia e storiografia nel novecento*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2001, pp. 325-343.

Ciliberto, Michele, « Gramsci e Guicciardini. Per un'interpretazione "figurale" dei *Quaderni del carcere* », in *Attualità del pensiero di Antonio Gramsci*, Rome, Bardi, 2016, pp. 59-75.

Cospito, Giuseppe, « Struttura-superstruttura » in Frosini F. et Liguori G. (dir.), *Le parole di Gramsci,* Carocci, 2004, pp. 227-246.

Cospito, Giuseppe, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei « Quaderni del carcere »*, Naples, Bibliopolis, 2011, 312 p.

Cospito, Giuseppe, « Verso l'edizione critica e integrale dei *Quaderni del carcere* », *Studi storici*, année 52 (2011), n° 4, pp. 881-904.

Cospito, Giuseppe, « Egemonia/egemonico nei "Quaderni del carcere" (e prima) », *International Gramsci Journal*, vol. 2, 2016, n° 1, pp. 49-88.

Cospito, Giuseppe, « Christine Buci-Glucksmann tra Althusser e Gramsci (1969-1983) », *Décalages*, vol. 2., n° 1, 2016.

Cospito, Giuseppe (dir.), *Gramsci tra filologia e storiografia. Scritti per Gianni Francioni*, Naples, Bibliopolis, 2010, 238 p.

Crehan, Kate, *Gramsci, Culture, and Anthropology*, Berkeley, University of California Press, 2002, 230 p.

Coutinho, Carlos N., *Gramsci's Political Thought*, Leiden/Boston, Brill, 2012, 198 p.

Davidson, Alastair, *Antonio Gramsci : Towards an Intellectual Biography*, Londres, Merlin Press, 1977, XVI-337 p.

Day, *Richard, Gramsci is Dead : Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Londres, Pluto Press, 2005, 262 p.

De Felice, Franco, « Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci », in Ferri F. (dir.), *Politica e storia in Gramsci*, Rome, Editori Riuniti, 1977, tome 1, pp. 161-220.

De Giovanni, Biagio, « Sulle vie di Marx filosofo in Italia », *Il Centauro*, n° 9, Naples, Guida, 1983, pp. 3-25.

De Giovanni, Biagio, « Crisi organica e Stato in Gramsci », in Ferri F. (dir.), *Politica e storia in Gramsci*, Rome, Editori Riuniti, 1977, tome 1, pp. 221-257.

Del Noce, Augusto, *Gramsci ou le « suicide de la révolution »* [1978], Paris, Cerf, 2010, II-192 p.

Descendre, Romain, et Zancarini, Jean-Claude, « De la traduction à la traductibilité : un outil d'émancipation théorique », *Laboratoire italien*, 25 novembre 2016, en ligne : http://laboratoireitalien.revues.org/1065, consulté le 26 juillet 2017.

Descendre, Romain et Frosini, Fabio, numéro 18 de *Laboratoire italien* (2e semestre 2016), « Gramsci da un secolo all'altro », en ligne : https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1039.

Domenici, Leonardo, « Unificazione politica e pluralità del reale nei Quaderni del carcere », *Critica marxista*, n° 5 (septembre-octobre), 1989, pp. 61-76.

D'Orsi, Angelo, *Gramsci : una nuova biografia*, Milan, Feltrinelli Editore, 2017, 387 p.

Douet, Yohann, « Gramsci et le problème du parti », mis en ligne le 6 mars 2017 sur le site *Contretemps* : https://www.contretemps.eu/gramsci-probleme-parti/#_ftn21.

Douet, Yohann, « Gramsci, Althusser et les althussériens », *Décalages*, vol. 2, n° 1, 2016.

Ducange, Jean-Numa, « Gramsci et la notion de jacobinisme : forces et ambiguïtés d'une lecture singulière de la Révolution française », intervention au colloque *La « Gramsci Renaissance ». Regards croisés France-Italie sur la pensée d'Antonio Gramsci*, tenu à Paris les 22 et 23 mars 2013.

Durante, Lea, « La "riforma intellettuale e morale" e la "formazione di una nuova personalità femminile" », *Critica*

marxista, n° 2-3, mars-juin 2008, pp. 37-43.

EGAN, Daniel, « Beyond "a grain of salt": the military foundations of Gramsci's war of position », intervention au colloque *Wars of Position : Marxism and Civil Society* (Manchester, People's History Museum, juin 2017).

EGAN, Daniel, *The Dialectic of Position and Maneuver. Understanding Gramsci's Military Metaphor*, Leyde, Brill, 2016, 144 p.

FEMIA, Joseph V., *Gramsci's Political Thought. Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, Oxford, Clarendon Press, 1981, XIV-303 p.

FILIPPINI, Michele, *Una politica di massa : Antonio Gramsci e la rivoluzione della società*, Rome, Carocci, 2015, 261 p.

FILIPPINI, Michele, *Using Gramsci. A New Approach*, Londres, Pluto Press, 2017, 176 p.

FINELLI, Roberto, « Gramsci tra Croce e Gentile », *Critica marxista*, n° 5, 1989, pp. 77-92.

FINELLI, Roberto, «Universale concreto e universale astratto nel pensiero di Antonio Gramsci » in BARATTA G. et CATONE A., *Modern Times. Gramsci e la critica dell'americanismo : atti del convegno internazionale organizzato dal Centro di Iniziativa Politica Culturale di Roma*, Milan, Diffusioni'84, 1989, pp. 211-222.

FINOCCHIARO, Maurice A., *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, XI-313 p.

FIORI, Giuseppe, *La vie de Antonio Gramsci* [1966], trad. Claude Ciccione, Paris, Fayard, 1970, 383 p.

FONTANA, Benedetto, *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, Londres/Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, VIII-226 p.

FONTANA, Benedetto, « The Concept of Nature in Gramsci », in EKERS M., GILLIAN H., KIPFER S. et LOFTUS A. (dir.), *Gramsci, Space, Nature, Politics*, Oxford, Wiley/Blackwell, 2012, pp. 121-141.

FRANCIONI, Gianni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei « Quaderni del carcere »*, Naples, Bibliopolis, 1984, 232 p.

FRANCIONI, Gianni, « Le travail caché du prisonnier entre "littérature" et "politique". Quelques réflexions sur les "sources" des *Cahiers de prison* d'Antonio Gramsci », *Laboratoire italien*, en ligne : https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1064#ftn5, consulté le 6 juillet 2018.

FRÉTIGNÉ, Jean-Yves, *Antonio Gramsci. Vivre, c'est résister*, Paris, Armand Colin, 2017, 320 p.

FROSINI, Fabio, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui « Quaderni del carcere »*, Rome, Carocci, 2003, 198 p.

FROSINI, Fabio, « Sulla "traducibilità" nei *Quaderni* di Gramsci », *Critica marxista*, 2003, n° 6 (novembre-décembre), pp. 29-38.

FROSINI, Fabio, « L'immanenza nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci », en ligne http://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/2004frosini.pdf, consulté le 16 juillet 2017, p. 16.

FROSINI, Fabio, « Lenin e Althusser. Rileggendo "Contraddizione e surdeterminazione" », *Critica marxista*, 2006, n° 6 (novembre-décembre), pp. 62-70.

FROSINI, Fabio, « Il neoidealismo e l'elaborazione della filosofia della praxis », in GIASI F. (dir.), *Gramsci nel suo tempo*, Rome, Carocci, 2008, pp. 727-746.

FROSINI, Fabio, *La religione dell'uomo moderno : politica e verità nei « Quaderni del carcere » di Antonio Gramsci*, Rome, Carocci, 2010, 334 p.

FROSINI, Fabio, « Storicismo e storia nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci », *Bollettino filosofico*, vol. 27 (Università della Calabria), 2011-2012. En ligne : http://www.bdc.unina.it/index.php/bolfilos/article/viewFile/2614/2637, consulté le 27 février 2018.

FROSINI, Fabio, « "Spazio-tempo" e potere alla luce della teoria dell'egemonia », in MORFINO V. (dir.), *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milan/Udine, Mimesis, 2013, pp. 225-254.

Frosini, Fabio, « Hégémonie : une approche génétique », *Actuel Marx*, 2015/1, n° 57, pp. 27-42.

Frosini, Fabio, « Il fascismo nei *Quaderni del carcere* », texte prononcé de l'intervention à la séance du 22 janvier 2016 au séminaire de l'International Gramsci Society, en ligne sur le site Academia : https://www.academia.edu/21719496/frosini_2016_il_fascismo_nei_quaderni_del_carcere?auto=download, consulté le 26 avril 2018.

Frosini, Fabio, « L'egemonia e i "subalterni" : utopia, religione e democrazia », *International Gramsci Journal*, vol. 2, 2016, n° 1, pp. 126-166.

Frosini, Fabio, « De la mobilisation au contrôle : les formes de l'hégémonie dans les *Cahiers de prison* de Gramsci », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, n° 128-2, 2016, mis en ligne le 07 novembre 2016 : http://journals.openedition.org/mefrim/2918, consulté le 23 décembre 2017.

Frosini, Fabio, « Nation-peuple et nation-rhétorique, les dilemmes du fascisme et la question de la démocratie dans les *Cahiers de prison* d'Antonio Gramsci », in Caloz-Tschopp M-C., Felli R., Collet A. (dir.), *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris, Kimé, 2018, pp. 201-218.

Frosini, Fabio, et Morfino, Vittorio, « Althusser e Gramsci. Gramsci e Althusser. Intervista a Étienne Balibar », *Décalages*, vol. 2., n° 1, 2016.

Frosini F. et Morfino V. (dir.), *Décalages,* vol. 2, n° 1, 2016, Dossier Althusser-Gramsci.

Gagliardi, Alessio, « Tra rivoluzione e controrivoluzione. L'interpretazione gramsciana del fascismo », *Laboratoire italien*, n° 18, 2016, mis en ligne le 28 novembre 2016, consulté le 09 février 2018. http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1062.

Gagliardi, Alessio, « Il problema del corporativismo nel dibatitto europeo e nei *Quaderni* », in Giasi F. (dir.), *Gramsci nel suo tempo*, Rome, Carocci, 2008, tome 2, pp. 631-656.

Galasso, Giuseppe, « Gramsci e il problemi della storia italiana », in Rossi P. (dir.), *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, Rome, Editori Riuniti, 1969, vol. 1, pp. 305-354.

Gallino, Luciano, « Gramsci e le scienze sociali », in Rossi P. (dir.), *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile* 1967, Rome, Editori Riuniti, 1970, vol. 2, pp. 81-108.

Garaudy, Roger, *Le grand tournant du socialisme*, Paris, Gallimard, 1969, 320 p.

Garaudy, Roger, « Révolution et bloc historique », *L'Homme et la société*, n° 21, 1971, pp. 169-177.

Garuglieri, Mario, « Ricordo di Gramsci », *Società*, 7-8, juillet-décembre 1946, pp. 691-701.

Gerratana, Valentino, « Gramsci come pensatore rivoluzionario », in Ferri, Franco (dir.), *Politica e storia in Gramsci*, Rome, Editori Riuniti, 1977, tome 2, pp. 69-101.

Gerratana, Valentino, Introduction à Sraffa, Piero, *Lettere a Tania per Gramsci*, Rome, Editori Riuniti, 1991, 274 p.

Gerratana, Valentino, *Gramsci : problemi di metodo*, Rome, Editori Riuniti, 1997, XXVI-164 p.

Giasi, Francesco, « I comunisti torinesi e l'"egemonia del proletariato" nella rivoluzione italiana. Appunti sulle fonti di "Alcuni temi della quistione meridionale" di Gramsci », in D'Orsi A. (dir.), *Egemonie*, Naples, Dante & Descartes, 2008, pp. 147-86.

Gill S. (dir.), *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 336 p.

Greaves, Nigel M., *Gramsci's Marxism. Reclaiming a Philosophy of History and Politics*, Leicester, Troubador Publishing Ltd., 2009, 254 p.

Green M. (dir.), *Rethinking Gramsci,* Londres/New York, Routledge, 2013, 352 p.

Gruppi, Luciano, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Rome, Editori Riuniti, 1972, 179 p.

Gruppi, Luciano, « Le concept d'hégémonie », *Dialectiques*, n °4-5, mars 1974, pp. 44-54.

Guida, Giuseppe, « La "religione della storia". Aspetti della presenza di Bergson nel pensiero di Gramsci », in Giasi F. (dir.), *Gramsci nel suo tempo*, Rome, Carocci, 2008, tome 2, pp. 685-705.

Hall, Stuart, « Gramsci and us », *Marxism Today,* n °18, juin 1987, pp. 16-21.

Hoare, George, et Sperber, Nathan, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, 2013, 128 p.

Hobsbawm, Eric, « Gramsci and Political Theory », *Marxism Today*, n° 7, juillet 1977, pp. 205-213.

Holub, Renate, *Antonio Gramsci : Beyond Marxism and Postmodernism*, Londres, Routledge, 1992, 260 p.

Imbornone, Jole Silvia, « Lorianismo, loriani », in Liguori G. et Voza P. (dir.), *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, Rome, Carocci, 2009, pp. 487-9

Ives, Peter, *Language and Hegemony in Gramsci*, Londres, Pluto Press, 2004, 216 p.

