Commentaire de *Le Parti communiste* d'Antonio Gramsci

Andrea Cavazzini

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/grm/3114>

DOI : 10.4000/grm.3114

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Andrea Cavazzini, « Commentaire de *Le Parti communiste* d'Antonio Gramsci », *Cahiers du GRM* [En ligne], 18 | 2021, mis en ligne le 20 septembre 2021, consulté le 01 octobre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/grm/3114> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/grm.3114>

Ce document a été généré automatiquement le 1 octobre 2021.

© GRM - Association

Commentaire de *Le Parti communiste* d'Antonio Gramsci

Andrea Cavazzini

[Valeur] signifie saisir, évaluer, affirmer, défendre les différences qualitatives : quelque chose dont tout homme est capable potentiellement même s'il en est empêché dans la pratique, comme nous l'enseignent tant la théologie que la critique de l'économie politique (Franco Fortini)

Prémisse

- 1 Le texte publié en traduction française dans ce *Cahier du GRM* est paru le 4 septembre 1921 dans *L'ordine nuovo*, l'organe de presse du Mouvement des Conseils d'usine qui a réalisé une brève expérience de pouvoir ouvrier à Turin entre 1919 et 1921 (période connue comme *biennio rosso*). Bien qu'anonyme, l'article est certainement écrit par Antonio Gramsci.
- 2 Les polémiques immédiates auxquelles ce texte renvoie sont relativement peu importantes : il y est question des comparaisons entre, d'une part, le mouvement ouvrier et le christianisme ancien, et, d'autre part, des mœurs chrétiennes et des modes de vie du prolétariat industriel moderne. Ce sont des discours assez fréquents à l'époque : au miroir de l'Antiquité tardive, les sociétés européennes ébranlées par la guerre de 1914 et par la Révolution d'octobre contemplent leur propre crise, leurs propres fantasmes de déclin et d'éventuelle régénération spirituelle. Le prolétariat organisé en mouvement mondial, qui semble avoir réussi à conquérir un pouvoir durable en Russie soviétique, apparaît ainsi sous un double aspect : à la fois le fruit le plus accompli de la dissolution de la civilisation bourgeoise, et la première manifestation d'une nouvelle civilisation qui surgit des décombres de la précédente.
- 3 Mais ce n'est pas le contexte immédiat qui fait de cet article un texte significatif, ni sa prise de position à l'égard d'analogies historiques à l'époque fort répandues – contre le recours indiscriminé à de telles comparaisons Gramsci esquisse un court traité de la

méthode historique, en insistant, avec les représentants de l'*Historismus* allemand et italien, tels Heinrich Rickert et Benedetto Croce, sur la singularité de tout phénomène dans l'histoire et sur la nature provisoire de toute généralisation historiographique.

- 4 L'importance de ce texte relève plutôt de son inscription dans l'histoire du mouvement communiste, de ses ruptures et de son auto-interprétation. Dans ces quelques lignes, rapides et denses, Gramsci formule des enjeux qui nouent la conjoncture présente – marquée par la perspective d'une révolution mondiale que la défaite des révolutions allemande et italienne rendra impossible – à une certaine tradition de la pensée et de la pratique révolutionnaires et aux formes ultérieures de son développement, donc à ses crises et à sa dissolution finale¹.

Le Parti

- 5 Le texte gramscien se présente comme une théorie de la Classe ouvrière et du Parti communiste lequel concentre et actualise les potentialités que ladite classe contient du point de vue de l'émergence de nouvelles valeurs et d'une nouvelle civilisation. Le Parti communiste est donc un organe que rien ne rattache à l'ancienne fonction des partis politiques dans le cadre des systèmes parlementaires. Les partis parlementaires fonctionnent d'abord comme des moyens de sélection qui permettent l'émergence des dirigeants les plus capables de remporter les compétitions électorales – ils sont donc étroitement liés aux dispositifs de la représentation et, en tant que médiateurs entre la société civile et l'État, n'exercent pas une vraie fonction d'organisation de la vie institutionnelle et économique.
- 6 Lorsque la sélection du personnel politique est elle-même prise en charge par des organisations « verticales », que ne reproduit plus la représentation des forces et des strates sociales présentes de manière « informelle » au sein de la société, la fonction des partis se réduit à garantir des privilèges et des richesses dans la sphère privée à leurs dirigeants et adhérents. Après l'expérience des Partis-organiseurs de la société, dont les différentes figures du *Parteienstaat* des Trente Glorieuses représentent un paradigme plus durable que les Partis révolutionnaires communistes et fascistes, la crise de l'organisation de la société dans le cadre de l'État social à la fin des années 1970 réactive la marginalisation des appareils de parti au profit de la haute administration, des médias et des pouvoirs économiques. C'est le diagnostic de Nicos Poulantzas, presque soixante ans après le texte gramscien :

Bien que les tenants de ce néo-libéralisme se présentent souvent comme fervents d'un « anarcho-capitalisme », il ne faut pas entendre qu'ils préconisent par là un réel retour, impossible, au capitalisme concurrentiel sauvage : l'Etat continue à revêtir un rôle organique dans la reproduction du capital. Ce qu'ils préconisent en fait c'est le retrait, déjà bien amorcé, des « fonctions sociales » de l'Etat-Providence (crise de l'Etat keynésien) qui furent une conquête importante des masses populaires (...). Cette restructuration du contenu du discours dominant correspond à, et même induit et accuse, des modifications considérables des canaux et appareils qui l'élaborent et le diffusent. Le rôle idéologique principal se déplace de l'école, de l'université, de l'édition vers les médias (cfr. R. Debray). Or il est important d'ajouter que ce déplacement renvoie, au sein des circuits étatiques, à un déplacement plus général des procédures de légitimation, des partis politiques à l'administration d'État dont ils étaient, par là même, les interlocuteurs privilégiés².

- 7 Le destin du parlementarisme consiste donc à parcourir – à plusieurs reprises dans l'histoire – le trajet qui mène de l'organisation, dans le cadre de la société capitaliste-

bourgeoise, des intérêts sociaux et de la participation la plus large possible de ceux-ci aux processus gouvernementaux, à une fonction purement spectaculaire ou clientéliste au sein de sociétés directement gérées par des instances de plus en plus discrétionnaires.

- 8 L'alternative que Gramsci formule, et qui est tout simplement celle qu'incarnent depuis 1919 la Troisième internationale et le système naissant des Partis communistes « bolchevisés », implique de concentrer dans le Parti les fonctions, non pas de la représentation et de l'articulation harmonieuse des intérêts sociaux, mais de la constitution d'une volonté déterminée et de sa coordination avec les moyens nécessaires pour la réaliser. György Lukács est le principal théoricien de cette fonction de direction morale et de réalisation pratique à l'aune de laquelle le Parti communiste apparaît comme l'acteur d'une restructuration globale des bases de la société.

- 9 En 1920, Lukács exprime des positions très proches de celles de Gramsci :

Le parti communiste est l'expression organisationnelle de la volonté révolutionnaire du prolétariat. Il n'a donc en aucune façon vocation à englober d'emblée le prolétariat dans son ensemble : comme guide conscient de la révolution, comme incarnation de l'idée de révolution, il doit plutôt rassembler ses combattants d'avant-garde les plus conscients, les travailleurs ayant vraiment une conscience de classe révolutionnaire (...). La tâche et la mission des partis communistes est de donner orientation et objectif au mouvement révolutionnaire - né indépendamment de lui, au moins en grande partie - et de conduire consciemment les explosions primaires mises à feu par l'effondrement de l'ordre économique capitaliste sur la seule voie de salut praticable, vers la dictature du prolétariat. Tandis donc que les vieux partis étaient des rassemblements fondés sur des compromis, des masses hétérogènes qui, par conséquent, se bureaucratizaient très rapidement et faisaient très rapidement naître une aristocratie d'officiers et de sous-officiers de parti séparés des masses, les nouveaux partis communistes doivent représenter l'expression pure de la lutte de classes, de la révolution, de la sortie de la société bourgeoise. La transition de l'ancienne à la nouvelle société ne signifie cependant pas seulement un bouleversement économique et institutionnel, mais aussi un bouleversement moral³.

Le Parti en tant que concentration de la volonté et de la conscience morale s'oppose donc, comme chez Gramsci, à la nature « inorganique », à la fois inégalitaire et incohérente, des anciens partis parlementaires, dont les membres et les actions restent déterminés par les intérêts et les formes de conscience qui caractérisent la société bourgeoise.

