

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos à l'édition française 7

Introduction 9

Chapitre premier

De la philosophie de Marx à la philosophie de la praxis 23

1. Marx en deçà du marxisme, 25. — 2. La philosophie de Marx comme philosophie de la praxis, 29. — 3. Praxis et vérité/idéologie, 38. — 4. Prolétariat et classes laborieuses, 43. — 5. Traductibilité et moment national, 49.

Chapitre II

Immanence et traductibilité : Marx 1844-1845 . . 55

1. « Diesseitigkeit », 56. — 2. « Eine verkehrte Welt », 68. — 3. La traductibilité de la France et l'Allemagne, 72. — 4. Une autre immanence, 82.

Chapitre III

Le lieu de la politique de *Les Luttres des classes en France au 18 Brumaire de Louis Bonaparte* 87

1. Politique et économie, histoire et politique, 88. — 2. Lutte et universalité, 95. — 3. Communistes et prolétaires, 102. — 4. Pensée et idéologie, 108. — 5. Idéologie, vérité, efficacité, 115. — 6. Du temps plein au temps vide, 124. — Conclusion, 136.

Chapitre IV

Vérité et idéologie dans *Misère de la philosophie* . . . 141

1. Quelle place donner à la Misère de la philosophie, 142. — 2. Histoire profane, 149. — 3. Une approche généalogique et constructive, 154. — 4. Vérité idéologique, 161.

Chapitre V

Hégémonie et vérité: sur la critique de Laclau à Gramsci 167

1. Alternative dans le monde moderne, 168. —
2. Immanence et philosophie de la praxis, 173. —
3. Rapports de force, 178. — 4. Idéologie et traductibilité, 187. — 5. Les limites de l'hégémonie, 192.

Index des noms 198

INTRODUCTION

Les soi-disant révolutions de 1848 n'ont été que de simples incidents, de menues cassures et lézardes dans la dure écorce de la société européenne.

Mais elles y découvriraient un gouffre. Sous une surface d'apparence solide, elles révélèrent des océans de masse liquide qui n'a qu'à s'épandre pour faire voler en éclats des continents de roche dure.¹

Les *Cahiers de prison* contiennent une proposition originale de relecture de Marx qui consiste à indiquer le lien entre la politique, la philosophie et la période allant des années 1845 à 1850 comme éléments décisifs pour comprendre *toute* la pensée de l'auteur du *Capital*. Une grande importance est donc donnée à l'année 1848 comme expérience indissociablement politique et philosophique et comme moment d'identification du concept de « praxis » comme clé de compréhension de l'originalité du marxisme, qui n'est pas une énième

1. K. MARX, « Discours pour l'anniversaire du *People's paper* », prononcé à Londres le 14 avril 1856. Pour la version originale en anglais voir, MARX & ENGELS, *Collected Works*, Lawrence & Wishart, Londres, 2010, Vol 14 (1855-1856), p. 655.

philosophie, mais la rénovation « de fond en comble » de la « façon » même « de concevoir la philosophie »¹. Rénovation qui conduit « à la mort de la philosophie entendue de façon traditionnelle » parce qu'elle est « le renversement de la position traditionnelle du problème philosophique »². Les pages qui suivent tentent de mettre à l'épreuve ces indications en les comparant aussi bien à leur origine dans le marxisme de la Troisième Internationale, qu'à la manière de les lire dans la situation actuelle. J'entends par là qu'une opération comme celle que je me suis proposée ici demandait la combinaison d'au moins deux approches, relatives respectivement à Gramsci et son monde, et notre présent ou pour être plus précis à la manière dont se réfléchissent dans notre présent — ou parfois se traînent — des questions nées avec Marx et dont la conséquence la plus importante de son intervention a été le bouleversement révolutionnaire dans le rapport entre la pensée et les masses.