Ives P. et Lacorte R. (dir.), *Gramsci, Language and Translation*, Lanham, Lexington Books, 2010, 326 p.

Izzo, Francesca, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Rome, Carocci, 2009, 246 p.

Jablonka, Frank, « Gramsci *reloaded* dans la condition postcoloniale : identité nationale et désidentification dans le "linguistic turn" », *Actuel Marx*, n° 52, 2012/2, pp. 149-163.

Jackson, Robert, « Subalternity and the Mummification of Culture in Gramsci's "Prison Notebooks" », *International Gramsci Journal*, vol. 2, n° 1, pp. 201-225.

Jaulin, Annick, *La peau du marxisme : Gramsci, les idéologies* Toulouse, Trans-Europ-Repress, 1980, 166 p.

Jay, Martin, « The Two Holisms of Gramsci », in Jay, Martin, *Marxism and Totality*, Berkeley, University of California Press, pp. 150-173.

Jessop, Bob, « Gramsci as a Spatial Theorist », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 8, 2005, n° 4, pp. 421-437.

Jouthe, Ernst, *Catharsis et transformation sociale dans la théorie politique de Gramsci*, Presses de l'Université de Québec, Québec, 1990, XIII-154 p.

Kanoussi D., Schirru G. et Vacca G. (dir.), *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in America Latina*, Bologne, Il Mulino, 2011, 402 p.

Keucheyan, Razmig (dir.), *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, La Fabrique, 2011, 344 p.

Krätke, Michael, « Antonio Gramsci's Contribution to a Critical Economics », *Historical Materialism*, n° 19.3, 2011, pp. 63-105.

La Brasca, Frank, « Continuité révolutionnaire et internationalisme dans l'analyse du fascisme d'Antonio Gramsci (1919-1935) », *La Pensée*, n° 261, 1988, pp. 91-103.

La Porta, Lelio, *Antonio Gramsci e Hannah Arendt. Per amore del mondo grande, terribile e complicato*, Rome, Aracne, 2010, 260 p.

Liguori, Guido, *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche : 1922-2012*, Rome, Editori Riuniti, 2012, 472 p.

Liguori, Guido, « Stato-società civile », in Frosini F. et Liguori G. (dir.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei « Quaderni del carcere »*, Rome, Carocci, 2004, pp. 208-226.

Liguori, Guido, « La concezione delle ideologie in Labriola e Gramsci », *Critica marxista*, n° 1, 2005, janvier-février, pp. 71-80.

Liguori, Guido, *Sentieri gramsciani*, Rome, Carocci, 2006, 192 p.

Liguori, Guido, « La filologia vivente di Gramsci », *Il Manifesto*, 2 août 2014 (en ligne : https://ilmanifesto.it/edizione/il-manifesto-del-02-08-2014/, consulté le 4 juillet 2018

Liguori G. et Voza P. (dir.), *Dizionario gramsciano, 1926-1937*, Rome, Carocci, 2009, 918 p.

Lo Piparo, Franco, *Lingua, intelletuali, egemonia in Gramsci*, Bari, Laterza, 1979, 350 p.

Lo Piparo, Franco, *Les deux prisons de Gramsci* [2012], trad. Jean-Paul Maréchal, Paris, CNRS éditions, 2014, 251 p.

Lo Piparo, Franco, *Il professor Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere*, Rome, Donzelli editore, 2014, VI-185 p.

Losurdo, Domenico, *Gramsci. Du libéralisme au « communisme critique »* [1997], trad. Jean-Michel Goux, Paris, Syllepse, 2006, 238 p.

Losurdo, Domenico, « Gramsci e la Russia sovietica : il materialismo storica e la critica del populismo », *Materialismo Storico*, n° 1-2, 2016, vol. 1, pp. 18-41.

Lunghini, Giorgio, « Gramsci critico dell'economia politica », Introduction à Gramsci, Antonio, *Scritti di economia politica*, Turin, Bollati Boringhieri, 1994, pp. vii-xxxii.

Maccabelli, Terenzio, « La "grande trasformazione" : i rapporti tra Stato ed economia nei *Quaderni del carcere* », *Foedus. Culture Economie e Territori*, n° 20, 2008, pp. 32-60.

Mansfield, Steven R., « Gramsci and the dialectic. Resisting "enCrocement" », in Green M. (dir.), *Rethinking Gramsci*, Londres/New York, Routledge, 2011, pp. 217-237.

Macchiocchi, Maria-Antonietta, *Pour Gramsci*, Paris, Le Seuil, 1975, 420 p.

Macherey, Pierre, « Verum est factum : les enjeux d'une philosophie de la praxis et le débat Althusser-Gramsci », in Kouvelakis S. et Charbonier V. (dir.), Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie, Paris, PUF, 2005.

Maltese, Piero, « Per una fenomenologia delle crisi organiche. Dalla rivoluzione passiva fordista al comunismo del capitale », *Studi Culturali*, n° 1, 2012, pp. 1-29, en ligne : http://www.studiculturali.it/contributi/contributi_v_d.php?recordID=119, consulté le 7 février 2018.

Mancina, Claudia, « Rapporti di forza. Il gioco della storia secondo Gramsci », *Critica marxista*, n° 5, septembre-octobre 1980, pp. 41-54.

Mangoni, Luisa, « Cesarismo, bonapartismo, fascismo », *Studi Storici*, année 17, n° 3, juillet-septembre 1976, pp. 41-61.

Marek, Franz, « Gramsci e la concezione marxistica della storia », in Rossi P. (dir.), *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, Rome, Editori Riuniti, 1970, vol. 2, pp. 11-18.

Medici, Rita, « Giacobinismo », in Frosini F. et Liguori G. (dir.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei « Quaderni del carcere »*, Rome, Carocci, 2004, pp. 112-130.

Medici, Rita, « Giacobinismo », in Liguori G. et Voza P. (dir.), *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, Rome, Carocci, 2009, pp. 351-354.

Merli, Stefano, « I nostri conti con la teoria di "rivoluzione senza rivoluzione" di Gramsci », *Giovane Critica*, n° 17, automne 1967, pp. 61-77.

Meta, Chiara, *Antonio Gramsci e il pragmatismo : confronti e intersezioni*, Florence, Le Cáriti, 2010, 260 p.

Mignemi, Niccolò (dir.), n° 128-2 des *Mélanges de l'École française de Rome* (2016), « Penser l'hégémonie et la subalternité

avec Gramsci », en ligne : https://journals.openedition.org/mefrim/2551.

Misuraca, Pasquale et Razeto Migliaro, Luis, *Sociologia e marxismo nella critica di Gramsci: dalla critica delle sociologie alla scienza della storia e della politica,* Bari, De Donato, 1978, 153 p.

Modonesi, Massimo, *Subalternità, antagonismo, autonomia. Marxismi e soggettivazione politica*, Rome, Editori Riuniti, 2015, 168 p.

Montanari, Marcello, « Gramsci e Croce politico », in Giasi F. (dir.), *Gramsci nel suo tempo*, Rome, Carocci, 2008, vol. 1, pp. 657-683.

Morfino, Vittorio, « Althusser lecteur de Gramsci », *Actuel Marx*, 2015/1, n° 57, pp. 62-81.

Mordenti, Raul, *Gramsci e la rivoluzione necessaria*, Rome, Editori Riuniti, 2007, 206 p.

Morera, Esteve, *Gramsci's Historicism. A Realist Interpretation*, Londres/New York, Routledge, 1990, 237 p.

Morton, Adam D., *Unravelling Gramsci. Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy,* Londres, Pluto Press, 2007, 272 p.

Mouffe, Chantal, « Hegemony and Ideology in Gramsci », in Mouffe C. (dir.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres/Boston/Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 168-204.

Napolitano, Giorgio, « Roger Garaudy et le "nouveau bloc historique" », *La Nouvelle Critique*, n°34 (215), mai 1970, pp. 7-10.

Nardone, Giorgio, *Il Pensiero di Gramsci*, Bari, De Donato, 1971, 552 p.

Nemeth, Thomas, « Gramsci's Concept of Constitution », *Philosophy and Social Criticism*, n° 3-4, 1978, pp. 295-318.

Paggi, Leonardo, *Gramsci e il moderno Principe. Vol. 1. Nella crisi del socialismo italiano*, Rome, Editori Riuniti, 1970, LVI-448 p.

Paggi, Leonardo, « Gramsci's General Theory of Marxism » [1973], in Mouffe, Chantal (dir.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres/Boston/Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 113-167.

Paggi, Leonardo, *Le strategie del potere in Gramsci : tra fascismo e socialismo in un solo paese, 1923-1926*, Rome, Editori Riuniti, 1984, XXXV-504 p.

Paggi, Leonardo, « Giacobinismo e società di massa in Gramsci », in Salvadori M.L. et Tranfaglia N. (dir.), *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni*, Florence, La Nuova Italia, 1984, pp. 223-239.

Paladini Musitelli, Marina, « Brescianesimo », in Frosini F. et Liguori G. (dir.), *Le parole di Gramsci*, Rome, Carocci, 2004, pp. 35-54.

Piazza, Gianguido, « Metafore biologiche ed evoluzionistiche nel pensero di Gramsci », in Baratta G. et Catone A. (dir.), *Gramsci e « il Progresso intellettuale di massa »*, Milan, Unicopli, 1995, pp. 133-140.

Piotte, Jean-Marc, *La pensée politique de Gramsci*, Paris, Anthropos, 1970, 302 p.

Pizzorno, Alessandro, « À propos de la méthode de Gramsci, de l'historiographie à la science politique » [1967], *L'Homme et la société*, n° 8, 1968, pp. 161-171.

Portantiero, Juan Carlos, « Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas) », *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 41, n° 1, janvier-mars 1979, pp. 59-73.

Portelli, Hugues, *Gramsci et le bloc historique*, Paris, PUF, 1972, 175 p.

Portelli, Hugues, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974, 321 p.

Portelli, Hugues, « Gramsci et la pensée politique italienne contemporaine », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age-Temps modernes*, tome 90, n° 1, 1978, pp. 401-421

Potier, Jean-Pierre, *Lectures italiennes de Marx. Les Conflits d'interprétation chez les économistes et les philosophes, 1883-1983*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, 500 p.

Potier, Jean-Pierre, « La crise des années Trente vue par Antonio Gramsci », in Tosel A (dir.), *Modernité de Gramsci ? : actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 109-122.

Prestipino, Giuseppe, « La discontinuité dans les phases historiques et dans la pratique politique », in Tosel, André (dir.), *Modernités de Gramsci ? Actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989,* Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 271-292.

Prestipino, Giuseppe, *Tradire Gramsci*, Milan, Teti, 2000, 146 p.

Prestipino, Giuseppe, *Realismo e utopia*, Rome, Editori Riuniti, 2002, 551 p.

Prestipino, Giuseppe, « Dialettica », in Frosini F. et Liguori G. (dir.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei « Quaderni del carcere »*, Rome, Carocci, 2004, pp. 55-73.

Prestipino, Giuseppe, *Vico, Leopardi, Gramsci. Per una nuova logica storica*, Rome, Carocci, 2006, 221 p.

Prestipino, Giuseppe, *Gramsci vivo e il nostro tempo*, Milan, Edizioni Punto Rosso, 2008, 232 p.

Prestipino, Giuseppe, « moderno », in Liguori G. et Voza P. (dir.), *Dizionario gramsciano, 1926-1937*, Rome, Carocci, 2009, pp. 547-8.

Prestipino, Giuseppe, *Diario di viaggio nelle città gramsciane*, Milan, Edizioni Punto Rosso, 2011, 550 p.

Ragazzini, Dario, *Leonardo nella società di massa : teoria della personalità in Gramsci*, Bergame, Moretti & Vitali, 2002, 190 p.

Rebucini, Gianfranco et Tosel, André, « De Spinoza à Gramsci : entretien avec André Tosel », *Période*, 30 mai 2016, en ligne : http://revueperiode.net/de-spinoza-a-gramsci-entretien-avec-andre-tosel/, consulté le 28 juillet 2017.

Riechers, Christian, *Antonio Gramsci — Marxismus in Italien*, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1970, 251 p.

Rosengarten, Frank, « The Gramsci-Trotsky Question (1922-1932) », *Social Text*, n° 11, hiver 1984-1985, pp. 65-95.

Rossi, Angelo, et Vacca, Giuseppe, *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Rome, Fazi, 2007, 245 p.

Rossi P. (dir.), *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, Rome, Editori Riuniti, 1969, 2 vol. 546 et 544 p.

Ruffin, François, *Remporter la bataille des idées : entretien [fictif] avec Antonio Gramsci*, Paris, Fakir éditions, 2015, 66 p.

Salomon, Sandra, « Gramsci face à Sorel : histoire de déplacements et de transferts », in Tosel A. (dir.), *Modernité de Gramsci ? : actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 31-84.

Salvadori, Massimo L., « Gramsci and the PCI : two conceptions of hegemony », in Mouffe C. (dir.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres/Boston/Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 237-258.

Salvadori, Massimo L., *Eurocomunismo e socialismo sovietico. Problemi attuali del PCI e del movimento operaio*, Turin, Einaudi, 1978, 188 p.

Savant, Giovanna, *Bordiga, Gramsci e la Grande Guerra (1914-1920)*, Reggio Calabria, La città del sole, 2016, 423 p.