- 10 Entre 1920 et 1921, les Partis communistes naissent en Europe et dans le monde sur ces bases, et consomment leur rupture avec la pratique des partis socialistes de la Seconde Internationale, dont la faillite politique et morale datait de 1914. En décembre 1920, lors du Congrès de Tours qui scelle la scission de la SFIO et la naissance de la Section française de l'Internationale Communiste⁴, la rupture entre communisme et parlementarisme se manifeste d'une manière particulièrement intense, le parlementarisme ayant trouvé en la personne de Léon Blum un défenseur lucide, parfaitement capable d'indiquer les points faibles des positions communistes :

Il est vraiment bien extraordinaire qu'on vienne nous parler de tyrannie dans le Parti actuel : tyrannie des chefs, tyrannie des élus (...). L'unité dans le Parti (...) étant jusqu'à ce jour une unité synthétique, une unité harmonique, c'était une sorte de résultante de toutes les forces, et toutes les tendances intervenaient pour fixer et déterminer l'axe commun de l'action. Vous, ce n'est plus l'unité en ce sens que vous recherchez, c'est l'uniformité, l'homogénéité absolues. Vous ne voulez dans votre Parti que des hommes disposés, non seulement à agir ensemble, mais encore

prenant l'engagement de penser ensemble : votre doctrine est fixée une fois pour toutes ! *Ne varietur* ! Qui ne l'accepte pas, n'entre pas dans votre parti ; qui ne l'accepte plus devra en sortir.⁵

- 11 La critique de Léon Blum porte en premier lieu sur la tentation autoritaire qui semble immanente à l'idéal du Parti comme instance morale, sur ce qui ne laisse pas d'être inquiétant dans l'idée d'une volonté concentrée et unifiée. Mais une telle critique est relativement insignifiante, puisque les positions communistes, telles que Gramsci et Lukács les expriment, sont parfaitement conscientes des implications de cette idée, qui apparaît de toute façon comme la seule voie pour réaliser leur but, lequel n'est pas l'amélioration des conditions matérielles des travailleurs, mais la naissance d'une nouvelle civilisation dont le prolétariat industriel serait le centre et l'âme. Ainsi, la critique de Léon Blum n'apparaît pas comme décisive, car elle ne fait que confirmer ce qui était déjà évident pour tous les acteurs : à savoir, que les socialistes voulaient continuer à appartenir au monde d'avant la Grande Guerre, que les communistes souhaitaient en revanche remplacer immédiatement.
- 12 Mais Blum formule aussi une autre critique, bien plus décisive, à l'égard de l'idée du Parti :

À cette théorie d'organisation que j'ai analysée, vous ajoutez donc de la tactique des masses, par un souvenir de la vieille doctrine blanquiste, car la filiation est certaine. Vous pensez, profitant d'une circonstance favorable, entraîner derrière vos avant-gardes les masses populaires non communistes, non averties de l'objet exact du mouvement, mais entretenues par votre propagande dans un état de tension passionnelle suffisamment intense (...). Cette tactique des masses inconscientes, entraînées à leur insu par des avant-gardes, cette tactique de la conquête des pouvoirs publics par un coup de surprise en même temps que par un coup de force, mes amis et moi, nous ne l'admettons pas, nous ne pouvons pas l'admettre. Nous croyons qu'elle conduirait le prolétariat aux plus tragiques désillusions. Nous croyons que, dans l'état actuel de la société capitaliste, ce serait folie que de compter sur les masses inorganiques. Nous savons, en France, ce que sont les masses inorganiques. Nous savons derrière qui elles vont un jour et derrière qui elles vont le lendemain. Nous savons que les masses inorganiques étaient un jour derrière Boulanger et marchaient un autre jour derrière Clemenceau... Nous pensons que tout mouvement de prise du pouvoir qui s'appuierait sur l'espèce de passion instinctive, sur la violence moutonnière des masses profondes et inorganiques, reposerait sur un fondement bien fragile et serait exposé à de bien dangereux retours. Nous ne savons pas avec qui seraient, le lendemain, les masses que vous auriez entraînées la veille. Nous pensons qu'elles manqueraient peut-être singulièrement de stoïcisme révolutionnaire. Nous pensons qu'au premier jour où les difficultés matérielles apparaîtraient, le jour où la viande ou le lait arriveraient avec un peu de retard, vous ne trouveriez peut-être pas chez elles la volonté de sacrifice continu et stoïque qu'exigent, pour triompher jusqu'au bout, les mouvements que vous envisagez. Et ceux qui auraient marché derrière vous la veille seraient peut-être, ce jour-là, les premiers à vous coller au mur. Non, ce n'est pas par la tactique des masses inorganiques entraînées derrière vos avant-gardes communistes que vous avez des chances de prendre le pouvoir. Vous avez des chances de prendre le pouvoir dans ce pays, savez-vous comment ? Par de vastes mouvements ouvriers à caractère organique, supposant une éducation et une puissance de moyens poussés aussi loin que possible. Vous ne ferez pas la révolution avec ces bandes qui courent derrière tous les chevaux. Vous la ferez avec des millions d'ouvriers organisés, sachant ce qu'ils veulent, quelles méthodes ils emploieront pour aller au but, prêts à accepter les souffrances et les sacrifices nécessaires⁶.

Autrement dit, Blum défie les communistes sur leur propre terrain, c'est-à-dire sur le terrain de la conscience de classe. Il suggère que seul un parti ancré dans la continuité de la vie sociale peut exercer sur les masses ouvrières l'action nécessaire pour les faire sortir de leur état de minorité.

- 13 Or, que les ouvriers se trouvent en effet dans un état de minorité, de conscience mutilée et d'intelligence entravée, est un constat que partagent Blum, Gramsci et Lukács. Mais, sur de telles bases, comment croire que la construction d'une nouvelle civilisation soit possible ? Si les ouvriers ne sont d'emblée que des « masses », donc des êtres passifs et hétéronomes, comment pourront-ils incarner de nouvelles valeurs morales et spirituelles et une organisation sociale qui correspondrait à de telles valeurs ? Si la conscience des valeurs et les moyens concrets de leur réalisation n'appartiennent qu'au Parti, comment éviter que les masses ne soient que l'objet passif de sa manipulation ? Et comment éviter, dès lors, qu'elles s'avèrent finalement incontrôlables, prêtes à suivre d'autres manipulateurs et donc susceptibles de tomber dans le camp de la réaction ?

La Classe et les militants

- 14 Les objections de Léon Blum font preuve d'une lucidité incontestable. Elles négligent pourtant de prendre en considération un élément fondamental des positions communistes : leur enracinement dans l'expérience internationale des Conseils d'usine et, par là, dans les pratiques oppositionnelles d'une élite ouvrière déjà capable d'une auto-organisation politique et d'une gestion autonome de la production. Le Parti n'est pas le seul opérateur de la prise de conscience, car les ouvriers ont déjà entamé leur devenir-Classe, leur sortie de l'état de passivité dans lequel ils ne sont que des « masses » soumises à une volonté extérieure et aux automatismes réifiés du système social.
- 15 Si le Parti communiste est autre chose qu'un groupe de conspirateurs, c'est parce que la Classe a commencé à se manifester, à se constituer, à même les conditions de vie des ouvriers pris dans les structures de l'appareil de la production.
- 16 C'est le sens de l'insistance de Lukács sur les travailleurs « les plus conscients », qui représentent une véritable « aristocratie ouvrière » - en entendant ce mot dans une acception bien différente de celle que Lénine lui attribuait dans *L'impérialisme* - sujet et maître de la production, de l'organisation de ses luttes et bientôt de la totalité de la vie sociale.

L'existence en acte, chez les ouvriers, de ces pratiques et dispositions qui manifestent la conscience de classe, et que Gramsci qualifiera plus tard d'« hégémoniques », exclut tout rapport au Parti qui se fonderait uniquement sur la manipulation des émotions et des pulsions irrationnelles, mais aussi toute relation prudemment pédagogique exercée par les élus et les notables sur les masses inorganiques.

- 17 Mais ces pratiques et dispositions ne sont pas une découverte de Gramsci ou de Lukács, ni de Lénine : elles forment déjà le cœur de l'idée que se fait du prolétariat et de la révolution le théoricien que Gramsci cite dès la première ligne de son article, c'est-à-dire Georges Sorel.