Lire Gramsci n'a pas été dans le passé, ni aujourd'hui, chose facile. La signification de sa pensée ne peut être réduite à un chapitre de l'histoire de la philosophie, même si « la science politique » contenue dans les *Cahiers de prison* peut dignement figurer dans les manuels d'histoire des doctrines politiques. Cependant, ces manuels ne sont pas non plus le lieu idoine pour saisir la particularité d'une pensée qui a pour but de révolutionner le monde, de devenir réalité, dans la

1. Q, 433.

2. Q, 119.

conscience lucide du caractère de cette tâche, à la fois entièrement philosophique et entièrement politique. En lisant Marx, en invitant à le lire, à le traduire et à le diffuser¹, Gramsci se proposait sans aucun doute de justifier et de légitimer — avant tout aux yeux de ses camarades de Parti — cette conception du lien entre vérité et politique, mais aussi, comme conséquence directe de la première proposition, de révolutionner la façon de faire de la politique des communistes. Il s'agissait de lui conférer en fait une « vérité-pouvoir » dont tout décisionnisme (en termes de *auctoritas facit legem*) ou essentialisme (dans le sens d'une philosophie de l'histoire comme développement objectif de la raison) étaient, selon lui, condamnés à rester éloignés. L'essentiel du travail de Gramsci dans les *Cahiers* ne tient donc pas dans l'élaboration d'une nouvelle théorie (selon

1. Déjà dans la lettre du 14 janvier 1924 envoyée de Vienne au comité exécutif du Parti communiste d'Italie, Gramsci expose un programme de traductions et d'éditions qui comprenait Marx et la doctrine de Lénine, *L'Essence du marxisme* de Korsch, *La Théorie du matérialisme historique* de Boukharine, *Le Manifeste du Parti communiste* avec les notes de D. Riazanov, une anthologie des textes de Marx et Engels sur le matérialisme historique à peine publiée en URSS (voir *Istoričeskij materializm : otryvki iz proizvedenij*, K. Marksa et F. Èngel'sa [Le Matérialisme historique. Passages extraits des œuvres de K. Marx et F. Engels], sous la direction de V. V. Adoratskij et A. D. Udal'voc, Moskva, Novaja Moskva, 1924 ; sur ce livre voir F. ANTONINI, *Gramsci, il materialismo storico e l'antologia russa del 1924* », dans *Studi storici*, LIX (2018), n.2, pp. 403-436), *L'Antidübring* et *Socialisme utopique et socialisme scientifique* d'Engels, les écrits historiques les plus importants de Marx, comme *Le 18 brumaire*, *La Guerre civile en France*, etc. Pour ces derniers il ajoute qu'il faut « revoir et corriger les traductions existantes qui sont horribles » (*Lettere 1908-1926*, sous la direction de A. A. SANTUCCI, Einaudi, Turin, 1992, pp. 189-191).

un mode spéculatif d'approche de la réalité), ni dans l'élaboration d'une stratégie détaillée (chose impossible au fond d'une prison), mais dans le projet d'une nouvelle approche de Marx capable de remettre en circulation dans le corps communiste surtout italien, mais pas seulement, ce qui, selon l'auteur des *Cahiers*, est sa véritable « découverte » : la redéfinition du concept de « vérité » en termes de « praxis », et par conséquent son assimilation à la puissance d'affirmer pratiquement, mondainement, de façon immanente, la dignité et la valeur d'une manière d'être du monde contre toutes les autres.

« Le germe génial de la nouvelle conception du monde » : c'est ainsi qu'avait défini Engels dans *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*¹, publié en 1888 *Les Thèses sur Feuerbach*, écrites en 1845, leur conférant ainsi le rang de « texte ». Mais Engels était aussi l'auteur de *l'Anti-Dühring*, du *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, l'auteur infatigable de nouvelles « préfaces » qui avaient au fur et à mesure « historicisé » son développement intellectuel et celui de Marx. Il fut aussi l'inventeur de la comparaison grandiose avec Darwin lors de l'oraison funèbre du Maure², pour qui l'un « découvrit la loi du développement de l'histoire humaine » comme l'autre découvrit celui « de la nature organique »³. À partir d'Engels, très peu avait pu être construit en termes d'unité de la théorie et de la

1. F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach et l'aboutissement de la philosophie classique allemande*, Éditions Science Marxiste, Paris, 2014, p. 98.