Sbarberi, Franco, « Crisi del capitalismo e stato fascista nei Quaderni del carcere di Gramsci », *Italia contemporanea*, n° 128, juillet-septembre 1977, pp. 3-34.

Sbarberi, Franco, *Gramsci : un socialismo armonico*, Milan, F. Angeli, 1986, 96 p.

Sbarberi, Franco, « Conflit et intégration sociales dans la pensée de Gramsci et dans le marxisme entre XIXe et XXe siècles », in Tosel A. (dir.), *Modernité de Gramsci ? : actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 237-258.

SCHIRRU, Giancarlo, « I *Quaderni del carcere* e il dibattito su lingua e nazionalità nel socialismo internazionale », in LITRI M. et VACCA G. (dir.), *Gramsci e il Novecento,* Rome, Carocci, 1999, vol. 2, pp. 53-61.

SCHIRRU, Giancarlo, « La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci », in D'ORSI A. (dir.), *Egemonie*, Naples, Dante & Descartes, 2008, pp. 397-444.

SCHIRRU, Giancarlo, « Filosofia del linguaggio e filosofia della prassi », in GIASI F. (dir.), *Gramsci nel suo tempo*, Rome, Carocci, 2008, vol. 2, pp. 767-792**.**

SHOWSTACK SASSOON, Anne, *Gramsci's Politics* [1980], Londres/Melboune/Sydney/Auckland/Johannesburg, Hutchinson, 1987, 297 p.

SHOWSTACK SASSOON, Anne, « Gramsci's Subversion of the Language of Politics », in *Gramsci and Contemporary Politics. Beyond Pessimism of the Intellect*, Londres/New York, Routledge, 2000, pp. 42-50.

SIMON, Roger, *Gramsci's Political Thought. An Introduction*, Londres, Lawrence and Wishart, 1991, 144 p.

SOTIRIS, Panagiotis, « Gramsci et la stratégie de la gauche contemporaine : le "bloc historique" comme concept stratégique », trad. Yohann Douet et Alexandre Feron, *Période*, mis en ligne le 29 septembre 2014 : http://revueperiode.net/gramsci-et-la-strategie-de-la-gauche-contemporaine-le-bloc-historique-comme-concept-strategique/, consulté le 13 mai 2017.

SOTIRIS, Panagiotis, « Vers un front uni intégral. Quelques axes stratégiques pour un laboratoire du communisme », *Période*, mis en ligne le 11 juin 2018 : http://revueperiode.net/vers-un-front-uni-integral-quelques-axes-strategiques-pour-un-laboratoire-du-communisme/, consulté le 19 juin 2018.

SPRIANO, Paolo, « Intervento », in *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Rome, Editori Riuniti, 1958, pp. 537-542.

TEXIER, Jacques, *Gramsci*, Paris, Seghers, 1966, 191 p.

TEXIER, Jacques, « Gramsci, théoricien des superstructures », *La Pensée*, n° 139, juin 1968, pp. 35-60.

TEXIER, Jacques, « Nécessité et créativité historique », *La Nouvelle critique*, n° 69, décembre 1973, pp. 61-88.

TEXIER, Jacques, « Rationalité selon la Fin et Rationalité selon la Valeur dans *Les Cahiers de la Prison* », *Actuel Marx*, n° 4, 1988, pp. 97-117.

TEXIER, Jacques, « Sur les sens de "société civile" chez Gramsci », *Actuel Marx*, n° 5, 1989, pp. 50-68.

THOMAS, Martin, « Gramsci without the Prince », *Historical Materialism*, n° 22.2, 2014, pp. 158-173.

THOMAS, Peter D., « Modernity as "passive revolution" : Gramsci and the Fundamental Concepts of Historical Materialism », Journal of the Canadian Historical Association, vol. 17, n° 2, 2006, pp. 61-78.

THOMAS, Peter D., *The Gramscian moment. Philosophy : Hegemony and Marxism*, Leiden/Boston, Brill, 2009, 478 p.

THOMAS, Peter D. « Gramsci et le politique. De l'État comme "événement métaphysique" à l'hégémonie comme "fait philosophique" » [2009], trad. Thierry Labica, *Contretemps*, n° 18, 2ème trimestre 2013, en ligne : https://www.contretemps.eu/gramsci-politique/#_ftn28, consulté le 7 février 2017.

THOMAS, Peter D., « Gramsci e le temporalità plurali », in MORFINO V. (dir.), *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milan/Udine, Mimesis, 2013, pp. 191-224.

THOMAS, Peter D., « L'hypothèse communiste et la question de l'organisation » [2013], trad. Omer Moussaly, *Période*, mis en ligne le 5 janvier 2015 : http://revueperiode.net/lhypothese-communiste-et-la-question-de-lorganisation/, consulté le 2 mai 2018.

TOGLIATTI, Palmiro, « Gramsci et le léninisme » [1958], in TOGLIATTI, Palmiro, *Sur Gramsci*, Paris, Éditions sociales, 1977, pp. 259-301.

TOSEL, André, *Praxis : vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Éditions sociales, 1984, 312 p.

TOSEL, ANDRÉ, *Marx en italiques*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1991, 176 p.

TOSEL, André, *L'esprit de scission : études sur Marx, Gramsci, Lukács*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, 328 p.

TOSEL, André, « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci », in PINERI R. (dir.), *Présence de Vico. Actes du colloque "Giambatista Vico aujourd'hui" : Montpellier, Université Paul-Valéry, Mai 1994*, Montpellier, Éditions Main-d'oeuvre, 1996, pp. 33-66.

TOSEL, André, « Époques de la mise en époques ou l'époque entre nominalisme et réalisme », in LOSURDO D. et TOSEL A. (dir.), *Die Idee der historischen Epoche ; L'idée d'époque historique*, Francfort, Peter Lang, 2004, pp. 63-72.

TOSEL, André, *Un monde en abîme. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Kimé, 2008, p. 163.

TOSEL, André, *Étudier Gramsci : pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*, Paris, Kimé, 2016, 336 p.

TOSEL, André, « Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci face aux promesses et ambiguïtés de la démocratie », in CALOZ-TSCHOPP M-C., FELLI R., COLLET A. (dir.), *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris, Kimé, 2018, pp. 59-80 .

TRONTI, Mario, « Aclune questioni intorno al marxismo di Gramsci », in *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma, nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Rome, Editori Riuniti, 1958, pp. 305-321.

TRONTI, Mario, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi : Gramsci e Labriola », in CARACCIOLO A. et SCALIA G. (dir.), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Milan, Feltrinelli, 1959, pp. 139-186.

VACCA, Giuseppe, *Saggio su Togliatti e la tradizione comunista*, Bari, De Donato, 1974, 527 p.

VACCA, Giuseppe, « Dall'"egemonia del proletariato" alla "egemonia civile". Il concetto di egemonia negli scritti di Gramsci fra il 1926 e il 1935 », in D'ORSI A. (dir.) *Egemonie*, Naples, Dante & Descartes, 2008, pp. 77-122.

VACCA, Giuseppe, « L'URSS stalinienne dans l'analyse des *Cahiers de prison* », in TOSEL A. (dir.), *Modernité de Gramsci ? : actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 165-187.

VACCA, Giuseppe, *Vita e pensieri di Gramsci*, Turin, Einaudi, 2012, XXII-370 p.

VACCA, Giuseppe, « Les études récentes sur Gramsci en Italie », *Laboratoire italien*, n° 18, 2e semestre 2016, en ligne : https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1068, consulté le 3 juillet 2018.

VACCA, Giuseppe, « Dal materialismo storico alla filosofia della praxis », *International Gramsci Journal*, vol. 2, n° 1, 2016, pp. 359-378.

VACCA, Giuseppe, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Turin, Einaudi, 2017, XIII-235 p.

VACCARO, Nicola, « La dialettica quantità-qualità in Gramsci », in *Studi Gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Rome, Editori Riuniti, 1958, pp. 323-335.

VANZULLI, Marco, « Gramsci e Labriola », in *Gramsci e la storia d'Italia. Atti del convegno tenuto a Milano (22 marzo 2007)*, Milan, Unicopli, 2008, pp. 93-129.

VANZULLI, Marco, « Gramsci su Vico. La filosofia come una forma della politica », in VANZULLI, Marco, *Il marxismo e l'idealismo. Studi su Labriola, Croce, Gentile, Gramsci*, Rome, Aracne Editrice, 2013, pp. 217-234.

VOZA, Pasquale, *Gramsci e la « continua crisi »*, Rome, Carocci, 2008, 116 p.

ZANGHERI, Renato, « La mancata rivoluzione agraria nel Risorgimento e i problemi economici dell'Unità », in *Studi Gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Rome, Editori Riuniti, 1958, pp. 369-383.

ZENE, Cosimo, « Self-consciousness of the Dalits as "subalterns": Reflections on Gramsci in South Asia », in GREEN M. (dir.), *Rethinking Gramsci*, Londres/New York, Routledge, 2011, pp. 90-104.

II) Marxisme

Althusser, Louis, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 2005, 294 p.

Althusser, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » [1969], in *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, pp. 70-137.

Althusser, Louis, « Éléments d'autocritique » |1973], in *Solitude de Machiavel et autres textes*, éd. Yves Sintomer, Paris, PUF, 1998, pp. 159-197.

Althusser, Louis, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, éd. Olivier Corpet et François Matheron, Paris, Stock/Imec, 1993, pp. 111-170.

Althusser, Louis, *Écrits sur l'histoire (1963-1986)*, éd. G. M. Goshgarian, Paris, PUF, 2018, 288 p.

Althusser, Louis, *Que faire ?* [1978], Paris, PUF, 2018, 144 p.

Althusser, Louis, Dossier intitulé « Gramsci. Notes sur Machiavel (renvoi au texte italien) » (inédit) conservé à l'IMEC (ALT2. A31-05.07).

Althusser, Louis, Balibar, Étienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre et Rancière, Jacques, *Lire le Capital*, Paris, PUF, 2008, 665 p.

Amable, Bruno et Palombarini, Stefano, *L'économie politique n'est pas une science morale*, Paris, Raisons d'agir, 2005, 285 p.

Anderson, Kevin, *Marx aux antipodes. Nations, ethnicités et sociétés non occidentales* [2010], trad. Marc Chemali et Véronique Rauline, Paris, Syllepse, 2015, 414 p.

Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, New Left Books, 1974, 573 p.

Anderson, Perry, *Sur le marxisme occidental* [1976], trad. Dominique Letellier et Serge Nimetz, Paris, Maspéro, 1977, 167 p.

Anderson, Perry, *Les origines de la postmodernité* [1998], trad. Natacha Filippi et Nicolas Vieillescazes, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010, 185 p.

Artous, Antoine, *Marx, l'État et la politique*, Paris, Syllepse, 1999, 400 p.

Artous, Antoine, Hai Hac, Tran, Solis González, José Luís et Salama, Pierre, *Nature et forme de l'État capitaliste. Analyses marxistes contemporaines*, Paris, Syllepse, 2015, 156 p.

Asor Rosa, Alberto, *Scrittori e popolo*, Rome, Samonà e Savelli, 1965, 560 p.

Badaloni, Nicola, *Marxismo come storicismo*, Milan, Feltrinelli, 1962, 261 p.

Badiou, Alain, *Qu'est-ce que j'entends par marxisme ?*, Paris, Éditions sociales, 2016, 78 p.

Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014, 160 p.

Benjamin, Walter, *Œuvres*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, 3 vol. (400, 459 et 482 p).

Bensaïd, Daniel, *La notion de crise révolutionnaire chez Lénine* [mémoire de maîtrise de philosophie, sous la direction de Henri Lefebvre, soutenu en 1968], *Inprecor*, n° 642-3, août-septembre 2017, en ligne : http://www.inprecor.fr/article-1917-2017-La%20notion%20de%20crise%20r%C3%A9volutionnaire%20chez%20L%C3%A9nine%20(1%202)?id=2071, consulté le 19 janvier 2018.

Bensaïd, Daniel, *La discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*, Paris, Les Éditions de la Passion, 1995, 301 p.

Bensaïd, Daniel, *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXe-XXe siècle)*, Paris, Fayard, 1995, 416 p.

Bensaïd, Daniel, « La notion de crise révolutionnaire chez Lénine. Retour sur le mémoire de maîtrise », texte issu de ses archives personnelles [2001 ou 2002]. En ligne : http://danielbensaid.org/Retour-sur-le-memoire-de-maitrise, consulté le 18 avril 2017.

Bensaïd, Daniel, *Une lente impatience*, Paris, Stock, 2004, 486 p.

Bensaïd, Daniel, « Walter Benjamin, thèses sur le concept d'histoire », en ligne : http://danielbensaid.org/Walter-Benjamin-theses-sur-le-concept-d-histoire, consulté le 17 mars 2017.

Bidet, Jacques, *L'État-monde. Libéralisme, socialisme et communisme à l'échelle globale*. *Refondation du marxisme*, Paris, PUF, 2011, 320 p.

Bidet, Jacques, *Marx avec Foucault*, Paris, La Fabrique, 2014, 224 p.

Bidet, Jacques, *Le néolibéralisme. Un autre grand récit*, Les prairies ordinaires, 2016, 196 p.

Bloch, Ernst, *Héritage de ce temps* [1935], trad. Jean Lacoste, Paris, Klincksieck, 2017, 353 p.