Dès 1908 au moins, Sorel développe la comparaison entre socialisme et christianisme, notamment en ce qui concerne la fonction de l'organisation idéologique :

Le catholicisme a toujours réservé les fonctions de lutte à des corps peu nombreux, dont les membres avaient été sévèrement sélectionnés, grâce à des épreuves destinées à vérifier leur vocation ; le clergé régulier pratique ainsi cette règle, trop souvent oubliée par les écrivains révolutionnaires, qu'un chef trade-unioniste énonçait un jour devant P. de Rousiers : « On s'affaiblit en assimilant des éléments faibles ». C'est avec des troupes d'élite, parfaitement entraînées grâce à la vie monastique, prêtes à affronter tous les obstacles et pleines d'une confiance absolue dans la victoire, que le catholicisme a pu, jusqu'ici, triompher de ses ennemis (...). Il serait extrêmement dangereux pour le prolétariat de ne point pratiquer une division de fonctions qui a si bien réussi au catholicisme durant sa longue histoire ; il ne serait plus qu'une masse inerte destinée à tomber, comme la démocratie, sous la direction de politiciens qui vivent de la subordination de leurs électeurs ; les syndicats doivent moins chercher le très grand nombre des adhérents que le groupement des éléments forts ; les grèves révolutionnaires sont excellentes pour opérer une sélection, en éloignant les pacifiques qui ruineraient des troupes d'élite⁷.

- 18 Sorel ne théorise pas le Parti comme concentration de la volonté de la Classe. Mais l'articulation entre antiparlementarisme et « élitisme » ouvrier est déjà bien présente. Le christianisme incarne le paradigme d'une communauté militante qui vit pour une Idée-guide dont le rapport avec le monde existant est un rapport de scission et d'alternative radicales. L'organisation de l'Église catholique montre qu'il est certes possible d'ancrer les pratiques des communautés des fidèles dans l'ensemble de la vie sociale sans les dissoudre dans l'indifférenciation de la « société civile », mais à la seule condition qu'un noyau d'élite continue à incarner et à concentrer les valeurs ultimes et les fins suprêmes, sans céder sur la séparation du mouvement à l'égard du « monde » :

[Les organisations ouvrières] semblent devoir se diversifier à l'infini, au fur et à mesure que le prolétariat se sentira davantage capable de faire figure dans le monde ; les partis socialistes se croient chargés de fournir des idées à ces organisations, de les conseiller et de les grouper en une unité de classe, en même temps que leur action parlementaire établirait un lien entre le mouvement ouvrier et la bourgeoisie ; et on sait que les partis socialistes ont emprunté à la démocratie son grand amour de l'unité. Pour bien comprendre la réalité du mouvement révolutionnaire, il faut se placer à un point de vue diamétralement opposé à celui auquel se placent les politiciens. Un grand nombre d'organisations sont mêlées, d'une manière plus ou moins intime à la vie économique-juridique de l'ensemble de la société, en sorte que ce qu'il faut d'unité dans une société se produit automatiquement ; d'autres, moins nombreuses et bien sélectionnées, mènent la lutte de classe ; ce sont celles-ci qui entraînent la pensée prolétarienne, en créant l'unité idéologique dont le prolétariat a besoin pour accomplir son œuvre révolutionnaire⁸.

- 19 Cet extrait reproduit les dernières lignes de la dernière édition (1912) des *Réflexions sur la violence*, qui expriment une exigence analogue à celle que formule Lénine dans *Que faire ?*, dans des conditions aussi différentes de la situation sous la Troisième république que la rupture avec le socialisme parlementaire diffère du travail politique illégal dans l'Empire tsariste. Pourtant, les problématiques de l'unité idéologique et de la constitution d'un sujet politique autour d'un complexe d'Idées marquent l'appartenance de Lénine et de Sorel à une même constellation historique, que Gramsci et Lukács prolongent dans la nouvelle conjoncture ouverte par la guerre mondiale et l'apparition des Conseils en tant qu'organismes en devenir du pouvoir ouvrier.

Sorel rattache ses considérations sur le mouvement ouvrier et sur l'élite syndicaliste-révolutionnaire qui se dégage de celui-ci au pessimisme historique d'Ernest Renan, dont il cite en particulier *l'Histoire du peuple d'Israël* :

Les temps prochains l'effrayaient : « L'avenir immédiat est obscur. Il n'est pas certain qu'il soit assuré à la lumière. » Il avait peur du socialisme et il n'est pas douteux qu'il entendait par socialisme la niaiserie humanitaire qu'il voyait paraître dans le monde des bourgeois stupides (...). Dans la même page, il nous parle des scissions qui peuvent exister dans une société, et ceci a une importance considérable : « La Judée et le monde gréco-romain étaient comme deux univers roulant l'un à côté de l'autre sous des influences opposées... L'histoire de l'humanité n'est nullement synchronique en ses diverses parties. Tremblons. En ce moment peut-être la religion de l'avenir se fait... sans nous. Oh ! le sage Kimri qui voyait sous terre ! C'est là que tout se prépare, c'est là qu'il faudrait voir. » Ces paroles ne peuvent déplaire aux théoriciens de la lutte de classe (...): la rénovation se ferait par une classe qui travaille souterrainement et qui se sépare du monde moderne comme le judaïsme se séparait du monde antique. Quoi qu'en pensent les sociologues officiels, les classes inférieures ne sont nullement condamnées à vivre des ragots que leur abandonnent les classes supérieures ; nous sommes heureux de voir Renan protester contre cette doctrine imbécile. Le syndicalisme a la prétention de se créer une idéologie vraiment prolétarienne ; et, quoi qu'en disent les savants de la bourgeoisie, l'expérience historique, proclamée par Renan, nous apprend que cela est très possible et que de là peut sortir le salut du monde. C'est vraiment sous terre que se produit le mouvement syndicaliste ; les hommes qui s'y dévouent ne mènent pas grand tapage dans la société ; quelle différence entre eux et les anciens chefs de la démocratie travaillant à la conquête du pouvoir !⁹

Telle est donc la tradition que le jeune Gramsci réactive et développe dans la nouvelle conjoncture qui suit 1917 et 1919 : la Révolution d'octobre, la Troisième internationale et la nouvelle organisation qu'est le Parti léniniste prolongent et réalisent les prophéties de Sorel à propos de la civilisation originale qui surgira de la scission radicale entre le mouvement ouvrier et la société bourgeoise de la Belle Époque.

- 20 Mais Sorel est lui-même le produit d'une généalogie complexe, puisant dans les courants oppositionnels qui refusent la conciliation avec la longue période de la sécurité bourgeoise entre 1871 et 1914, entre la Commune et la guerre mondiale. Parmi ces courants, une place non-négligeable est occupée par le cercle autour des *Cahiers de la quinzaine* de Charles Péguy, ces dissidents du socialisme français et du dreyfusisme dont le jeune Gramsci est un lecteur, et dont la réception italienne se fait à travers la renommée internationale de Péguy, Romain Rolland et Sorel, ou par le biais de la revue florentine *La Voce* (1908-1916), porteuse d'une critique anti-bourgeoise qui médiate auprès des intellectuels italiens les thèmes des avant-gardes esthétiques et idéologiques européennes.
- 21 En ce qui concerne le lien entre mouvement ouvrier et régénération civilisationnelle, la référence la plus immédiate est représentée par Daniel Halévy, intellectuel proche de Péguy, ancien militant du mouvement des Universités populaires, destinataire de la Lettre-préface qui ouvre les *Réflexions sur la violence* et auteur en 1901 d'un recueil d'*Essais sur le mouvement ouvrier français*, dont la Conclusion contient des appréciations significatives :

Le socialisme n'a donc pas déchaîné la guerre de classe, mais il l'a modifiée de la manière la plus heureuse. Elle était inconsciente, il l'a faite consciente ; elle était instinctive, il l'a faite réfléchie (...). Aujourd'hui, le peuple ne se répand plus en insurrections vaines. Il s'organise avec sagesse et cherche dans ses congrès les principes d'une société plus juste. Jamais rien de pareil ne s'est vu. L'entrée en action des masses ouvrières est un des faits capitaux de l'histoire – peut-être le fait capital¹⁰.