2. Surnom donné à Marx par ses proches. (N.D.T.)

3. K. MARX, F. ENGELS, *Œuvres choisies II*, Moscou, 1955, p. 178.

praxis. Pour Engels, Marx était l'auteur du *Capital* et le *Capital* était un livre d'« économie ». Au contraire, en insistant sur le lien praxis-1848 — et en cela restant fidèle à la substance de son article de décembre 1917, « La révolution contre le Capital » — Gramsci occupe une place sans équivalent au cours des années 1920-1930. Une place que n'occupent ni le Lukács d'*Histoire et conscience de classe*, ni le Korsch de *Marxisme et philosophie*, livres tous les deux parus en 1923 et qui — au-delà des différences — identifient dans la catégorie de *totalité* l'élément distinctif du marxisme en référence à Hegel (par l'intermédiaire sans aucun doute aussi du Lénine de *La Portée du matérialisme militant* de 1922), catégorie complètement étrangère à Gramsci, pour qui la voie pour comprendre la dialectique de Marx passe par la conception de l'immanence, sans doute de matrice labriolienne¹. Il n'est pas non plus possible d'assimiler la position de Gramsci à celle qui s'est officiellement imposée dans le monde communiste après la mort de Lénine et résumée par V. V. Adoratskij dans le discours du 1^{er} avril 1931 devant le comité exécutif de l'Internationale communiste. À ce moment, le travail de son prédécesseur à la direction de la MEGA, D. Riazanov (arrêté le 15 février), était défini comme « une trahison directe de la cause prolétarienne », dans la mesure où il avait privilégié la publication

1. Voir F. FROSINI, « Dialettica e immanenza da Labriola a Gramsci », dans *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, sous la direction de A. BURGIO, Quodlibet, Macerata, 2007, pp. 195-218.

« des œuvres de jeunesse de Marx et Engels, dans lesquelles ils étaient encore de jeunes hégéliens, ou les œuvres dans lesquelles ils réalisèrent le passage au matérialisme dialectique, effectuant seulement les premiers pas à l'intérieur de la nouvelle conception du monde »¹. Au contraire, Gramsci prend comme clé pour comprendre la pensée de Marx la thématique labriolienne de l'immanence, la relecture de l'unité de la théorie et de la pratique en déposant dans les *Cahiers* un projet d'étude, d'édition et de reprise justement de ce Marx, même si cette relecture n'est certainement pas « jeune-hégélienne ».

La voie pour accéder à cet objectif passe avant tout par la distinction critique entre Marx et Engels :

Évidemment il ne faut pas sous-estimer la contribution d'Engels, mais il ne faut pas néanmoins identifier Engels avec Marx, il ne faut pas penser que tout ce qu'Engels attribue à Marx soit authentique dans l'absolu. Il est certain qu'Engels a donné la preuve d'un désintéressement et d'une absence de vanité personnelle unique dans l'histoire de la littérature. Il n'est pas question de mettre un instant en doute sa loyauté personnelle. Mais le fait est qu'Engels n'est pas Marx et que si on veut connaître Marx il faut le chercher *particulièrement* dans ses œuvres authentiques, publiées sous sa responsabilité directe.²

1. Cité dans I. TAUBERT, H. PELGER, « Einführung » à K. Marx, F. Engels, J. Weydemeyer, *Die deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*, Text, Akademie Verlag, Berlin, 2004 (*Marx-Engels-Jahrbuch*, 2003), pp. 5-28, citation p. 14.