Boukharine, Nikolaï, *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste* [1921], Paris, Anthropos, 1969, 358 p.

Boyer, Robert, *La théorie de la régulation : une analyse critique*, Paris, La Découverte, 1986, 142 p.

Charzat, Michel, *Georges Sorel et la Révolution au XXe siècle*, Paris, Hachette, 1977, 296 p.

Charzat, Michel, « À la source du marxisme de Gramsci », in Charzat M. (dir.), *Cahier de l'Herne. Georges Sorel*, Paris, L'Herne, 1986, pp. 213-222.

Colletti, Lucio, « Marxisme et dialectique », in Colletti, Lucio, *Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1975, pp. 59-103.

Colletti, Lucio, « Contradiction dialectique et non-contradiction » [1980], in Colletti, Lucio, *Le déclin du marxisme*, trad. Mariangella Portelli, Paris, PUF, 1984, pp. 81-144.

Dardot, Pierre, et Laval, Christian, Marx, prénom : Karl, Paris, Gallimard, 2012, 809 p.

Dardot, Pierre et Laval, Christian, *L'ombre d'Octobre. La Révolution russe et le spectre des soviets*, Montréal, Lux, 2017, 296 p.

Davidson, Neil, *How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions ?*, Chicago, Haymarket Books, 2012, 840 p.

Della Volpe, Galvano, *Logica come scienza positiva*, Messine, D'Anna, 1950, XIV-347 p.

Duménil, Gérard et Lévy, *Dominique, La grande bifurcation : en finir avec le néolibéralisme*, Paris, La Découverte, 2014, 199 p.

Engels, Friedrich, « La république en Espagne » [1873], in Marx, Karl et Engels, Friedrich, *Marx, Engels et la Troisième république. 1871/1895*, éd. Claude Mainfroy, Paris, Éditions sociales, 1984, 364 p.

Engels, Friedrich, *Anti-Dühring. M. E.Dühring bouleverse la science* [1878], trad. Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1973, 502 p.

Engels, Friedrich, *Socialisme utopique et socialisme scientifique* [1880], bilingue, trad. Paul Lafargue revue par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1977, pp. XXV-214.

Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* [1886], bilingue, trad. Laura Lafargue revue par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1980, XXV-212 p.

Fischbach, Frank, « Philosophie de l'histoire et conception du temps. Lukács, Marx et nous », in Bouton C. et Bégout B. (dir.), *Penser l'histoire : de Marx au siècle des catastrophes,* Paris, éditions de l'Éclat, 2011, pp. 40-50.

Geras, Norman, « Post-Marxism ?», *New Left Review*, I/163, mai-juin 1987.

GOLDMANN, Lucien, *Recherches dialectiques* [1959], Paris, Gallimard, 1972, 360 p.

GOLDMANN, Lucien, *Le Dieu caché : étude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1976, 455 p.

GRANDJONC, Jacques, *Marx et les communistes allemands à Paris*, Paris, Maspéro, 1974, 264 p.

GUASTINI, Riccardo, *I due poteri : Stato borghese e Stato operaio nell'analisi marxista*, Bologne, Il Mulino, 1978, 241 p.

GURVITCH, Georges, *Études sur les classes sociales. L'idée de classe sociale de Marx à nos jours*, Paris, Gonthier, 1966, 249 p.

JAMESON, Fredric, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, trad. Florence Nevoltry, Paris, Éditions de l'École nationale supérieure des Beaux-Arts, 2007, 605 p.

JAY, Martin, « Vico and Western Marxism », in JAY, Martin, *Fin-de-siècle Socialism and Other Essays*, Londres/New York, Routledge, 2010, pp. 49-59.

JESSOP, Bob, « From the Welfare State to the Competition State », in BAUER, P. et VOELZKOW, H. (dir.), *Die Europäische Union – Marionette oder Regisseur?*, Wiesbaden, Springer, 2004, pp. 335-359.

KAUTSKY, Karl, *Les trois sources du marxisme : l'œuvre historique de Marx*, trad. Lucien Laurat, Paris, Spartacus, 1977, 64 p.

KOUVÉLAKIS, Stathis, *Philosophie et révolution : de Kant à Marx* [2003], Paris, La Fabrique, 2017, 475 p.

KORSCH, Karl, *Karl Marx*, trad. Götz Langkau, Paris, Champ Libre, 1971, 288 p.

LABRIOLA, Antonio, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, éd. Frank La Brasca, trad. Agnès Cugno, Emmanuel Chubilleau, Manlio Graziano, Sandra Millot et Luca Salza, Paris, Vrin, 2011, 402 p.

LÉNINE, *Que faire ? Les questions brûlantes de notre mouvement*, in LÉNINE, *Œuvres*, Paris, Éditions sociales, 1965, tome 5 [mai 1901-février 1902], pp. 353-544.

LÉNINE, *Un pas en avant, deux pas en arrière*, in LÉNINE, *Œuvres*, Paris, Éditions sociales, 1966, tome 7 [septembre 1903-décembre 1904], pp. 211-434.

LÉNINE, *Les deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique*, in LÉNINE, *Œuvres*, Paris, Éditions sociales, 1966, tome 9 [juin-novembre 1905], pp 9-139.

LÉNINE, *La faillite de la IIe Internationale*, in LÉNINE, *Œuvres*, Paris, Éditions sociales, 1960, tome 21 [août 1914 – décembre 1915], pp. 207-263.

LÖWY, Michael, *Les aventures de Karl Marx et du baron de Münchhausen*, Paris, Syllepse, 2012, 206 p.

LÖWY, Michael, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire »* [2001], Paris, Éditions de l'Éclat, 2014, 160 p.

LÖWY, Michael, « La personnalité et l'œuvre de Lucien Goldmann » qui s'est déroulé à l'IMEC du 14 au 16 septembre 2009 (en ligne : http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article21214, 14 septembre 2009, consulté le 5 janvier 2017.

LUKÁCS, Georg, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste* [1923], trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, 1960, 422 p.

LUKÁCS, Georg, *La Pensée de Lénine* [1924], trad. Jean-Marie Brohm et Boris Fraenkel, Paris, Gonthier, 1972, 159 p.

LUPORINI, Cesare, *Dialettica e materialismo*, Rome, Editori Riuniti, 1974, XLVIII-348 p.

LUXEMBURG, Rosa, *Grève de masse, parti et syndicats* [1906], trad. Bracke, Paris, Maspéro, 1964, 85 p.

LUXEMBURG, Rosa, « Arrêts et progrès du marxisme » [1903], in ENGELS, Friedrich, RIAZANOV, David, et LUXEMBURG, Rosa, *La Confession de Karl Marx*, Paris, Spartacus, 1969, pp. 28-32.

MACHEREY, Pierre, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, 240 p.

MARX, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* [1843], trad. Victor Béguin, Alix Bouffard, Paul Guerpillon et Florian Nicodème, Paris, Éditions sociales, 2018, 348 p.

MARX, Karl, *Misère de la philosophie : réponse à la « Philosophie de la misère » de M. Proudhon* [1847], Paris, Éditions sociales, 1972, 220 p.

MARX, Karl, *Les luttes de classes en France. 1848-1850* [1850], trad. Gérard Cornillet, Paris, Éditions sociales, 1984, 230 p.

MARX, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique* [1858], trad. Guillaume Fondu et Jean Quétier, Paris, Éditions sociales, 2014, 280 p.

MARX, Karl, *Le chapitre VI : manuscrits de 1863-1867. Le Capital, Livre I*, trad. Gérard Cornillet, Laurent Prost et Lucien Sève, Paris, Éditions sociales, 2010, 285 p.

MARX, Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier* [1867], trad. Jean-Pierre Lefebre, Paris, PUF, 1993, LI-940 p.

MARX, Karl, *La guerre civile en France, 1871*, Paris, Éditions sociales, 1968, 358 p.

MARX, Karl, Lettre à Véra Zassoulitch [1881] et ses brouillons, in GODELIER M. (dir.), *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine,* Paris, Éditions sociales, 1970, pp. 318-342.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *La sainte famille ou Critique de la critique critique, contre Bruno Bauer et consorts* [1845], trad. Erna Cogniot, Paris, Éditions sociales, 1969, 256 p.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, trad. Émile Bottigelli, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, 223 p.

MEIKSINS WOOD, Ellen, *The Retreat from Class. A New « True » Socialism*, Londres/New York, Verso, 1986, 202 p.

MEIKSINS WOOD, Ellen, *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 312 p.

MEISKSINS WOOD, Ellen, *L'origine du capitalisme. Une étude approfondie* [2001], trad. François Tétreau, Montréal, Lux, 2009, 328 p.

MILIBAND, Ralph, *L'État dans la société capitaliste. Analyse du système de pouvoir occidental* [1969], trad. Christos Passadéos, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2012, 336 p.

MONTAG, Warren, *Althusser and His Contemporaries : Philosophy's Perpetual War*, Durham, Duke University Press, 2013, 256 p.

POPOVIĆ, Konstantin, « Badiou et la question de l'organisation », *Période*, 28 novembre 2016, en ligne : www.revueperiode.net/badiou-et-la-question-de-lorganisation/, consulté le 5 janvier 2017.

POULANTZAS, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspéro, 1968, 2 vol. 200 et 196 p.

POULANTZAS, Nicos, *Fascisme et dictature. La troisième internationale face au fascisme*, Paris, Maspéro, 1970, 404 p.

POULANTZAS, Nicos, « L'internationalisation des rapports capitalistes et l'État-nation » [1973], in POULANTZAS, Nicos, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1974, pp. 41-96.

POULANTZAS, Nicos, *L'État, le pouvoir, le socialisme* [1978], Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013, 387 p.

SARTRE, Jean-Paul, *Questions de méthode* [1957], in *Critique de la raison dialectique. Tome 1 : théorie des ensemble pratiques*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 17-132.

SÈVE, Lucien, « Nature, science, dialectique : un chantier à rouvrir », in SÈVE L. (dir.), *Sciences et dialectique de la nature*, Paris, La Dispute, 1998, pp. 23-247.

Sibertin-Blanc, Guillaume, Préface à Althusser, Louis, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, PUF, 2014, pp. 9-35.

Sorel, Georges, « Les trois systèmes historiques de Marx » [1900], in Sorel, Georges, *Essais de critique du marxisme, et autres études sur la valeur-travail*, Paris, L'Harmattan, 2007, 380 p.

Sorel, Georges, *Insegnamenti sociali della economia contemporanea : degenerazione capitalista e degenerazione socialista*, Milan/Naples/Palerme, Remo Sandron, 1907, XXXII-398 p.

Sorel, Georges, *Réfexions sur la violence* [1908], Genève/Paris, Entremonde, 2013, 272 p.

Sorel, Georges, *Études sur Vico et autres textes* [1909], éd. Anne-Sophie Menasseyre, Paris, Honoré Champion, 2007, 272 p.

Staline, Joseph, « De la déviation de droite dans le PC.(b) de l'U.R.S.S. » [1928], in Staline, Joseph, *Les questions du léninisme*, Paris, Norman Béthune, vol. 1, pp. 311-409.

Thompson, Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise* [1963], trad. Gilles Dauvé, Mireille Golaszewski et Marie-Noël Thibault, Paris, Le Seuil, 2012, 1164 p.

Thompson, Edward P., *Misère de la théorie. Contre Althusser et le marxisme anti-humaniste* [1978], trad. Alexia Blin, Antony Burlaud, Yohann Douet et Alexandre Feron, Paris, L'Échappée, 2015, 385 p.

Thompson, Edward P., « The Pecularities of the English » [1965], in Thompson, Edward P., *Poverty of Theory*, Londres, Merlin, 1978, pp. 245-301.

Thompson, Edward P., « Folklore, anthropology, and social history », *Indian Historical Review*, vol. 3, n° 2, janvier 1978, pp. 247-266.

Togliatti, Palmiro, *Corso sugli avversari. Le lezioni sul fascismo* [1935], Turin, Einaudi, 2010, 370 p.

Tosel, André, *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris, Kimé, 1996, 159 p.

Trotsky, Léon, *Nos tâches politiques* [1904], trad. Boris Fraenkel, Paris, Belfond, 1970, 356 p.

Trotsky, Léon, *Les Questions du mode de vie : l'époque du militantisme culturel et de ses tâches* [1923], trad. Joël Aubert-Young, Paris, Union générale d'éditions, 1976, 180 p.

Trotsky, Léon, *Ma vie* [1930], trad. Maurice Parijanine, Paris, Gallimard, 1953, 658 p.

Trotsky, Léon, *Contre le fascisme : 1922-1940*, éd. Patrick Le Tréhondat, Robi Morder, Irène Paillard, Paris, Syllepse, 2015, 941 p.

Vilar, Pierre, « Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser », *Annales. Économie, sociétés, civilisations,* 28e année, n° 1, 1973, pp. 165-198.

Vincent, Jean-Marie, *Les mensonges de l'État*, Paris, éditions Le Sycomore, Paris, 1979, 256 p.

Weber, Henri, *Marxisme et conscience de classe*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1975, 442 p.

Williams, Raymond, *Marxism and Litterature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, 224 p.

Zapata, Roger, *Luttes philosophiques en URSS. 1922-1931,* Paris, PUF, 1983, 335 p.

Zavaleta Mercado, René, *El poder dual en America latina*, Mexico, Siglo XXI Editores, 1974, 270 p.