- 22 Du point de vue des perspectives politiques et organisationnelles immédiates, Halévy semble anticiper, vingt ans plus tôt, les positions de Léon Blum concernant l'éducation que le socialisme aurait donnée aux masses « inorganiques » - d'ailleurs, Blum est issu d'un milieu idéologique, celui de Lucien Herr et de Jaurès, qui est initialement difficile à distinguer d'avec celui de Péguy et de son cercle.

Mais Halévy insiste sur un point décisif qui n'est pas entièrement homogène à la « sagesse » réformiste des pédagogues socialistes et qui semble annoncer les préoccupations de Gramsci : le socialisme est un processus épocal d'accès des classes laborieuses à l'intelligence et à la pensée, à l'autonomie et au projet. C'est la rupture historique constituée par l'appropriation des *fonctions intellectuelles* de la part des ouvriers qui représente pour Halévy le sens ultime du mouvement social depuis le XIX^{ème} siècle.

- 23 Cette rupture s'exprime avant tout dans l'émergence d'une élite ouvrière qui se détache de la passivité et de l'irrationalité du peuple, et qui réunit en son sein l'usage efficace de l'intelligence et la fidélité absolue à des nouvelles valeurs :

L'agitation révolutionnaire a déjà fait sortir du peuple une race d'hommes si remarquables qu'il est impossible de ne pas en être frappé. Nous voulons parler de ces ouvriers, ou, pour employer le mot dont ils se désignent eux-mêmes, de ces *militants* qui, après une journée d'un labeur parfois accablant, consacrent deux ou trois heures de veille à l'administration de leur Parti. Il y a, parmi eux, des intelligences, des activités de premier ordre, des individus qui, s'ils l'avaient choisi, auraient pu occuper des emplois excellents dans le commerce ou dans l'industrie. Mais le « mouvement » les a captivés, quand ils avaient dix-huit ou vingt ans, l'Idée, comme ils disent entre eux, l'Idée par excellence : ils n'en connaissent pas d'autre (...). Leur sécurité de pensée, leur confiance, sont absolues (...). Ces hommes ne se nourrissent pas de rêves. Ils agissent, et savent combien l'action est difficile ; ils dirigent les associations et de longs efforts, peu récompensés, leur ont procuré l'expérience des hommes (...). L'idéal de Rousseau, de Tolstoï, de Ruskin, se réalise ainsi par une voie détournée. Les riches ne deviennent pas des travailleurs, mais les travailleurs apprennent à réfléchir, et leur effort est mieux que la promesse, il est le commencement d'une humanité supérieure¹¹.

- 24 C'est donc cette nouvelle figure qu'est le *militant* qui incarne l'accès des classes laborieuses à la pensée et à la valeur. Les militants constituent une élite au sein des réalités sociales reproduites « spontanément » par le capitalisme moderne, une élite qui reste enracinée dans la vie immédiate des ouvriers mais qui représente son dépassement vers *autre chose*, et toute organisation socialiste ne vaut que ce que valent les pratiques et les subjectivités de ses militants.

- 25 Le texte d'Halévy est l'un des premiers, et des rares, qui attribuent une signification décisive à l'apparition de cette figure inédite, largement absente en tant qu'objet explicite dans les textes de Marx et d'Engels, mais qui semble constituer la force et la nouveauté principale du mouvement ouvrier au long des deux siècles qu'il a marqués de son sceau – si bien que rien ne manifeste avec autant de clarté la dissolution du mouvement communiste et l'éclipse de la Classe ouvrière que la disparition du type humain du militant, ou du moins la décomposition de ses traits caractéristiques qui finit par le réduire à un simple simulacre, à un opérateur de la « culture » en tant que système de consolations, compensations et satisfactions imaginaires¹².

- 26 Le militant, tel que Daniel Halévy le décrit, n'est pas un conspirateur manipulant des masses inorganiques, mais il n'est pas non plus un professeur de socialisme (ou un élève à éduquer), ni un représentant professionnalisé (ou un porteur d'intérêts sociaux à

gérer et à médiatiser) : il est un « être nouveau »¹³, dans lequel l'homme-travailleur se dépasse dans le Sujet historique qu'il est virtuellement.

- 27 La couche des militants se dégageant des déterminismes socio-économiques est le point où la passivité sociale se renverse en activité politique, et où le poids et la contingence des données matérielles se transforment en maîtrise des conditions d'existence. Si le Parti et les militants au sens que ces mots ont au début du XX^e siècle n'appartiennent pas à l'horizon de Marx, l'idée d'un devenir-Sujet des ouvriers en tant que processus de dépassement de leur existence immédiate est bien présente dans ses écrits depuis les années 1840.

Ainsi, dans *Misère de la philosophie* :

La grande industrie agglomère dans un endroit une foule de gens inconnus les uns aux autres. La concurrence les divise d'intérêts. Mais le maintien du salaire, cet intérêt commun qu'ils ont contre leur maître, les réunit dans une même pensée de résistance-coalition. Ainsi la coalition a toujours un double but, celui de faire cesser entre eux la concurrence, pour pouvoir faire une concurrence générale au capitaliste. Si le premier but de résistance n'a été que le maintien des salaires, à mesure que les capitalistes à leur tour se réunissent dans une pensée de répression, les coalitions, d'abord isolées, se forment en groupes, et en face du capital toujours réuni, le maintien de l'association devient plus nécessaire pour eux que celui du salaire. Cela est tellement vrai, que les économistes anglais sont tout étonnés de voir les ouvriers sacrifier une bonne partie du salaire en faveur des associations qui, aux yeux de ces économistes, ne sont établies qu'en faveur du salaire. Dans cette lutte – véritable guerre civile – se réunissent et se développent tous les éléments nécessaires à une bataille à venir. Une fois arrivée à ce point-là, l'association prend un caractère politique. Les conditions économiques avaient d'abord transformé la masse du pays en travailleurs. La domination du capital a créé à cette masse une situation commune, des intérêts communs. Ainsi cette masse est déjà une classe vis-à-vis du capital, mais pas encore pour elle-même. Dans la lutte, dont nous n'avons signalé que quelques phases, cette masse se réunit, elle se constitue en classe pour elle-même. Les intérêts qu'elle défend deviennent des intérêts de classe. Mais la lutte de classe à classe est une lutte politique¹⁴.

- 28 Dans ce texte précoce, l'enjeu que Marx indique est la « constitution de la classe pour elle-même », ce qui représente un dépassement de la classe telle qu'elle existe « vis-à-vis du capital ». Autrement dit, la classe s'accomplit en tant qu'instance de transformation historique et porteuse d'une nouvelle société dans la mesure où ses comportements ne sont pas hétéronomes, déterminés par une volonté extérieure, à savoir par les conditions que le Capital lui fait. Le devenir-pour-elle-même de la classe est donc la rupture avec la classe telle qu'elle est reproduite par les rapports de production capitaliste : la classe « pour elle-même » est la Classe telle qu'elle est capable de se donner elle-même la loi de sa conduite, de sa volonté et de sa connaissance du monde.
- 29 Inutile d'insister sur l'héritage de l'Idéalisme allemand qui résonne puissamment dans ces lignes. Il importe en revanche d'en identifier plus précisément le statut. Louis Althusser a montré, on peut dire définitivement, que dans le texte de Marx s'articulent des strates conceptuelles et problématiques hétérogènes. Ce constat herméneutique – apparemment banal, mais indispensable à une époque où Marx n'était pas vraiment lu, notamment au sein du mouvement communiste – a été suivi de (longues) querelles entre les partisans d'un Marx « humaniste », critique de l'aliénation du travail et de l'homme, et les fidèles d'un Marx « théoricien », analyste des modes de production et de la structure des rapports capitalistes : on pourrait dire, en simplifiant, les *Manuscripts*

de 1844 contre le Livre I du *Capital*. Par ce biais, des pans entiers de l'ensemble textuel et conceptuel qui compose l'œuvre de Marx, impossibles à inscrire dans l'alternative humanisme spéculatif-science sociale, sont restés dans l'ombre. Ce qui est d'autant plus significatif que c'est précisément dans certaines de ces zones peu fréquentées que trouve une formulation la « rencontre entre la pensée de Marx et le mouvement ouvrier » – une rencontre, selon Althusser, destinée à produire des conséquences historiques immenses, à savoir l'essor du communisme comme facteur politique mondial.