2. Q, 420.

Libéré du carcan du *Capital* comme « œuvre », voire d'« œuvre achevée », il est possible de redéfinir l'ensemble de la personnalité de Marx et le centre de gravité de sa biographie : de « scientifique » à « militant politique », et de rédacteur d'une œuvre systématique à auteur non-systématique. Non systématique parce qu'il s'agit d'une pensée stratégique, aux prises avec la conjoncture et par conséquent impossible à enfermer dans des « formules » : « un penseur non systématique, [...] une personnalité dans laquelle l'activité théorique et l'activité pratique sont inextricablement liées, [...] une intelligence donc en création continue et en mouvement perpétuel »¹. D'où l'inévitable nécessité, sur la base d'une critique philologique rigoureuse, d'aller au-delà de la littéralité du texte : « La recherche du leitmotiv, du rythme de la pensée, plus important que les diverses citations détachées »².

Ce passage des *Cahiers* où Gramsci se réfère à Marx est (à partir d'une indication d'Eugenio Garin datant de 1958) habituellement considéré comme une allusion autobiographique³. Ce transfert, s'il contribue peut-

1. Q, 419.

2. *Ibid.*

3. Voir E. GARIN, « Gramsci nella cultura italiana », dans *Con Gramsci*, Editori Riuniti, Roma, 1997, pp. 41-61, citation p. 41-42. Voir aussi V. GERRATANA, *Gramsci. Problemi di metodo*, Editori Riuniti, Roma, 1997, pp. 4-5 ; l'entrée « Ritmo del pensiero » (de E. FORENZA), dans *Dizionario gramsciano 1926-1937*, sous la direction de G. LIGUORI et P. VOZA, Carocci, Roma, 2009 et également G. COSPITO, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei « Quaderni del carcere » di Gramsci*, Bibliopolis, Naples, 2011.

être à éclairer la personnalité de Gramsci, ne peut faire perdre de vue le fait que l'ensemble des *Cahiers* propose une relecture de Marx parfaitement cohérente avec cette définition. Soustraire Marx de la tutelle d'Engels, et donc au « marxisme » lui-même, est une condition réelle et non un prétexte, aux yeux de Gramsci, pour restituer Marx à la nouveauté sans précédent de sa pensée, de sa philosophie. Mais de nouveau, non pas pour restaurer cette nouveauté, cette originalité dans une présumée netteté antérieure aux retombées successives, construisant ainsi un nouveau « isme » ; mais pour tresser autour d'elle une conception tout aussi nouvelle d'« orthodoxie », une conception pour ainsi dire « vide », qui soit la base et le présupposé d'une relecture et intervention *continues* sur les textes de Marx :

Le concept d'« orthodoxie » doit être rénové et ramené à ses origines authentiques. L'orthodoxie ne doit pas être recherchée dans tel ou tel disciple de la philosophie de la praxis, dans telle ou telle tendance liée à des courants étrangers à sa doctrine originale, mais dans le concept fondamental que la philosophie de la praxis « se suffit à soi », qu'elle contient en elle tous les éléments fondamentaux pour construire une conception totale et intégrale du monde, une philosophie totale et une théorie totale des sciences naturelles, non seulement cela, mais aussi pour vivifier une organisation pratique intégrale de la société, c'est-à-dire pour devenir une civilisation totale, intégrale.¹

Le paradoxe réside en ceci : ce qui demeure, en fin de compte, en enlevant petit à petit les strates accumulées

1. Q, 1434.

sur le noyau authentique de l'orthodoxie, ce n'est pas le texte authentique ou la volonté explicite de l'auteur. Ce qui reste c'est une *discussion* sur ce qu'est la pensée authentique de Marx, discussion qui ne peut évidemment jamais être refermée car « Marx a été le premier interprète de lui-même »¹, et parce que cela reviendrait à retomber dans l'identification de l'orthodoxie avec le « celui-ci ou celui-là » des marxistes². Le critère de l'autosuffisance ne peut d'ailleurs que maintenir cette discussion ouverte. Il s'agit, en effet, de faire la démonstration pratique de la capacité, d'une doctrine donnée, d'innover théoriquement et pratiquement dans la civilisation au point de s'identifier avec une forme « intégralement » nouvelle de celle-ci.