III) Hegel et le néo-idéalisme italien

1) Hegel

Bourgeois, Bernard, « La notion d'époque historique dans l'idéalisme allemand », in Losurdo D. et Tosel A. (dir.), *Die Idee der historischen Epoche ; L'idée d'époque historique*, Francfort, Peter Lang, 2004, pp. 131-143.

Bouton, Christophe, *Le procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin, 2004, 320 p.

Hegel, G.W.F., *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire,* trad. Kostas Papaioannou, Paris, Union générale d'éditions, 1965, 312 p.

Hegel, G.W.F., *La philosophie de l'histoire*, éd. Myriam Bienenstock, Paris, Librairie Générale Française, 2009, 758 p.

Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2013, VIII-798 p.

Kervégan, Jean.-François, « L'institution de la liberté », présentation de Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 2013, pp. 1-86.

Marmasse, Gilles, « Raison et déraison dans l'histoire », *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 8e année, n° 14, juin 2011, pp. 21-36.

Marmasse, Gilles, *L'histoire hégélienne entre malheur et réconciliation*, Paris, Vrin, 2015, 412 p.

Renault, Emmanuel, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015, 276 p.

2) Le néo-idéalisme italien

Bonetti, Paolo, *Introduzione a Croce,* Bari, Laterza, 1984, 235 p.

Croce, Benedetto, *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* [1900], Naples, Bibliopolis, 2002, 107 p.
Traduction française : Croce, Benedetto, *Thèses fondamentales pour une esthétique comme science de l'expression et linguistique générale* [1900], trad. Pascal Gabellone, Nîmes, Champ social, 2006, 108 p.

Croce, Benedetto, *«* Marxismo ed economia pura », *Rivista Italiana di Sociologia,* III, 6, 1899, pp. 740-743.

Croce, Benedetto, *Materialismo storico ed economia marxistica (saggi critici)*, Palerme, Saudron, 1900, VIII-286 p.
Traduction française : Croce, Benedetto, *Matérialisme historique et économie marxiste : essais critiques* [1900], trad. Alfred Bonnet, Paris, Giard et Brière, 1901, V-326 p.

Croce, Benedetto, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* [1907], Naples, Ricciardi, 1926, XXXII-94 p.

Croce, Benedetto, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1907, XVII-282 p.
Traduction française : Croce, Benedetto, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la Philosophie de Hegel : étude critique suivie d'un essai de bibliographie hégélienne* [1907], trad. Henri Buriot et Samuel Jankélévitch, Paris, Giard et Brière, 1910, XX-249 p.

Croce, Benedetto, « Per la rinascita dell'idealismo » [1908], in *Cultura e vita morale* [1914], Bari, Laterza, 1926, 320 p.

Croce, Benedetto, *Filosofia della pratica. Economia ed etica* [1909], Bari, Laterza, 1915, XIX-413 p.
Traduction française : Croce, Benedetto, *Philosophie de la pratique. Économie et éthique* [1909], trad. Henri Buriot et Samuel Jankélévitch, Paris, Alcan, 1911, VI-371 p.

Croce, Benedetto, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911, IX-316 p.

Croce, Benedetto, « Il concetto di divenire e l'hegelismo » [1912] in *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1948, pp. 151-174.

Croce, Benedetto, *Storia, cronaca e false storie : memoria letta all'Accademia Pontaniana nella tornata del 3 novembre 1912*,

Naples, Giannini, 1912, 32 p.

Croce, Benedetto, *La rivoluzione napoletana del 1799* [1912], Bari, Laterza, 1926, XXIV-475 p .

Croce, Benedetto, *Teoria e storia della storiografia* [1915], Bari, Laterza, 1917, 292 p.
Traduction française : Croce, Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie* [1915], trad. Alain Dufour, Genève, Droz, 1968, 243 p.

Croce, Benedetto, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimono*, Bari, Laterza, 1921, 2 vol. VIII-219, 272 p.

Croce, Benedetto, « Storia economico-politica e storia etico-politica », *La Critica*, vol. 22, 1924, pp. 334-341.

Croce, Benedetto, « Di un equivoco concetto storico : la "borghesia" », *La Critica*, vol. 26, 1928, pp. 261-274

Croce, Benedetto, *Storia della età barocca in Italia. Pensiero, poesia, vita morale*, Bari, Laterza, 1929, XII-508 p.

Croce, Benedetto, « Antistoricismo », *La Critica*, n° 28, 1930, pp. 401-9.
Traduction française : Croce, Benedetto, « Antihistoricisme », *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome 38, n° 1 (janvier-mars 1931), pp. 1-12.

Croce, Benedetto, *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1931, 486 p.

Croce, Benedetto, *Storia d'Europa nel secolo decimono*, Bari, Laterza, 1932, 366 p.
Traduction française : Croce, Benedetto, *Histoire de l'Europe au XIXe siècle* [1932], trad. Henri Bédarida, Paris, Folio, 1994, 434 p.

Croce, Benedetto, « Il concetto di decadenza », *La Critica*, vol. 32, 1934, pp. 157-8.

Croce, Benedetto, *La storia come pensiero e come azione* [1938], Naples, Bibliopolis, 2002, 412 p.

Croce, Benedetto, « Problemi particolari e ordini di problemi », in *Il carattere della filosofia moderna*, [1941]. Bari, Laterza, 1963, pp. 202-6.

Croce, Benedetto, « La storia contre le illusioni », *La Critica*, vol. 4, n° 10, 1948, pp. 39-43.

Gentile, Giovanni, « I primi scritti di B. Croce sul concetto della storia » [1897], in *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, Florence, Le Lettere, 1992, pp. 121-140.

Gentile, Giovanni, *La philosophie de Marx : études critiques* [1899], bilingue, trad. Gérard Granel et André Tosel, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1995, XXI-165 p.

Gentile, Giovanni, « Il problema della filosofia della storia » [1903], in *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, Florence, Le Lettere, 1992, pp. 141-6.

Gentile, Giovanni, « Il concetto della storia della filosofia » [1908], in *La riforma della dialettica hegeliana*, Florence, Sansoni, 1975, pp. 97-137.

Gentile, Giovanni, *L'atto del pensare come atto puro* [1911], Florence, Sansoni, 1937, 36 p.

Gentile, Giovanni, *Teoria generale dello spirito come atto puro* [1916], Bari, Laterza, 1920, IX-244 p.
Traduction française : Gentile, Giovanni, *L'Esprit, acte pur* [1916], trad. Aline Lion, Paris, Alcan, 1925, XV-256 p.

Gentile, Giovanni, « Stato etico e statolatria », *Giornale critico della filosofia italiana*, n° 5, 1924, pp. 467-8.

Gentile, Giovanni, « Individuo e Stato », *Giornale Critico della Filosofia italiana*, 1932, fasc. III., pp. 313-315.

Gentile, Giovanni, « Introduzione a una nuova filosofia della storia », *Giornale critico della filosofia italiana*, XVIII, seconde série, vol. V, 1937, pp. 81-93 et 225-233.

Lo Schiavo, Aldo, *Introduzione a Gentile* [1974], Bari, Laterza, 2005, 264 p.

Merlotti, Éric, *L'intention spéculative de Benedetto Croce : étude sur la signification métaphysique de la « Philosophie de l'esprit »*,

Neufchâtel, La Baconnière, 1970, 208 p.

Pozzo, Gianni M., *La filosofia della storia di Giovanni Gentile*, Sottomarina, Charis, 1985, 119 p.

Sasso, Gennaro, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Naples, Morano, 1975, 1171 p.

Valentini, Franscesco, *La controriforma della dialettica*, Rome, Editori Riuniti, 1966, 154 p.

IV) Autres sources de Gramsci citées

Barbagallo, Corrado, *L'Oro e il fuoco. Capitale e lavoro attraverso i secoli*, Milan, Corbaccio, 1927, 277 p.

Burckhardt, Jacob, *La Civilisation de la Renaissance en Italie* [1860], Paris, Le Livre de Poche, 1988, 2 vol. 271 et 443 p.

Ciccotti, Ettore, *Confronti storici*, Rome, Società Editrice Dante Alighieri, 1929, 263 p.

Cuoco, Vincenzo, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, Bari, Laterza, 1913, 395 p.

De Ruggiero, Guido, « Confronti storici, di Ettore Ciccotti », *La Critica*, XXVIII, I, 20 janvier 1930, pp. 57-59.

De Sanctis, Francesco, *Storia della letteratura italiana*, Turin, Einaudi / Paris, Gallimard, 1996, LVIII-1532 p.

De Sanctis, Francesco, « La Scienza et la Vita » [1872], in De Sanctis, Francesco, *Saggi critici*, Bari, Laterza, 1965, tome 3, pp. 161-186.

Gide, Charles et Rist, Charles, *Histoire des doctrines économiques depuis les Physiocrates jusqu'à nos jours*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1926, XVI-814 p.

Gobetti, Piero, *La Révolution libérale* [1925], Paris, Allia, 1999, 196 p.

Jannacone, Pasquale, « Sienza critica e realtà economia », *La Riforma Sociale*, 37e année, vol. XLI, n° 11-12, novembre-décembre 1930, pp. 521-8.

Machiavel, Nicolas, *Le Prince/Il Principe* [1513], trad. Gérard Luciani, Paris, Gallimard, 1995, édition bilingue, 352 p.

Mathiez, Albert, « Le bolchevisme et le jacobinisme », *Scientia*, XXVII, 1920 ; republié dans Mathez, Albert, *Révolution russe et Révolution française*, éd. Yannick Bosc et Florence Gauthier, Paris, éditions Critiques, 2017, pp. 43-57.

Michels, Roberto, *Les partis politiques : essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, trad. Samuel Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1971, 313 p.

Mirsky, Dimitri P., « The Philosophical Discussion in the C.P.S.U. in 1930-1931 », in *The Labour Monthly*, vol. 13, n° 10 octobre 1931, pp. 649-656.

Pantaleoni, Maffeo, *Principi di economia pura* [1889], Padoue, Cedam, 1970, 333 p.

Pirenne, Henri, *Les villes du Moyen Âge. Essai d'histoire économique et sociale*, Bruxelles, Lamertin, 1927, 203 p.

Quinet, Edgar, *Les révolutions d'Italie*, Paris, Chamerot, 1848, 216 p.

Renan, Ernest, *La Réforme intellectuelle et morale*, Paris, Michel-Lévy frères, 1871, 341 p.

Robespierre, Maximilien (de), *Œuvres,* Paris, PUF, 1958, tome 9, 642 p.

Salvioli, Giuseppe, *Il capitalismo antico. Storia dell'economia romana*, Bari, Laterza, 1929, XII-202 p.

Tilgher, Adriano, *Storia e antistoria*, Reti, Biblioteca editrice, 1928, 55 p.

Toffanin, Giuseppe, *Che cosa fu l'Umanesimo*, Florence, Sansoni, 1929, 139 p.

Vico, Giambattista, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations* [1744], Paris, Fayard, 2001, XL-560 p.

Wells, Herbert G., *Breve storia del mondo* [1922], trad. di Francisco Ernesto Lorizio, Bari, Laterza, 1930, 357 p.

V) Autres auteurs discutés

Aron, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938, 353 p.

Arendt, Hannah, « Le concept d'histoire : antique et moderne » [1958], in Arendt, Hannah, *La crise de la culture* [1961], Paris, Gallimard, 2015, pp. 58-120.

Bell, Daniel, *Vers la société post-industrielle* [1973], trad. Pierre Andler, Paris, Robert Laffont, 1976, 448 p.

Best, Steven et Kellner, Douglas, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, New York, The Guilford Press, 1991, XII-324 p.

Bonito-Oliva, Achille, *The Italian Trans-avantgarde*, Milan, Giancarlo Politi, 1980, 127 p.

Bouton, Christophe, *Faire l'histoire. De la révolution française au Printemps arabe*, Paris, Cerf, 2013, 259 p.

Braudel, Fernand, « Histoire et sciences sociales : la longue durée », in Braudel, Fernand, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, pp. 44-83.

Butler, Judith, Laclau, Ernesto et Žižek, Slavoj, *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche* [2000], trad. Philippe Sabot, Paris, Le Seuil, 2017, 400 p.

Caianiello, Silvia, « L'enjeu épistémologique de la notion d'époque entre organisme et système au XIXe siècle », *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, 64e année, n° 1, 2009, pp. 111-139.

Caianiello, Silvia, « L'histoire de la notion d'époque comme figure qualitative du temps », in Escudier A. et Martin L. (dir.), *Histoires universelles et philosophies de l'histoire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2015, pp. 135-154.

Castoriadis, Cornelius, « Institution de la société et religion » [1982], in Castoriadis, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe 2. Domaines de l'homme*, Paris, Le Seuil, 1999, pp. 455-480.

Certeau, Michel (de), *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, 376 p.

Corrigan, Philip et Sayer, Derek, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, 268 p.

Descombes, Vincent, *Le raisonnement de l'ours, et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Le Seuil, 2007, 456 p.

Dumoulin, Olivier, « La guerre des périodes », in Dumoulin O. et Valéry R. (dir.), *Périodes. La construction du temps historique [Actes du Ve colloque d'Histoire au Présent]*, Paris, Éditions de l'EHESS et Histoire au Présent, 1991, p. 145-154.