- 30 Il reste que ni Althusser ni la plupart de ses interlocuteurs « humanistes » – tels Lucien Sève, Adam Schaff et Émile Bottigelli – n'ont accordé beaucoup d'attention aux textes où Marx essaie de développer une théorie du prolétariat (ou de la classe ouvrière), alors que ce n'est que par le biais d'une telle théorie que les oppositions conceptuelles récurrentes dans les différentes grammaires théoriques marxistes – aliénation et objectivation, travail et force-travail, valeur d'usage et valeur d'échange... – peuvent se disposer dans une constellation relativement cohérente¹⁵.
- 31 Le prolétariat apparaît, dans des textes comme *Misère de la philosophie*, comme le point de torsion interne par lequel l'en-soi des conditions sociales débouche sur sa transformation en activité d'un sujet, et le déterminisme de l'exploitation et de la division en classes se renverse en acte d'auto-libération. Dans le langage de la philosophie, la composition technique, idéologique et politique de la classe ouvrière est le site où les données factuelles deviennent action, volonté et valeur.
- 32 Cette problématique a été développée au sein d'une tradition qui va de Sorel jusqu'à l'opéraïsme et à la postérité de l'École de Francfort, en passant par Gramsci et Lukács, et dont ni Althusser ni ses adversaires immédiats, soucieux de l'humanisme et de l'aliénation, n'ont jamais pu réellement saisir les enjeux. Pourtant, c'est cette dialectique de la centralité ouvrière qui scande le devenir du mouvement communiste et sa dissolution finale : la fin des États et des Partis communistes reste liée, d'une manière qui n'a pas encore été entièrement éclaircie, à la crise de la centralité ouvrière, à l'échec de l'avènement du Sujet censé porter un nouveau commencement de l'Histoire.

La fonction intellectuelle

- 33 Une détermination décisive de la Classe dans le texte de Gramsci et dans la tradition que nous essayons de reconstruire est sa capacité intellectuelle. Plus précisément : sa capacité virtuelle à réconcilier les finalités et les opérations de la conscience rationnelle et morale avec l'intelligence pratique visant la transformation du monde : c'est pourquoi Halévy et Sorel insistent sur les capacités organisationnelles des militants ouvriers, sur leur maîtrise du métier et des techniques industrielles, ainsi que sur leur grandeur morale, leur générosité, la pureté et la noblesse de leurs idéaux et la force de leur caractère.

Autrement dit, la Classe réunit deux aspects fondamentaux de ce qu'on pourra appeler la « fonction intellectuelle » : la capacité à agir de manière efficace sur le réel, par des opérations d'analyse, de généralisation et de coordination, et la capacité à viser des valeurs ultimes et à s'orienter en fonction de ces dernières.

- 34 Ces moments distincts caractérisent la plupart des figures historiques de la fonction intellectuelle, et peuvent être formulés de différentes manières : ainsi, selon György Konrad et Ivan Szelényi, « dans les activités de type intellectuel, le *télos* est donc incontestablement présent, même là où par ailleurs la *techné* semble être tenue pour la partie noble du savoir »¹⁶ ; et, selon Franco Fortini, la fonction intellectuelle consiste dans les opérations « qui généralisent, ou, si l'on préfère, universalisent, ou prétendent le faire, l'expérience sociale des hommes », ce qui implique « la spécialisation des processus intellectuels d'abstraction, d'analyse et de synthèse »¹⁷. Ainsi, l'analyse ou la *techné*, « en tant que connaissance rationnelle-scientifique, nous donne la réalité »¹⁸, tandis que la synthèse ou le *télos* « nous donne la vérité », donc la « pratique de la valeur », la « capacité de « saisir, évaluer, affirmer et défendre les différences qualitatives »¹⁹, les valeurs en tant que sources de fins et de devoirs.
- 35 Ces deux moments, que Fortini appelle aussi « connaissance critique » et « connaissance-en-vue-de-la-domination »²⁰, sont indispensables pour que la fonction intellectuelle s'actualise à la fois comme « capacité de l'espèce humaine de se contrôler soi-même et capacité des individus de diriger leur existence »²¹, bien que la division en classes de la société n'ait de cesse de séparer ces deux moments, et que la société capitaliste tende à refouler de plus en plus les opérations de la valeur et de la critique au profit exclusif de celles de la rationalité immédiatement efficace.
- 36 Il est en tout cas évident que la naissance d'une nouvelle civilisation ne peut être envisagée que si la Puissance est réconciliée avec l'Esprit, les pouvoirs d'analyse et d'organisation de l'Intellect s'articulant ainsi positivement avec les valeurs synthétiques de la Raison.

Encore une fois, on trouve les racines de ces positions dans les textes de Marx et d'Engels :

Tous les auteurs communistes et socialistes sont partis de cette double constatation : d'une part, même les actions d'éclat les plus favorables paraissent ne pas donner de résultats éclatants et se perdre dans les trivialités de l'histoire ; d'autre part, tous les progrès de l'Esprit ont été jusqu'à nos jours des progrès contre la Masse de l'humanité, qui s'est trouvée placée dans une situation de moins en moins humaine. Ils ont donc déclaré (voir Fourier) que « le progrès » est une formule abstraite, insuffisante ; ils ont supposé (voir entre autres Owen) que le monde civilisé était marqué de quelque tare fondamentale ; c'est pourquoi ils ont soumis les fondements réels de la société actuelle à une critique incisive. A cette critique communiste correspondait immédiatement dans la pratique le mouvement de la grande masse, contre laquelle s'était fait jusqu'alors le développement historique. Il faut avoir connu l'application studieuse, la soif de savoir, l'énergie morale, l'infatigable instinct de développement des ouvriers français et anglais, pour pouvoir se faire une idée de la noblesse humaine de ce mouvement²²

C'est grâce à cette « noblesse humaine » que Marx peut railler la séparation opérée par Bruno Bauer entre Esprit et Masse :

Il y a, d'un côté, la Masse, élément matériel de l'histoire, élément passif, sans esprit, sans histoire ; et de l'autre côté, il y a l'Esprit, la Critique, M. Bruno et consorts, élément actif d'où part toute action historique. L'acte de transformation de la société se réduit à l'activité cérébrale de la Critique critique²³.

Marx omet de préciser que, s'il n'est pas légitime d'opposer la passivité de la Masse à l'activité purement intellectuelle des philosophes critiques, et donc le réel opaque historique et social à la pure liberté de la pensée, c'est parce que le mouvement ouvrier s'est déjà libéré de son statut de « masse » pour devenir lui-même activité, autonomie

et création libre – acte de pensée, qui reste en même temps pouvoir organisateur et force de réalisation.

- 37 Un commentaire implicite de ce dualisme récusé par Marx et de ses impasses est proposé par Alexandre Kojève, qui attribue à Hegel la critique de toute « satisfaction » du Sujet historique par la simple activité de la pensée :

« L'existence immédiate de la Raison », — c'est l'Intellectuel (...). Son existence est « immédiate » parce que non « médiatisée » par l'effort du Travail et de la Lutte, qui seuls peuvent réellement transformer le Monde. L'Intellectuel se trouve, ou plus exactement se cherche, dans le présent « immédiat » : ce n'est pas après sa mort, ce n'est pas dans l'au-delà qu'il veut être « satisfait » ; il veut l'être hic et nunc. Il n'est donc pas religieux : la pensée et le sentiment de la transcendance lui font défaut, de même que le sentiment du malheur. Cependant, il n'est pas vraiment « satisfait ». Et ceci précisément en raison de l'« immédiateté » de son attitude. Il laisse le Monde tel qu'il est et se contente d'en jouir (...). L'Intellectuel peut donc parvenir tout au plus à la Freude, à la joie pure de l'artiste inactif et pacifique, ce qui est tout autre chose que la Befriedigung, la satisfaction véritable du révolutionnaire qui a réussi. D'ailleurs, l'Homme qui se complaît dans la joie de la connaissance pure ou de la contemplation artistique, peut éternellement rester Intellectuel ou Artiste, de même que l'Homme qui se complaît dans le malheur peut éternellement rester Religieux ou Chrétien²⁴.

- 38 Par-là, les figures paradigmatiques de la fonction intellectuelle, l'Artiste et le Savant, sont assignées à un double statut : d'une part, elles expriment la recherche des valeurs ultimes de l'existence et de l'appropriation purement humaine et terrestre de celles-ci ; d'autre part, cette recherche et cette appropriation restent, chez ces deux figures, des formations de substitution, incapables d'atteindre le réel. Ce que Kojève formule ainsi est la scission subjective qui affecte l'Intellectuel moderne (et non seulement ce dernier, étant donné qu'elle définit la position du Philosophe selon Platon) : incapable de se contenter de la contemplation du Vrai et du Bien, il reste en deçà de la réalisation de la Valeur, et ne peut rencontrer, dans le champ des pouvoirs immanents à son esprit, qu'un simulacre esthétique ou rationnel de la Satisfaction.