L'allusion au thème marxiste de la philosophie qui devient réalité quand elle s'empare des masses est trop évidente pour être passée sous silence. Elle pousse le paradoxe jusqu'à ses limites, parce qu'il soustrait l'orthodoxie aux hommes, pour la remettre aux rapports réels, à ce qu'aucun individu en particulier — ni même comme « ensemble » plus ou moins organisé — ne peut décréter; plus encore, à ce qui ne peut être décrété dans l'absolu mais seulement dans « le faire ». La fusion de la philosophie et de la réalité, c'est-à-dire la révolution —

1. A. ILLUMINATI, *Winterreise. Viaggio invernale fra le rovine del moderno*, Dedalo, Bari, 1984, p. 70.

2. Dans la première rédaction de ce passage Gramsci avait écrit de manière plus restrictive « chez l'un ou l'autre des disciples de Marx » (Q, 435), les liant ainsi à l'orthodoxie « historique ». Dans la reformulation de la seconde rédaction le terme est généralisé.

thème germinal et décisif du tout premier Marx — est pour Gramsci soustraite à chaque tentation humaniste parce qu'elle ne peut plus être imputée à un possible « sujet », peu importe la façon de le penser, et est remise aux « rapports réels ». Cette centralité des rapports réels ou, pour le dire avec Gramsci, des rapports de force dans l'acte de définir la « réalité », s'entrelace avec la lecture gramscienne de Marx, et avec l'élaboration de sa pensée la plus originale. Par conséquent, elle est au centre de la façon dont j'ai tenté de reconstruire la pensée de Marx.

D'autre part, et j'en viens ainsi à la seconde des prémisses formulées plus haut, celle qui se penche sur le débat actuel, toute relecture de Gramsci et de Marx, et de leur lien, se doit de prendre en compte la situation présente, en particulier l'inexistence la plus complète aujourd'hui de tout rapport entre l'héritage théorique du marxisme et la politique de la gauche. Face à cette séparation (réalisée, comme la fusion précédente, au cours des décennies et qui ne peut donc être imputée à une responsabilité individuelle), il existe aujourd'hui une pensée critique qui, pour des aspects qui vont au-delà de l'histoire des idées, se présente, dans ses moments de réflexion théorique sur l'actualité, extrêmement fragmentée bien que sous une source commune d'inspiration postmoderniste. C'est-à-dire, pour donner une concise mais possiblement précise définition de ce terme, à la fois *anti-dialectique* et *anti-historique*.

Ainsi, au risque de quelques simplifications, nous avons devant nous le cadre réel des alternatives, et nous

pouvons mettre en évidence ce qui unit une « galaxie » d'auteurs (Foucault, Althusser, Derrida, Lacan) qui puisent leur source d'inspiration dans Nietzsche, considéré comme le théoricien de la « différence ». Nous n'entendons pas opposer à cette approche une énième réécriture de l'« hégéliano-marxisme » qui nous paraît être une totale incompréhension de la pensée de Marx. Évidemment, la *dialectique* est une partie essentielle de la philosophie de Gramsci, mais elle est — comme nous l'avons noté plus haut — détachée de la catégorie de totalité et ce faisant définie sur des bases complètement différentes de celles du « marxisme occidentale ». Si cette dernière catégorie a un sens (le marxisme occidental, produit de la défaite, apparaît séparé de la pratique politique et pour cette raison reste toujours *spéculatif*, incapable de penser l'histoire et la politique concrète¹) la philosophie de la praxis de Gramsci n'en fait pas partie².