Errejón, Íñigo et Mouffe, Chantal, *Construire un peuple. Pour une radicalisation de la démocratie* [2015], Paris, Cerf, 2017, 248 p.

Escudier, Alexandre, « "Temporalisation" et modernité politique : penser avec Koselleck », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2009/6, 64e année, pp. 1269-1301.

Escudier A. et Martin L. (dir.), *Histoires universelles et philosophies de l'histoire. De l'origine du monde à la fin des temps*, Paris, Presses de Sciences Po, 2015, 406 p.

FEBVRE, Lucien, « Comment Jules Michelet inventa la Renaissance », in *Studi in onore di Gino Luzzato*, Milan, A. Giuffrè, 1950, vol. 3, pp. 1-11.

FERON, Alexandre, *Le moment marxiste de la phénoménologie française (Sartre, Merleau-Ponty, Tran Duc Thao*), Thèse de doctorat effectuée sous la direction de Renaud Barbaras, Université Paris I, soutenue en 2017.

FOUCAULT, Michel, « Sur les façons d'écrire l'histoire » [1967, entretien avec R. Bellour pour *Les Lettres françaises*, n° 1187, 15-21 juin 1967, pp. 6-9], in *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 1 (1954-1969), pp. 585-600.

FOUCAULT, Michel, « Réponse à une question » [posée par les lecteurs de la revue *Esprit*, mai 1968], in *Dits et écrits*, *1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 1 (1954-1969), pp. 673-695.

FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, 275 p.

FOUCAULT, Michel, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti » [*Il Bimestre*, septembre-décembre 1972], in *Dits et écrits*, *1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 2 (1970-1975), pp. 369-380.

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 318 p.

FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, 211 p.

FOUCAULT, Michel, « Le jeu de Michel Foucault » [(entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C, Millot, G. Wajeman), *Ornicar ?, Bulletin Périodique du champ freudien*, n° 10, juillet 1977, pp. 62-93], in FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 3 (1976-1979), pp. 298-329.

FOUCAULT, Michel, « Le sujet et le pouvoir » [« The Subject and Power » ; trad. F. Durand-Boggaert, in DREYFUS H. et RABINOW P., *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226], in *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 4 (1980-1988), pp. 222-243.

FURET, François, *La Révolution, de Turgot à Jules Ferry (1770-1880)*, Paris, Hachette, 1989, 507 p.

FURET, François, « De l'histoire-récit à l'histoire-problème » [1975], in FURET, François, *L'atelier de l'histoire*, Paris, Flammartion, 1989, pp. 73-90.

GALBRAITH, John K. [1958], *L'ère de l'opulence*, trad. Andrée Picard, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 334 p.

GERSCHENKRON, Alexander, *Economic Backwardness in Historical Perspective : a book of essays*, Cambridge Mass./Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1962, 456 p.

GINZBURG, Carlo, « Tactiques et pratiques de l'historien. Le problème du témoignage : preuve, vérité, histoire », trad. Élise Montel, *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 7, 2004/3, pp. 91-109.

GRIGNON, Claude, et PASSERON, Jean-Claude, *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et littérature*, Paris, Gallimard, 1989, 260 p.

HABER, Stéphane, *Jürgen Habermas. Une introduction*, Paris, Pocket, 2001, 360 p.

HABERMAS, Jürgen, *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* [1962], trad. Marc de Launay, Paris, Payot, 1986, 324 p.

HABERMAS, Jürgen, *Raison et légitimité* [1973], trad. Jean Lacoste, Paris, Payot, 1979, 212 p.

HABERMAS, Jürgen, « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, n° 413, octobre 1981, pp. 950-967.

HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité : douze conférences*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, X-484 p.

HOBSBAWM, Eric, *L'ère des empires. 1875-1914* [1987], trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Fayard, 1989, 404 p.

Hulak, Florence, « L'événement », in Hulak F. et Girard C. (dir.), *Philosophie des sciences humaines. Concepts et problèmes*, Paris, Vrin, 2011, pp. 99-126.

Hulak, Florence, *Sociétés et mentalités. La science historique de Marc Bloch*, Paris, Hermann, 2012, 352 p.

Kant, Emmanuel, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* [1763], trad. Roger Kempf, Paris, Vrin, 1991, 68 p.

Kondratieva, Tamara, *Bolcheviks et jacobins : itinéraire des analogies*, Paris, Payot, 1989.

Koselleck, Reinhart, « Le concept d'histoire » [1975], in *L'expérience de l'histoire*, trad. Alexandre Escudier, Paris, Le Seuil, 1997, pp. 15-99.

Koselleck, Reinhart, « Du caractère disponible de l'histoire » [1977], in Koselleck, Reinhart, *Le Futur passé*, trad. Jochen Hoock, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, pp. 275-290.

Koselleck, Reinhart, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, 384 p.

Laclau, Ernesto, *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*, Londres, New Left Books, 1977, 200 p.

Laclau, Ernesto, « Psychoanalysis and Marxism », in Laclau, Ernesto, *New Reflexions on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso, 1990, p. 93-96.

Laclau, Ernesto, et Mouffe, Chantal, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale* [1985], trad. Julien Abriel, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009, 336 p.

Lagueux, Maurice, « Y-a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty ? », *Dialogue : Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, vol. 5(3), 1966, pp. 404-417.

Lakatos, Imre, *Histoire et méthodologie des sciences : programme de recherche et reconstruction rationnelle* [1978], trad. Catherine Malamoud et Jean-Fabien Spitz, Paris, PUF, 1994, 272 p.

Le Goff, Jacques, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, Paris, Le Seuil, 2016, 208 p.

Lordon, Frédéric, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Le Seuil, 2013, 284 p.

Löwith, Karl, *Histoire et salut : les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* [1953], trad. Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, 2002, 285 p.

Lyotard, Jean-François, *La condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1979, 108 p.

Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* [1947], in Merleau-Ponty, Maurice, *Œuvres*, éd. Claude Lefort, Paris, Gallimard, 2010, pp. 165-338.

Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique* [1955], in Merleau-Ponty, Maurice, *Œuvres*, éd. Claude Lefort, Paris, Gallimard, 2010, pp. 409-623.

Merleau-ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1965, 376 p.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible* [1964], in Merleau-Ponty, Maurice, *Œuvres*, éd. Claude Lefort, Paris, Gallimard, 2010, pp. 1629-1807.

Mouffe, Chantal, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte, 1994, 175 p.

Nicodème, Florian, « Des adieux qui n'en finissent pas : pensée de l'histoire et philosophie de l'histoire au XXe siècle (Löwith, Koselleck) », in Bouton C. et Bégout B. (dir.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, Éditions de l'éclat, 2011, pp. 166-180.

Passeron, Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique : un espace non poppérien de l'argumentation* [1991], Paris, Albin Michel, 2006, 666 p.

POMIAN, Krzysztof, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, 384 p.

POPPER, Karl, *Misère de l'historicisme*, trad. Hervé Rousseau, Paris, Plon, 1956, XVI-196 p.

RANCIÈRE, Jacques, *La Mésentente. Politique et philosophie,* Paris, Galilée, 1995, 200 p.

RANKE, Leopold von, *Le epoche della storia moderna* [1854], Naples, Bibliopolis, 1984, 315 p.

REMAUD, Olivier, « Petite philosophie de l'accélération de l'Histoire », *Esprit*, 2008/6 (juin), pp. 135-152

RENAULT, Emmanuel, « Critical Theory and Processual Social Ontology », *Journal of Social Ontology*, vol. 2, n° 1, 2015, pp. 17-32.

REVEL, Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010, 334 p.

ROMEO, Rosario, *Risorgimento e capitalismo* [1959], Bari/Rome, Laterza, 1963, pp. 17-51.

RUYER, Raymond, *L'utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950, 293 p.

SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* [1943], Paris, Gallimard, 1976, 675 p.

SAVAGE, Mike, « Against Epochalism : An Analysis of Conceptions of Change in British Sociology », *Cultural Sociology*, vol. 3, n° 2, juillet 2009, pp. 217-238.

SÉE, Henri, « La division de l'histoire en périodes, à propos d'une histoire récente », *Bulletin du centre international de synthèse. Section de synthèse historique*, 1926, XVII-2.

SIMIAND, François, « Méthode historique et science sociale » [1903], *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, 15e année, n° 1, 1960, pp. 83-119.

SRAFFA, Piero, *Lettere a Tania per Gramsci*, Editori Riuniti, Rome, 1991, 274 p.

TOURAINE, Alain, *La société post-industrielle. Naissance d'une société*, Paris, Denoël, 1969, 319 p.

VÉDRINE, Hélène, *Les philosophies de l'histoire : crise ou déclin ?*, Paris, Payot, 1974, 200 p.

VEYNE, Paul, *L'inventaire des différences : leçon inaugurale au collège de France*, Paris, Le Seuil, 1976, 61 p.

WEBER, Max, *Le savant et le politique. Une nouvelle traduction* [1919], trad. Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, 210 p.

WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1905], trad. Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, 2008, 394 p.

INDEX

Achcar, Gilbert....350
Adamson, Walter L....258, 409
Adler, Max....89
Alexandre le Grand....17
Alfieri, Vittorio....394
Althusser, Louis..... 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 38, 39, 59, 121, 127, 174, 185, 187, 188, 189, 190, 192, 196, 197, 198, 199, 201, 206, 207, 208, 212, 214, 215, 223, 227, 241, 273, 274, 288, 364, 374, 375
Amable, Bruno....250
Anderson, Kevin....160, 430
Anderson, Perry....28, 35, 38, 230, 309, 352, 431, 451
Antonini, Francesca....230, 231
Arendt, Hannah....9, 110
Aron, Raymond....448
Arrighi, Giovanni....27
Artous, Antoine....262, 264
Ascoli, Graziadio Isaia....132, 136, 137
Asor Rosa, Alberto....431
Auguste....75, 348
Augustin d'Hippone....17
Bacon, Francis.... 353
Badaloni, Nicola....116, 166, 169, 255, 260, 412
Badiou, Alain....170
Baggesen, Jens Immanuel....293
Baldan, Attilio....46, 183, 208, 363, 367
Balibar, Étienne....20, 21, 22, 99, 102, 106, 107, 108, 174, 185, 208
Baratono, Adelchi....89
Baratta, Giorgio 45, 97, 102, 325, 342, 383, 385, 397, 417, 432, 455
Barbagallo, Corrado....360
Bartoli, Matteo Giulio....132
Battini, Michele....387
Bauer, Bruno....293
Bell, Daniel....9
Benjamin, Walter....145, 158, 185, 242
Benoît de Nursie....351
Bensaïd, Daniel....145, 149, 165, 212, 336
Benvenuti, Francesco....427
Bergson, Henri....38, 89, 95, 102, 110, 245
Bernstein, Basil....131
Bianchi, Alvaro....379
Bidet, Jacques....342
Binoche, Bertrand....59
Bismarck, Otto (von)....231, 410
Bloch, Ernst....202
Bloch, Joseph....266, 278
Bloch, Marc....9, 18, 208
Bobbio, Norberto....129, 176, 257, 257, 420
Boccace, Jean....136
Bonetti, Paolo....65
Boni, Livio....336
Bonito-Oliva, Achille....25
Boothman, Derek....42, 230, 247, 293, 294
Bordiga, Amadeo....42, 105, 149, 165, 292, 334, 417
Borgese, Giuseppe Antonio....390
Borgia, César (duc de Valentinois)....363
Bottai, Giuseppe....395, 406
Boukharine, Nikolaï....153, 165, 174, 175, 178, 198, 199, 287, 338, 339, 385
Boulanger, Georges....231
Bourdieu, Pierre....27, 95
Bourgeois, Bernard....11, 91, 92, 93
Brandist, Craig....301
Braudel, Fernand....15, 18, 19, 22, 208, 209, 211, 212
Brenner, Robert....359
Brustier, Gaël....40
Buci-Glucksmann, Christine..39, 248, 251, 255, 258, 259, 260, 291, 303, 328, 335, 337, 426, 434, 435, 436, 437
Buissière, Évelyne....40, 54, 67, 81, 249, 402
Burckhardt, Jacob....16, 367, 368
Burgio, Alberto....37, 45, 46, 47, 48, 109, 153, 157, 158, 185, 209, 230, 231, 232, 233, 272, 307, 326, 343, 359, 381, 397, 401, 409, 411, 412
Buriot, Henri....65
Burke, Edmund....320
Butler, Judith....33
Buttigieg, Joseph....40, 45, 233
Caianiello, Silvia....11, 19, 60
Candeloro, Giorgio....365
Carducci, Giosuè....203, 292
Carlini, Armondo....72
Carlucci, Alessandro....42, 137, 141
Castoriadis, Cornelius....368, 382
Cavallera, Hervé A....82
Cavour, Camillo....203, 290, 311, 327, 331
Certeau, Michel (de)....34, 242
César, Jules....177, 231, 232, 288, 348, 349, 353, 409, 410, 411, 431, 432
Cesarale, Giorgio....171
Charlemagne....183, 360
Charzat, Michel....260
Ciavolella, Riccardo....39, 40
Ciccotti, Ettore....236, 237
Cicéron....100
Ciliberto, Michele....223, 349, 367
Colletti, Lucio.... 116, 118, 129
Conte, Domenico....63, 71, 76, 282
Corrigan, Philip....361
Cospito, Giuseppe..... 39, 41, 44, 45, 179, 198, 199, 247, 248, 256, 262, 265, 307, 309