- 39 En revanche, le Révolutionnaire parvient à la jouissance pleine de ses pouvoirs et donc de sa subjectivité dans la mesure où il est capable de transformer le monde, et peut donc jouir de son activité à travers la réalité matérielle qu'elle a réussi à façonner à sa guise.

Retrouver ses forces dans le monde, se reconnaître en elles et jouir de soi-même dans leurs produits : telle serait la Satisfaction dont les pratiques et les subjectivités purement « Intellectuelles » au sens classique de « contemplatives »²⁵ ne peuvent réaliser que des simulacres qui demandent un accomplissement au-delà d'eux-mêmes. Cet au-delà devient, à partir de la « rencontre entre la pensée de Marx et le mouvement ouvrier », la réalisation de la Satisfaction par l'action historique révolutionnaire.

- 40 Il est difficile d'évaluer l'exactitude philologique de la lecture de Hegel par Kojève, mais il semble bien que chez le philosophe de Stuttgart se trouve en quelque sorte ce primat de la transformation pratique sur la contemplation théorique par rapport à la jouissance de soi dont le sujet est capable :

L'homme est conscience *pensante*, autrement dit qu'à partir de lui-même il fait de ce qu'il est, et de ce qui est en général, quelque chose qui soit *pour lui*. Les choses naturelles ne sont qu'*immédiatement* et pour ainsi dire *en un seul exemplaire*, mais l'homme, en tant qu'esprit, *se redouble*, car d'abord il est au même titre que les choses naturelles *sont*, mais ensuite, et tout aussi bien, il est *pour soi*, se contemple,

se représente lui-même, pense et n'est esprit que par cet être-pour-soi actif. L'homme obtient cette conscience de soi-même de deux manières différentes : *premièrement de manière théorique*, dans la mesure où il est nécessairement amené à se rendre intérieurement conscient à lui-même, où il lui faut contempler et se représenter ce qui s'agit dans la poitrine humaine, ce qui s'active en elle et la travaille souterrainement, se contempler et se représenter lui-même de façon générale, se fixer à son usage ce que la pensée trouve comme étant l'essence, et ne connaître, tant dans ce qu'il a suscité à partir de soi-même que dans ce qu'il a reçu du dehors, que soi-même ; *deuxièmement*, l'homme devient pour soi par son activité *pratique*, dès lors qu'il est instinctivement porté à se produire lui-même au jour tout comme à se reconnaître lui-même dans ce qui lui est donné immédiatement et s'offre à lui extérieurement. Il accomplit cette fin en transformant les choses extérieures, auxquelles il appose le sceau de son intériorité et dans lesquelles il retrouve dès lors ses propres déterminations. L'homme agit ainsi pour enlever, en tant que sujet libre, son âpre étrangeté au monde extérieur et ne jouir dans la figure des choses que d'une réalité extérieure de soi-même. La première pulsion de l'enfant porte déjà en elle cette transformation pratique des choses extérieures ; le petit garçon qui jette des cailloux dans la rivière et regarde les ronds formés à la surface de l'eau admire en eux une œuvre qui lui donne à voir ce qui est sien. Ce besoin passe par les manifestations les plus variées et les figures les plus diverses avant d'aboutir à ce mode de production de soi-même dans les choses extérieures²⁶.

- 41 Se posséder dans et par l'action et la fabrication, telle semble être la réalisation suprême des puissances humaines. La Classe ouvrière incarne ces puissances par son devenir-autonome. Mais elle ne peut atteindre son autonomie sans incarner en même temps la capacité à poser et à saisir les Valeurs et les Fins, sans lesquelles l'efficacité pratique est aveugle.
- 42 Dans son texte, Gramsci semble presque répondre à Kojève : comme le philosophe russe, le révolutionnaire italien estime que l'insuffisance fondamentale du Christianisme consiste à situer les valeurs suprêmes dans la vie après la mort. Les Intellectuels « athées » et « immanentistes » représentent un progrès par rapport à la conscience chrétienne dans la mesure où ils assignent à ces valeurs un statut purement humain et terrestre, mais la Classe ouvrière révolutionnaire et les militants communistes dépassent les limites des Intellectuels dans la mesure où ils parviennent à réaliser dans l'histoire les valeurs au lieu de les contempler par l'activité pure de l'Esprit ou de l'Intellect.
- 43 Toutefois, Gramsci, inspiré par Sorel, ajoute quelque chose qui dépasse la compréhension du christianisme par Kojève. Car, pour lui comme pour le théoricien français, l'action révolutionnaire retrouve, bien que désormais sur le terrain de l'immanence et de la vie terrestre, un aspect de la conscience religieuse qui fait défaut à la conscience des intellectuels : à savoir, son pouvoir d'organiser la vie quotidienne, de faire passer les valeurs et les fins dans les conduites quotidiennes des hommes ordinaires.

Les Églises chrétiennes ont été les opérateurs, en Occident, de quelque chose dont la philosophie grecque s'est avérée incapable, à savoir fournir une consistance et un sens aux gestes quotidiens. Dans la civilisation chinoise, la tradition confucéenne a réussi à structurer des rites qui relient la pensée et la valeur à la vie ordinaire, qui donnent à la multiplicité de la vie sociale une organisation et une consistance, tout en permettant de rejouer les frontières entre, d'une part, le partage ou le commun et, d'autre part, les différences hiérarchiques et fonctionnelles qui existent au sein de la société²⁷. Mais Platon et Aristote n'ont pas produit de rite pour leur civilisation ni pour celles qui les

ont adoptés ultérieurement en tant que « maîtres de ceux qui savent » : la pensée philosophique est restée liée à la contemplation, donc séparée de la gestion du quotidien, et souvent en rupture de ban à l'égard des obligations et des pratiques de la vie sociale commune. Ce ne sont que les communautés chrétiennes qui ont été capables d'inscrire les valeurs ultimes dans une série de gestes et de conduites accessibles à tous, et non simplement à ceux qui se consacrent par vocation à la pensée.

- 44 Ainsi, la Classe et le Parti opèrent la synthèse entre trois aspects des puissances intellectuelles de l'humanité générique que la division du travail et de la société de classes ont séparés et opposés : la connaissance visant l'efficacité, la saisie et l'appréciation des valeurs, et la détermination ou l'orientation d'une conduite de vie.

La « Centralité ouvrière » correspond donc à un schéma d'interprétation de l'Histoire qui voit dans l'action politique du mouvement ouvrier communiste l'annonce d'une recomposition des forces essentielles soutenant la capacité des hommes à orienter leur existence et à en maîtriser les conditions de reproduction – une réconciliation entre la *techné* et le *télos*, pour reprendre la terminologie de Konrad et Szelényi. Toute la difficulté de ce schéma consiste dans sa nature de *pari*, qui le rend irréductible à, mais aussi non-garanti par, les données historico-sociales qui semblent l'incarner dans une conjoncture déterminée.

Conclusion

- 45 Avec l'éclipse de la Centralité ouvrière, les présupposés subjectifs du mouvement communiste s'effondrent. Le type de subjectivité qui définissait le militant communiste n'a pas pu surmonter l'impasse finale des tentatives révolutionnaires à l'échelle mondiale dont les années 1970 ont marqué le point culminant et la dissolution. On peut considérer comme un signe de grandeur le fait que la fin du communisme comme perspective, l'impossibilité subjective de croire en sa possibilité historiquement réelle, n'a pas été déterminée par la glaciation meurtrière du stalinisme, mais par l'échec, quelques décennies plus tard, des tentatives de la surmonter.
- 46 Les figures subjectives de cet échec ont été particulièrement instructives et intenses dans le contexte italien, peut-être parce que ce contexte a été marqué en profondeur par la qualité exceptionnelle de l'élaboration gramscienne de la Centralité ouvrière. Ainsi, c'est de nouveau à partir de ce contexte que l'on pourra essayer de cerner le processus de dissolution de cette hypothèse que le texte de Gramsci s'efforce de formuler et que l'expérience du mouvement ouvrier a préparée au cours du XIX^{ème} siècle.
- 47 Dès les années 1960, le philosophe catholique Augusto Del Noce développe une critique radicale du communisme italien, et notamment de l'héritage gramscien²⁸. Il vise en particulier le projet gramscien de remplacer en quelque sorte le christianisme en tant que principe organisateur des conduites et des mentalités, en lui substituant un ordre de valeurs fondé sur la vie terrestre, sur la pure auto-immanence des forces et des capacités humaines. Selon Del Noce, ce programme moral et politique ne peut aboutir qu'à faire de la perspective communiste le simple prolongement de la civilisation capitaliste-bourgeoise : la puissance technique, la satisfaction des besoins immédiats, la recherche du bonheur purement terrestre, deviennent les seules idées-guides d'un mouvement dont la rupture avec tout principe d'orientation transcendant finit par détruire, non seulement les valeurs chrétiennes, mais ce que Fortini appelait la

« pratique de la valeur », c'est-à-dire la capacité pure et simple de vouloir et de comprendre autre chose que la simple adaptation aux systèmes techniques et aux impératifs de la consommation.