C'est dans ce sens que nous parlions d'un cadre réel des alternatives: entre la dialectique et la différence, entre la critique et la déconstruction et, en définitive, entre le communisme et une forme de libéralisme de gauche (qui parfois se pare des traits de l'anarchisme radical)³. Quand en juin-juillet 1962, Althusser écrit un

1. P. ANDERSON, *Sur le marxisme occidental*, Maspero, Paris, 1977, pp. 45-46 et 63-70.

2. ANDERSON (*ibid.*, pp. 48-49) attribue à Gramsci des caractéristiques à l'opposé de celles du « marxisme occidental » mais il continue de le considérer comme son représentant.

3. Pour une proposition amplement acceptable de « traduction » de la pensée de Gramsci dans les sphères actuelles d'une certaine pensée de gauche radicale (Badiou, Rancière, Žižek) particulièrement anti-

essai fortement « gramscien »¹ comme *Contradiction et surdétermination* (*Notes pour une recherche*), au cœur de sa recherche se pose la question d'une dialectique non hégélienne et, dans le même temps, capable d'analyser la conjoncture. Avec l'adoption en avril-mai 1963 (date de la rédaction de *Sur la dialectique matérialiste. De l'inégalité des origines*) de l'*Introduction de 1857* comme texte de base pour penser la dialectique marxiste, Althusser brise ce lien entre logique et conjoncture, et avec elle s'interrompt la recherche d'un lien concret, ni impressionniste ni improvisé, avec la politique réelle.

Le dernier chapitre de ce livre est consacré à la pensée d'Ernesto Laclau. Le choix est lié à cette alternative entre dialectique et différence à laquelle nous avons fait allusion. En effet, Laclau est à notre avis, à l'intérieur de la théorie politique de la gauche post-moderne, celui qui présente davantage un type de pensée « stratégique » (dans le sens gramscien)², une pensée qui nonobstant la liquidation de la dialectique, tente de maintenir vivant un lien avec la praxis politique

dialectique voir. S. KIPFER, G. HART, « Translating Gramsci in the Current Conjoncture », dans *Gramsci. Space, Nature, Politics*, éd. M. Ekers, G. Hart, S. Kipfer et A. Loftus, Wiley-Blackwell, Malden (Mass.), 2013, pp. 323-343.

1. Voir J. C. PORTANTIERO, *Los Usos de Gramsci*, Folios Ediciones, México, D.F., 1981, p. 177.

2. Voir O. MARCHART, « Politics and the Ontological Difference. On the "strictly philosophical" in Laclau's work », dans *Laclau. A critical reader*, éd. S. Critchley et O. Marchart, Routledge, Londres et New York, 2004, pp. 54-72, en particulier p. 55 : « Malgré ses procédures argumentatives limpides et "logique", [...] la nature même de sa pensée est résolument *stratégique* ».

réelle. Il est, de par sa provenance même à l'intérieur de la pensée déconstructionniste, un des rares qui connaisse réellement et profondément Gramsci. En effet, sa contribution fondamentale — l'élaboration du concept d'hégémonie — s'est développée sur la base d'une confrontation serrée avec les *Cahiers de prison*. En reformulant la théorie de l'hégémonie dans les termes d'une théorie du discours, Laclau a identifié à notre avis un point de difficulté réel dans la pensée de Gramsci et du marxisme en général: un contraste entre un essentialisme de fond et les tentatives « historicistes » de le dissoudre, surtout au niveau des effets (l'incapacité de penser politiquement) qui alimente la crise du marxisme depuis la fin du siècle. Pour cette raison l'interprétation de Laclau doit être vue comme une articulation décisive au moins dans l'histoire des interprétations de Gramsci. La lecture de Gramsci sur laquelle nous nous reposons doit, en somme, beaucoup à Laclau. Beaucoup mais pas tout, parce que comme nous le montrerons dans le dernier chapitre, Gramsci *après* Laclau parle encore. Il parle encore *grâce* à cette lecture (ou aux suggestions qui en découlent) et nous dit des choses sur l'immanence, la praxis, l'hégémonie, l'universalité, la modernité, le communisme, que cette lecture aide à comprendre.