Coutinho, Carlos N.....98, 199, 258, 303, 314, 358, 380, 423, 435
Crehan, Kate.....305
Croce, Benedetto 12, 18, 33, 34, 36, 37, 38, 49, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 93, 96, 97, 101, 102, 113, 114, 116, 121, 142, 143, 146, 151, 155, 156, 175, 181, 182, 183, 194, 207, 222, 223, 227, 229, 231, 234, 235, 236, 238, 249, 250, 253, 254, 260, 261, 263, 265, 266, 267, 271, 272, 274, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 294, 320, 324, 330, 331, 340, 346, 355, 368, 372, 373, 376, 400, 443, 444, 446
Cromwell.....324, 410, 427
Cuoco, Vincenzo.....231, 235, 320, 321
D'Orsi, Angelo.....36, 42, 309
Daniel (personnage biblique).....17
Dante Alighieri.....42, 57, 136, 234, 236, 357
Dardot, Pierre.....289, 421, 422
Davidson, Alastair.....36, 320, 326
De Felice, Franco 338, 385, 403, 404, 405, 408, 412
De Giovanni, Biagio.....76, 151, 333, 341, 391, 436, 437
De Ruggiero, Guido.....236, 330
De Sanctis, Francesco.....203, 367, 368, 371, 382
Deborin, Abram.....425
Del Noce, Augusto.....76, 77, 86, 346, 369
Delbrück, Hans.....230
Della Volpe, Augusto.....116, 227
Depretis, Agostino.....325
Descendre, Romain.....39, 40, 292, 295
Descombes, Vincent.....244, 245
Dewey, John.....95, 382
Dimitrov, Grigor.....407
Domenici, Leonardo.....34, 127, 241, 242
Dorso, Guido.....373
Ducange, Jean-Numa.....315
Duménil, Gérard.....250
Dumoulin, Olivier.....16, 17, 18
Durkheim, Émile.....17, 95, 118
Egan, Daniel.....239
Einaudi, Luigi.....263, 263, 277
Engels, Friedrich 42, 107, 124, 152, 153, 176, 178, 199, 221, 266, 278, 292, 317, 318, 357, 373, 419, 430
Errejón, Íñigo.....431
Escudier, Alexandre.....11, 19
Febvre, Lucien.....16, 19, 208, 336
Femia, Joseph V.....310, 311, 312, 313
Ferdinand le Catholique.....353
Feron, Alexandre.....447, 448, 450
Feuerbach, Ludwig.....47, 83, 87, 99, 106, 107, 112, 118, 120, 152, 171, 199, 265, 266, 278, 292
Fichte, Johann Gottlieb.....292, 323
Fillipini, Michele...158, 161, 185, 209, 210, 211, 213, 217, 337, 338, 339, 437
Finelli, Roberto.....53, 97, 126, 432, 455
Finocchiaro, Maurice A.....69, 233
Fischbach, Frank.....452
Fontana, Benedetto.....462
Ford, Henry.....385, 387, 388, 394
Forges Davanzati, Roberto.....340
Fortunato, Giustino.....253
Foucault, Michel.....9, 13, 14, 15, 16, 18, 24, 34, 40, 316, 317, 341, 342, 343
Fovel, Massimo.....405, 406
Francioni, Gianni.....41, 317, 325
Frédéric II (empereur germanique).....363, 364
Frétigné, Jean-Yves.....36, 40
Frosini, Fabio.....39, 41, 42, 43, 45, 47, 53, 100, 114, 164, 173, 174, 198, 199, 205, 206, 209, 210, 212, 213, 231, 268, 292, 293, 295, 312, 313, 316, 320, 325, 339, 366, 373, 380, 383, 406, 408, 409, 412, 414
Furet, François.....18, 315
Fustel de Coulanges, Numa Denis.....145
Gagliardi, Alessio.....345, 385, 405, 406, 407, 409
Galbraith, John K.....27
Gandhi.....372
Garaudy, Roger.....250, 254
Garibaldi, Giuseppe.....203, 311, 324
Garuglieri, Mario.....266
Gentile, Giovanni 12, 34, 38, 42, 49, 53, 54, 55, 69, 71, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 96, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 121, 122, 143, 146, 156, 223, 227, 263, 304, 346, 368, 369, 400, 402, 419, 443, 446, 456
Gentiloni, Vincenzo Ottorino.....252, 253
Geras, Norman.....32
Gerratana, Valentino.....7, 41, 100, 111, 129, 230, 260
Gerschenkron, Alexander.....290
Giasi, Francesco.....38, 42, 53, 110, 245, 309, 385
Gide, Charles.....276
Ginzburg, Carlo.....34, 81
Gioberti, Vincenzo.....84, 121, 271
Giolitti, Giovanni.....163, 253, 253
Gobetti, Piero.....234, 373
Goethe, Johann Wolfgang (von).....37, 400
Goldmann, Lucien.....171, 172, 447
Gramsci, Carlo (frère d'Antonio).....172, 347
Gramsci, Delio (fils).....347, 395
Gramsci, Edmea (nièce).....137
Gramsci, Gennaro (frère).....137
Gramsci, Teresina (sœur).....137
Grandjonc, Jacques.....289
Green, Marcus.....131
Grignon, Claude.....131
Grossman, Henryk.....338
Gruppi, Luciano.....129, 250, 303
Guichardin, François.....167, 349
Guida, Giuseppe.....38, 76, 110, 245
Guiducci, Roberto.....129
Haber, Stéphane.....334
Habermas, Jürgen.....334, 356, 381, 382, 420
Hartog, François.....9, 26, 370, 446
Hegel, G.W.F..... 10, 40, 49, 53, 54, 56, 58, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 77, 80, 81, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 117, 122, 146, 147, 152, 153, 176, 182, 235, 263, 273, 284, 292, 294, 295, 296, 322, 329, 347, 349, 352, 372, 378, 402, 445, 451
Henri VII.....353
Hoare, George.....40, 99
Hobbes, Thomas.....100
Hobsbawm, Eric.....34, 51, 169, 231, 232, 301
Hulak, Florence.....9, 18
Imbornone, Jole Silvia.....231
Ingrao, Pietro.....129

Ives, Peter.....131, 136, 138, 139, 140
Izzo, Francesca.....42, 150, 161, 290, 385, 430, 432
Jablonka, Frank.....35, 131
Jackson, Robert.....155
Jameson, Fredric.....12, 19, 24, 25, 26, 27, 28, 33, 35, 442, 446, 457
Jankélévitch, Samuel.....65
Jannacone, Pasquale.....229
Jaulin, Annick.....265
Jay, Martin.....127, 133, 223
Jivkovitch, Pierre.....232
Jouthe, Ernst.....194
Kamenev, Lev.....428
Kant, Emmanuel.....95, 100, 117, 173, 273, 292
Kautsky, Karl.....89, 230, 292, 350
Kervégan, Jean-François.....153
Keucheyan, Razmig.....40, 203, 336, 431
Kondratieva, Tamara.....230, 426
Korsch, Karl.....228, 451
Koselleck, Reinhardt.....9, 18, 19, 202, 297, 445, 456
Krätke, Michael.....275, 280
Labrousse, Ernest.....18, 19, 22
Laclau, Ernesto 12, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 49, 97, 115, 127, 128, 129, 165, 250, 431, 432
La Porta, Lelio.....110
Labov, William.....131
Labriola, Antonio.. 42, 86, 87, 89, 92, 108, 173, 175, 223, 266, 267, 289, 292, 314, 360, 361, 367, 455
Lagueux, Maurice.....447
Laurent le Magnifique.....75
Laval, Christian.....290, 421, 422
Lefebvre, Henri.....336
Le Goff, Jacques.....16
Lénine.....22, 41, 161, 171, 212, 215, 218, 292, 303, 309, 318, 336, 385, 409, 419, 422, 429, 430
Léonard de Vinci....34, 113, 114, 127, 129, 163, 241, 242, 337, 363, 395, 437
Leopardi, Giacomo.....45, 220, 223, 267, 369
Lévi-Strauss, Claude.....17, 95
Lévy, Dominique.....250
Liguori, Guido....41, 42, 46, 116, 128, 164, 166, 197, 198, 199, 230, 231, 268, 270, 320, 325, 357, 383
Lo Piparo, Franco.....35, 40, 132
Lordon, Frédéric.....302
Loria, Achille.....231
Losurdo, Domenico.....11, 70, 84, 91, 115, 116, 167, 426, 427, 438
Louis XI.....353
Louis XIV.....75
Löwith, Karl.....9, 17
Löwy, Michael.....145, 171, 172, 227
Lukács, Georg. 39, 73, 109, 122, 161, 188, 223, 257, 382, 441, 451, 452, 453, 454, 460, 461
Luporini, Cesare.....114
Luther, Martin.....372
Luxemburg, Rosa…40, 104, 171, 221, 230, 338, 359, 381, 406, 461
Lyotard, Jean-François.....25, 34
Maccabelli, Terenzio.....277, 280, 387, 395, 436
Macchiocchi, Maria-Antonietta.....39
Macherey, Pierre.....106, 107, 223
Machiavel, Nicolas.....40, 54, 67, 154, 167, 168, 207, 230, 234, 236, 249, 349, 353, 354, 357, 363, 365, 366, 432, 455, 458, 462
Maltese, Piero.....334
Mangoni, Luisa 405, 406, 409
Mansfield, Steven.....53
Manzoni, Alessandro.....136, 137, 140
Marmasse, Gilles.....349
Martin, Laurent.....11, 19
Mathiez, Albert.....163
Maurras, Charles.....314
Marx, Karl 9, 15, 23, 39, 42, 47, 49, 71, 72, 76, 77, 84, 87, 88, 99, 107, 108, 109, 112, 120, 121, 125, 127, 130, 147, 149, 153, 160, 162, 166, 171, 174, 176, 178, 188, 189, 196, 201, 212, 215, 222, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 235, 238, 239, 260, 262, 268, 269, 271, 276, 286, 287, 289, 292, 302, 303, 317, 318, 322, 357, 361, 362, 391, 403, 430, 451, 452, 455, 456
Mazzini, Giuseppe.....203, 290, 311, 324, 331, 332, 456
Mead, George H.....382
Medici, Rita.....164
Meiksins Wood, Ellen.....23, 34, 206, 359
Meillet, Antoine.....132
Merleau-Ponty, Maurice.....382, 441, 447, 448, 449, 450, 451, 453
Merli, Stefano.....431
Merlotti, Éric.....68
Meta, Chiara.....42
Metternich, Klemens Wenzel (von).....313, 322
Michelet, Jules.....16, 368
Michels, Roberto.....174
Mignemi, Niccolò.....40
Mirsky, Dimitri Petrovitch.....425
Missiroli, Mario.....373
Misuraca, Pasquale.....333
Modonesi, Massimo.....460
Montag, Warren.....375
Montanari, Marcello.....53
Mordenti, Raul.....161
Morera, Raul..122, 159, 160, 208, 213, 225, 275, 278, 286
Morfino, Vittorio.....100, 174, 187, 202, 206
Morton, Adam D.....34, 266, 327, 328, 381
Mouffe, Chantal.....12, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 49, 97, 114, 115, 124, 127, 128, 129, 165, 426, 431, 432, 434, 436
Mussolini, Benito…42, 177, 182, 231, 345, 398, 400, 401, 403, 409, 414
Napoléon I.....17, 177, 232, 271, 273, 288, 295, 296, 310, 313, 324, 327, 329, 398, 410, 427
Napoléon III.....177, 231, 327, 410
Napolitano, Giorgio.....250
Nicodème, Florian.....9
Nizan, Paul.....192
Oriani, Alfredo.....104, 231, 373
Paci, Enzo.....382
Paggi, Leonardo.....113, 114, 129, 163
Paladini Musitelli, Marina.....231
Palombarini, Stefano.....250
Pantaleoni, Maffeo.....228
Paris, Robert.....25, 39, 135, 172, 416, 428
Pascal, Blaise.....171, 172, 447
Passeron, Jean-Claude.....131, 232
Pellicani, Luciano.....129