- 48 Les positions de Del Noce apparaissent aujourd'hui comme presque banales, les communistes italiens ayant entamé finalement un processus de conversion à la modernité capitaliste qui aboutira, après la chute de l'URSS, à épouser le néolibéralisme avec l'enthousiasme obtus des néophytes. La métamorphose du PCI et la destruction des bases subjectives du communisme en Italie reste un processus historique qui n'a toujours pas trouvé de récit et d'analyse adéquats, tels qu'auraient pu en produire Machiavel ou Nietzsche. Fortini en avait déjà vu les commencements dans les années 1970, en constatant que la mentalité de la « base » sociale et militante de la gauche italienne correspondait en dernière instance à la critique de Del Noce :

Ce qu'on ne dit pas est toujours plus important, c'est bien connu, que ce que l'on dit ; et ce qu'on ne dit pas explicitement dans les milieux de la gauche ancienne ou nouvelle, ce qui constitue le fond de la « vision du monde » diffuse des « camarades », ressemble assez à ce que Del Noce affirme : la vision d'une civilisation fondée sur le progrès scientifique-technologique et sur la croissance des consommations, l'efficacité des administrations, l'emploi et l'éros pour tous, la protection sociale du berceau jusqu'au cercueil, et une participation démocratique de type, en dernière instance, nord-américain ou soviétique. Que la réalisation de ce modèle implique la « démocratie répressive », l'extermination de toute une partie de l'humanité et la mortification de toute une partie capitale des possibilités humaines, c'est précisément ce dont on ne parle pas²⁹.

- 49 Ces lignes ont été écrites en 1976. Rien ne semble démentir leur diagnostic dans l'état actuel des résidus des cultures politiques dites « de gauche » : de la subalternité face à la vision de l'homme et du monde propre aux idéologies du progrès les plus naïves et outrancières, en passant par le culte dogmatique de l'État social se convertissant souvent en obsession sécuritaire, jusqu'à l'aveuglement volontaire devant la production incessante d'« hommes jetables » dans les flux migratoires et les pays qui furent jadis le « Tiers-Monde ». Surtout, l'Histoire s'est chargée de réaliser avec une précision effrayante la prophétie – de Fortini et Del Noce, mais qui est déjà en quelque sorte au cœur de la pensée d'Adorno et de Marcuse – selon laquelle la « gauche » serait rapidement devenue incapable de fournir une vision des « possibilités humaines » plus riche que celle qui voit en l'homme un circuit homéostatique de production-consommation, dont des thérapeutes-gestionnaires médicaux et sociaux ajustent périodiquement les capacités de prestation.
- 50 Ce processus de dissolution subjective de la perspective communiste est, selon Del Noce, le fruit nécessaire de la rupture avec la Tradition chrétienne. Il serait facile de rétorquer que la redécouverte de cette tradition, chez la gauche comme chez la droite, a produit exactement les mêmes effets que la tradition avortée dont Gramsci voyait la préfiguration dans les modes de vie des ouvriers révolutionnaires : une adaptation accomplie au monde tel qu'il est, jusque dans ses aspects les plus inquiétants, comme en témoigne, dans l'Italie des années 1980, le darwinisme social du mouvement catholique *Comunione e liberazione*, dont Del Noce est l'un des maîtres reconnus.
- 51 Mais tout cela reste contingent et de peu d'importance devant les vraies questions, qui portent sur la possibilité de concevoir, désirer et pratiquer *autre chose* que les tables des valeurs des « puissances de ce monde » et que l'oppression venue du fond des âges. De ces questions, le communisme, le christianisme, le syndicalisme révolutionnaire et le

bolchevisme restent des figures à méditer, bien plus que des contenus et des voies substantiels, dont on pourrait tirer des lignes de conduite immédiates.

- 52 En 1991, Fortini commente une intervention de Mario Tronti et Alberto Asor Rosa, dans laquelle les deux anciens opéraïstes, depuis longtemps membres du PCI, s'efforcent de proposer une ligne, après la fin de l'URSS et la dissolution du Parti, centrée sur la défense des classes subalternes, « des faibles et des opprimés ». Fortini constate que l'usage de cette terminologie témoigne déjà de la péremption de la tradition marxiste « qui, dans les faibles voyait la force la plus grande et, dans les opprimés, la capacité de se transformer de marchandises en hommes »³⁰.
- 53 Telle était en effet la tradition de la Centralité ouvrière, et la raison ultime de l'analogie avec cette autre « transvaluation des valeurs » que fut le Christianisme au sein du monde païen. Si une telle tradition est épuisée, si ses contenus immédiats ne peuvent plus être les nôtres – ce que Fortini reconnaissait déjà il y a désormais trente ans –, qu'est-ce qui empêche d'épouser avec cynisme ou avec enthousiasme la morale des vainqueurs, l'acceptation de la loi du plus fort ? Il est impossible de trouver une réponse à ces questions dans les paroles et les images dont nous disposons aujourd'hui, et qui ne représentent, dans les cas les plus favorables, que des échos de celles des deux derniers siècles.
- 54 Alexander Kluge et Oskar Negt ont rappelé les origines de la Théorie critique francfortoise en la rattachant à une première crise de la centralité ouvrière :

Déjà en 1932, les penseurs de la Théorie critique développée par l'École de Francfort ont cessé de considérer le prolétariat comme le sujet historique de l'émancipation. Ils avaient assisté à l'unité d'action entre les syndicats communistes et les ouvriers nationaux-socialistes lors de la grève des transports berlinois en 1932. Comment se faisait-il que les ouvriers n'étaient pas immunisés contre le fascisme ? Dès lors, les adhérents de la Théorie critique – jusqu'aux auteurs du livre que vous avez devant les yeux – ont rompu avec la recherche des potentiels émancipateurs au sein de groupes sociaux définis et se sont consacrés à repérer les matériaux bruts de ces potentiels, les CARACTERISTIQUES INDIVIDUELLES, fragmentaires mais toujours vives, se situant en-dessous du seuil de la personne complète. De telles caractéristiques peuvent tout à fait s'associer et former des liens sociaux, mais jamais sous la forme du Soi individuel ou d'un groupe social stable³¹.
- 55 Où trouver ces caractéristiques, comment suivre le tracé de leurs migrations ? Comment reconnaître les réceptacles – pratiques, conjonctures, associations – où les désirs et les capacités de rompre avec les manières de faire induites par les rapports capitalistes s'associent et se reproduisent ? Comment soutenir la persistance de ces « matériaux » au sein de la société ? Comment opérer leur concentration et amplification, ne fût-ce qu'en trouvant les mots et les récits grâce auxquels ils pourraient se penser, se situer dans le monde et se projeter dans une perspective ? Telles semblent être les tâches que nous héritons de ce qui aura marqué l'histoire une fois pour toutes.
- 56 Nous ne savons pas si et quand de nouvelles figures se manifesteront de ce que Gramsci voyait dans les conseils d'usine, ni où pourra recommencer le long discours dont il n'a été qu'un chaînon. Les figures passées sont restées en tant que vestiges, et hantent toujours notre mémoire : il faudra peut-être apprendre à mieux les oublier pour pouvoir en faire un bon usage.

NOTES

1. Ce texte reprend et développe des discussions avec Etienne Balibar et Yves Duroux, que je tiens à remercier. Je suis seul responsable des formulations que j'essaie ici.
2. Nicos Poulantzas, « La crise des partis », entretien recueilli dans Id., *Répères*, Paris, F. Maspero, 1979, p. 178-179.
3. György Lukács, « La mission morale du Parti communiste », traduction de Jean-Pierre Morbois, in *Le blog des amis de György Lukács*, https://data.over-blog-kiwi.com/0/56/34/64/20191001/ob_24c604_georg-lukacs-la-mission-morale-du-par.pdf. Le texte est paru initialement dans la revue *Kommunismus* en 1920 et commente une brochure de Lénine consacrée aux « samedis communistes », considérés comme la manifestation d'une nouvelle valeur subjective du travail volontaire.
4. Il convient de rappeler que le Congrès de Tours et celui de Livourne donnent vie à la SFIC en France et, en Italie, au Parti communiste d'Italie-Section de l'Internationale Communiste. Le PCF et le PCI naissent entre les années 1930 et 1940, dans des conditions déterminées par le Komintern stalinien, par la liquidation, politique ou physique de la vieille garde d'Octobre et de l'Internationale, et par l'éclipse des perspectives d'une révolution mondiale en faveur de la stabilisation interne de l'URSS et du régime soviétique. Les Partis communistes « nationaux » sont à la fois bien moins révolutionnaires, parce que censés s'intégrer à la vie politique parlementaire de leur pays, et bien plus dépendants à l'égard de la Russie que ne l'étaient les Partis de Gramsci et de Bordiga, de Souvarine et de Lorient.
5. Léon Blum, « Discours au Congrès de Tours » (1920), in https://www.parti-socialiste.fr/leon_blum_discours_tours
6. *Ibid.*
7. Georges Sorel, *Réflexions sur la violence* (1908), Montréal, UQAC, http://classiques.uqac.ca/classiques/sorel_georges/reflexions_violence/Sorel_Reflexions_violence.pdf, p. 191.
8. *Ibid.*, p. 192-193.
9. *Ibid.*, p. 155.
10. Daniel Halévy, *Essais sur le mouvement ouvrier en France*, Paris, Société Nouvelle de librairie et d'édition, 1901, p. 292. Pour apprécier convenablement cette centralité attribuée à la conscience, il faut rappeler que Lénine publie *Que faire ?* en 1902.
11. *Ibid.*, p. 292-294.
12. Sur la réduction de la pratique politique à du spectacle, et donc du militantisme à la production d'émotions rassurantes et cathartiques, je me permets de renvoyer à A. Cavazzini, « Souvenirs du réel. Remarques sur la mélancolie et le présent », in *Cahiers du GRM* n° 13, *Archéologie du passé, mélancolie du présent I*, OpenEdition, 2018, <https://journals.openedition.org/grm/1134> : depuis la fin de la séquence rouge des années 1970 et de la centralité ouvrière, les comportements militants « ont changé de statut : ils ont commencé à viser moins la transformation des conditions générales (économiques, sociales, institutionnelles...) de la vie de chacun que le simple témoignage de l'existence d'un secteur de l'opinion, d'une minorité ou d'une sensibilité – ou alors la constitution de communautés restreintes cimentées par un vocabulaire et des symboles exclusifs et de plus en plus autoréférentiels. Ainsi, le "militant" tend de plus en plus à devenir un professionnel de la "visibilisation" d'un point de vue, d'une "cause" ou d'une série de valeurs, et de la cohésion/animation de groupes réunis autour de certains intérêts, traditions ou drapeaux. Ce qui veut dire que le militantisme "milite" de moins en moins, du moins au sens que ce mot pouvait avoir entre 1917 et 1977, et se réduit progressivement à déclarer des désirs ou à consolider des identités ».
13. *Ibid.*, p. 293.

14. Karl Marx, *Misère de la philosophie* (1847), in <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/06/km18470615k.htm>
15. Après son « autocritique », Althusser insistera sur la dépendance de la révolution scientifique de Marx à l'égard des « positions prolétariennes » qui en conditionnent la formation des concepts. Pourtant, l'existence et le statut du prolétariat et de ses luttes semblent ne poser aucun problème pour Althusser, et constituer une donnée préliminaire non susceptible de questionnement. C'est une limite commune à tous les auteurs animés par la volonté de rester à l'intérieur du courant dominant du mouvement communiste, issu des années du Komintern et de la mise au pas stalinienne. Or, pour ce courant le « prolétariat » et la « classe ouvrière » sont des éléments de discours, des présupposés absolus d'une appartenance idéologique et politique, si bien qu'aucune analyse réelle de leur statut n'est concevable sans détruire la consistance du discours « officiel ». C'est une militante opéraïste, Rita Di Leo, qui a produit les meilleures analyses de la *réalité* des ouvriers, des cadres et de l'avant-garde militante en URSS et dans le bolchevisme, en parvenant à une conclusion aussi traumatique qu'évidente : la grande « expérience » du premier État ouvrier dans l'histoire a rencontré ses limites insurmontables dans l'incapacité des ouvriers de devenir Classe, en faisant naufrager les espoirs et le pari des bolcheviks et des communistes « conseillistes ».
16. György Konrád et Iván Szelényi, *La marche au pouvoir des intellectuels. Le cas des pays de l'Est*, Paris, Seuil, 1979 p. 34.
17. Franco Fortini, « Les intellectuels : rôle et fonction », in *La conscience aux extrêmes. Écrits sur les intellectuels 1944-1994*, traduit par A. Cavazzini, Caen, Nous, p. 65 et 67.
18. F. Fortini, « Il potere e la critica » (1978), in *Disobbedienze I. Gli anni dei movimenti*, Rome Manifestolibri, 1997, p. 196.
19. *Ibid.*, p. 192.
20. *Ibid.*, p. 197.
21. *Ibid.*, p. 194.
22. Karl Marx-Friedrich Engels, *La sainte famille* (1845), traduction d'Erna Cogniot, présentée et annotée par Nicole Meunier et Gilbert Badia, Paris, Les Éditions sociales, Paris, 1969, p. 91, http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/sainte_famille/sainte_famille.pdf.
23. *Ibid.*, p. 93.
24. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, leçons éditées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947, p. 94.
25. Selon sa généalogie médiévale, le mot « Intellectuel » indiquerait le statut de ceux qui usent et jouissent de la puissance de l'Intellect, et qui voient en une telle jouissance l'accomplissement de la perfection humaine dans cette vie. Cf. Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991.
26. G. W. F. Hegel, *Cours d'esthétique 1* (1827), trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Paris, Aubier, 1995, p. 45-46. Hegel reprend l'image héraclitéenne de l'enfant qui joue, et l'interprète dans un sens qui semble répondre par anticipation à l'usage qu'en fera Nietzsche. Le jeu de l'enfant ne signifie pas le devenir chaotique des puissances naturelles, mais l'impulsion spontanée à réaliser un monde humanisé, à inscrire les forces humaines dans l'être-en-soi.
27. Cf. Daniel A. Bell, « Hierarchical Rituals for Egalitarian Societies », in *China's New Confucianism. Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2008, p. 68 sq. L'auteur montre que la définition de la fonction des rituels par les penseurs confucéens vise à organiser la vie quotidienne de tous et à assurer à la fois le partage ou le « commun » et la différenciation.
28. Sur ce sujet, cf. Augusto Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologne, Il Mulino, 1964 et *Il suicidio della rivoluzione*, Milan, Rusconi, 1978.
29. F. Fortini, « « Un'idea marxista di libertà » (1976), in *Disobbedienze I, op. cit.*, p. 116-117.

30. F. Fortini, « Ascoltare dal sottosuolo » (1991), in *Dissobbedienze II. Gli anni della sconfitta*, Rome, Manifestolibri, 1997, p. 202.
31. Alexander Kluge-Oskar Negt, *History and Obstinacy*, New York, Zone Books, 2014, p. 220.
-

RÉSUMÉS

Le texte analyse l'écrit de Gramsci sur le Parti communiste (1921)

INDEX

Index chronologique : XIX^{ème}-XX^{ème} siècles

Index géographique : Europe

Mots-clés : communisme, classe ouvrière, christianisme, Gramsci Antonio, Sorel Georges, Fortini Franco, Halévy Daniel, Blum Léon, socialisme, Parti, militantisme

AUTEUR

ANDREA CAVAZZINI

Agrégé de philosophie, membre du GRM