Pétrarque.....136
Piazza, Gianguido.....102
Pie IX.....253, 378
Pie XI.....377, 419
Piotte, Jean-Marc.....39
Pirenne, Henri.....356
Pizzorno, Alessandro.....290, 333, 338
Plekhanov, Gueorgui.....89, 309
Poggi, Alfredo.....89
Pomian, Krzysztof.....16, 17
Pons, Silvio.....427
Popovíc, Konstantin.....170
Popper, Karl.....9
Portantiero, Juan Carlos.....213
Portelli, Hugues.....39, 128, 209, 254, 256, 257, 265, 302, 351, 377
Potier, Jean-Pierre.....228, 229, 276, 303, 338, 339
Poulantzas, Nicos.....20, 24, 34, 103, 185, 188, 189, 190, 196, 199, 290, 380, 407, 430
Pozzo, Gianni M.....81, 84, 85, 86
Prestipino, Giuseppe.....45, 220, 223, 248, 254, 267, 268, 357, 381
Primo de Rivera, Miguel.....232
Proudhon, Pierre-Joseph.....120, 121, 231, 271, 292
Quinet, Edgar.....321
Ragazzini, Dario.....337, 437
Rancière, Jacques.....163, 196
Ranke, Leopold (von).....59, 60, 73, 145
Razeto Migliaro, Luis.....333
Reagan, Ronald.....381
Rebucini, Gianfranco.....40, 293
Renan, Ernest.....231
Renault, Emmanuel.....49, 91, 92, 93, 95, 107
Revel, Judith.....13, 14
Riazanov, David.....221, 404
Riechers, Christian.....292, 431
Rist, Charles.....276
Robespierre, Maximilien (de).....273, 292, 321
Rodolico, Niccolò.....364
Rolland, Romain.....172
Romeo, Rosario.....290, 291
Rossi, Angelo.....42, 401
Rossoni, Edmondo.....406
Ruffin, François.....40
Ruyer, Raymond.....164
Saïd, Edward.....149
Salomon, Sandra.....388
Salvadori, Massimo L.....128, 129, 163
Salvatorelli, Luigi.....351
Salvioli, Giuseppe.....360
Sartre, Jean-Paul.....109, 125, 223, 382, 447, 448
Sasso, Gennaro.....36, 66, 67, 74, 101, 258, 287
Saussure, Ferdinand (de).....30
Savage, Mike.....26, 27, 35
Savant, Giovanna.....334
Savonarole, Jérôme.....167, 363
Sayer, Derek.....361
Sbarberi, Franco.....102, 127, 280
Schaumann, J.C.G.....292
Schirru, Giancarlo.....42, 45, 379
Schmoller, Gustav (von).....16
Schucht, Giulia (épouse).....41, 359, 360, 369, 395
Schucht, Tania (belle-sœur).....36, 37, 172, 230, 256, 274, 276, 282, 294, 324, 363, 366, 369, 372
Sée, Henri.....11
Sève, Lucien.....117, 118, 130
Shakespeare.....57
Showstack-Sassoon, Anne.....36, 101, 258, 287
Sibertin-Blanc, Guillaume.....189
Simiand, François.....16, 17, 18
Simon, Roger.....309, 419, 422
Soderini, Pier.....363
Sorel, Georges 87, 102, 223, 231, 254, 259, 260, 268, 269, 292, 388, 393, 456
Sotiris, Panagiotis.....256, 415
Spaventa, Bertrando.....292
Sperber, Nathan.....40, 99
Spirito, Ugo.....105, 121, 263, 277, 395, 402, 406, 407
Spriano, Paolo.....129, 306
Sraffa, Piero.....230, 276
Staline, Joseph.....41, 419, 427, 428, 429
Sturzo, Luigi.....378
Tamburrano, Giuseppe.....129
Tasca, Angelo.....149, 150
Taylor, Charles.....139, 382, 385, 394, 424, 437, 438
Terracini, Umberto.....313
Texier, Charles..39, 99, 166, 195, 213, 256, 257, 263, 438, 439, 440
Thomas, Peter D.....38, 47, 99, 100, 148, 158, 171, 191, 202, 205, 207, 213, 272, 273, 301, 331, 356, 357, 403, 417
Thompson, Edward P.....206, 209, 241, 274, 361
Tilgher, Adriano.....181, 182
Toffanin, Giuseppe.....366
Togliatti, Palmiro.....313, 409, 422, 426, 457
Tolstoï, Léon.....372
Tosel, André.....11, 34, 39, 40, 45, 77, 90, 91, 98, 99, 102, 108, 112, 130, 146, 166, 167, 191, 203, 204, 212, 213, 214, 215, 223, 248, 249, 262, 293, 294, 338, 359, 381, 385, 388, 426, 438, 455
Touraine, Alain.....25
Troeltsch, Ernst.....11
Trotsky, Léon 41, 104, 266, 267, 388, 412, 427, 428, 429, 431
Vacca, Giuseppe 36, 37, 41, 42, 44, 274, 308, 309, 333, 334, 338, 348, 366, 379, 384, 396, 401, 403, 417, 422, 425, 426, 455
Vaccaro, Nicola.....179
Valentini, Francesco.....60, 76, 77, 80, 81, 90
Vanzulli, Marco.....223
Veyne, Paul.....18, 34
Vico, Giambattista..45, 103, 214, 220, 223, 224, 260, 262, 267, 329, 330, 400
Victor-Emmanuel II.....203
Vilar, Pierre.....23
Vincent, Jean-Marie.....262
Voza, Pasquale.....41, 164, 230, 231, 320, 325, 339, 357
Weber, Henri.....104
Weber, Max.....173, 373
Wells, Herbert G.....347
White, Hayden.....34
Williams, Raymond.....27, 28, 305
Zancarini, Jean-Claude.....39, 40, 292, 294
Zangheri, Renato.....290, 291

Zapata, Zoger....426
Zassoulitch, Véra....430
Zene, Cosimo....242
Zinoviev, Grigori....309, 407, 417, 428
Žižek, Slavoj....32

Table des matières

Résumé de la thèse....3
Remerciements....5
Abréviations utilisées....7
Introduction....9
I) Sur quelques critiques et redéfinitions de la notion d'époque historique....13
1) Foucault : la méthode archéologique et les époques historiques....13
2) Discipline historique et nouvelles conceptions de la périodisation....16
3) La critique althussérienne de la périodisation....20
II) Postmodernisme, postmarxisme et refoulement de l'histoire....24
1) Jameson et les paradoxes du postmodernisme....24
2) Philosophie de l'histoire et post-marxisme....29
III) La question de l'histoire chez Gramsci....36
1) L'histoire dans le projet des *Cahiers de prison*....36
2) Les études gramsciennes en France....39
3) Les apports des études récentes en Italie et la méthode diachronique....40
4) La lecture de Burgio : Gramsci historien de la modernité....46
IV) Perspective générale et plan....48
Chapitre 1. Les apories des conceptions néo-idéaliste de l'histoire....53
I) Croce et l'historicisme absolu....54
1) L'histoire et l'Esprit....54
2) La positivité et la rationalité de l'histoire....57
3) L'histoire comme histoire contemporaine....60
4) Point de vue actuel et totalité du processus historique....63
5) La menace du dualisme....65
6) La théorie des distincts et l'histoire idéale universelle....67
7) Les limites de l'historicisme crocien et le problème de la périodisation....72
II) L'actualisme de Gentile et la question de l'histoire....77
1) Le néo-idéalisme de Gentile....77
2) L'Acte pur contre les distincts....79

3) Apories persistantes et solutions intéressées....80
4) Dialectique et contradictions....84
5) La question de la philosophie de l'histoire....84
6) Philosophie de l'histoire et marxisme....86
III) Le « réalisme » de Hegel....89
CONCLUSION....93
Chapitre 2. L'historicisme absolu réaliste de Gramsci : sensibilité au multiple et dépassement des contradictions....95
I) Rapports, *praxis* et processus....98
1) La dimension relationnelle de l'ontologie sociale des *Cahiers de prison*....98
2) La *praxis* et les « actes impurs »....108
3) L'influence gentilienne sur le jeune Gramsci....111
4) L'histoire comme processus complexe et ouvert....113
II) Contradictions et dépassements....115
1) La société comme ensemble contradictoire....115
2) Contradictions et points de vue....120
3) L'horizon historique de l'abolition des contradictions....123
4) Dépassement des contradictions historiques ou abolition des différences ?....126
III) Unification et différences : le cas de la langue....132
1) La langue comme phénomène complexe....132
2) La pluralité des langues nationales....134
3) Pour une construction non coercitive de la langue nationale....137
4) La langue, condition de possibilité d'expressions multiples....139
CONCLUSION....141
Chapitre 3. Historicisme et discontinuité du processus historique....145
I) Historicisme et continuisme....146
1) L'identification entre la théorie et la pratique et la question de la périodisation....146
2) Historicisme et opportunisme....149
3) Pour un historicisme vertébré....150
4) Le réel, le rationnel et l'anachronique....152
II) Les couples dialectiques de l'historicisme vertébré....157
1) Faire époque et durer....157
2) Mouvements organiques et mouvements conjoncturels....159
3) Grande politique et petite politique....162
4) Le réel et le possible....164

5) L'être et le devoir-être....167
6) La prévision et le pari....169
7) Quantité et qualité....174
8) Conditions objectives et conditions subjectives....180
9) Histoire et anti-histoire....181
CONCLUSION....183
Chapitre 4. Entre structuralisme et historicisme : le problème de l'homogénéité des époques historiques....187
I) La critique structuraliste de l'historicisme gramscien....188
1) La « problématique historiciste »....188
2) La problématique structuraliste....189
3) La critique structuraliste de l'historicisme....190
II) Gramsci et la question de la structure....193
1) Les points d'appuis textuels de la lecture structuraliste....193
2) L'amphibologie de la structure....195
III) Gramsci et le temps historique....201
1) Gramsci, le présent homogène et la totalité expressive....201
2) Pluralité des temps et unité de l'époque....207
3) Moments, phases et cycles....219
4) L'abstraction historique....225
5) Concepts et analogies historiques....230
6) Analogies et périodisation....234
CONCLUSION....243
Chapitre 5. Le bloc historique, ou l'unité immanente à la complexité....247
Introduction : le bloc historique, un concept central des *Cahiers de prison*....247
I) Les interprétations concurrentes de la notion de bloc historique....250
1) Le bloc historique comme unité de différents groupes sociaux....250
a) Le bloc historique comme alliance de classes....250
b) Le bloc historique comme unité des dirigeants et des dirigés....254
2) Le bloc historique comme totalité dialectique....256
3) Sens descriptif et sens normatif du « bloc historique »....258
II) La dialectique complexe du bloc historique....259
1) La dialectique entre éléments distincts du tout social....260
2) La dialectique des forces opposées....267
a) Classes et État....269

b) L'anti-dialectique de la révolution passive....270
3) Le « bloc historique » comme concept-charnière....273
III) Bloc historique et lois économiques....275
1) Le « marché déterminé » comme moment du bloc historique....276
2) La spécificité économique du bloc historique capitaliste....279
IV) Le concept de bloc historique comme instrument de périodisation....281
1) Histoire éthico-politique et histoire intégrale....281
2) Le dépassement et l'intégration de la notion de mode de production....287
3) Bloc historique et traductibilité des cultures nationales....291
CONCLUSION....297
Chapitre 6. Les métamorphoses de l'hégémonie : révolutions et crises durant le long XIXe siècle 301
I) Les métamorphoses de l'hégémonie....303
1) Hégémonie et domination....303
2) La complexité de l'hégémonie....306
3) Les modalités de l'hégémonie et le problème de la périodisation....307
4) Le paradigme de l'hégémonie jacobine....310
5) Hégémonie minimale, hégémonie post-jacobine et guerre de position....313
II) Révolutions passives et hégémonies....320
1) Généalogie de la notion de révolution passive....320
2) L'œuvre des révolutions passives du XIXe siècle....322
3) Rapports internationaux et rôle de l'État....326
4) Révolutions passives et absolutisation de l'Histoire....329
5) La révolution passive comme stratégie hégémonique....331
III) L'hégémonie en ses crises....333
1) Crise d'hégémonie et crise organique....333
2) Crise d'hégémonie et crise de l'État intégral....335
3) Crise d'hégémonie et crise révolutionnaire....336
4) Crise d'hégémonie et crise du capitalisme....338
5) Crise d'hégémonie et crise de l'époque....340
CONCLUSION....341
Chapitre 7. Pour une histoire de la modernité....345
I) Les grandes époques de l'histoire européenne....347
1) Histoires particulières et périodisations de l'histoire universelle....347
2) La rupture épocale de l'Antiquité romaine....348

3) La *cosmopolis* médiévale....350
4) L'époque des monarchies absolues : les prémices de la nationalisation et de la laïcisation 352
II) Les sources de la modernité....356
1) La polysémie du terme « modernité »....356
2) L'An mille, la première renaissance et le mouvement des Communes....359
3) L'ambivalence de la Renaissance et la « révolution culturelle » de la modernité....366
4) La Réforme et ses effets....372
5) Genèse ou généalogies....374
6) Contre-réforme, catholicisme et anti-modernité....377
CONCLUSION....381
Chapitre 8. Les contemporanéités alternatives....383
I) L'américanisme : dynamique du capitalisme et singularité historique....385
1) L'hégémonie capitaliste fordiste....385
2) Les conditions historiques de l'américanisme....388
3) Les limites de l'américanisme....390
4) L'américanisme peut-il « faire époque » ?....392
II) Le fascisme est-il une révolution passive ?....397
1) La révolution passive comme programme....397
2) Politique économique et centralité de l'État....400
3) Totalitarisme, hégémonie et progrès....402
4) Le fascisme et la question du progrès....408
III) Émancipation des subalternes et socialisme réellement existant....414
1) Le totalitarisme soviétique et centralisme démocratique....414
2) État, société civile et autogouvernement....418
3) Un régime « économico-corporatif »....424
4) Hégémonie communiste et cosmopolitisme....428
CONCLUSION....433
Conclusion. Pour une philosophie de l'histoire démocratique....441
I) Pour une périodisation non homogénéisante....441
II) Pour une philosophie de l'histoire immanente, réflexive et pratique....444
III) La question du sens de l'histoire : discussion avec Merleau-Ponty....447
IV) Conception de l'histoire et subjectivité collective : discussion avec Lukács....451
V) Conception de l'histoire et stratégie politique....459
Bibliographie 465

Index 489
Table des matières.....495