Antonio Gramsci



Gramsci dans le texte

Édition intégrale

Bibliothèque numérique Ali Ben Salah

Antonio Gramsci



GRAMSCI
dans le texte

Philosophie

1959

KOTOBONLINE
Livres pour Tous

Bibliothèque numérique Ali Ben Salah

PREMIÈRE PARTIE

AVANT LA CAPTIVITÉ

I - L' « avanti »

L'histoire

Vous avez beau donner à la vie toute votre activité, toute votre foi, tout l'abandon sincère et désintéressé de vos meilleures énergies. Vous avez beau vous immerger, vivantes créatures, dans le vivant et palpitant devenir humain, jusqu'à sentir que vous ne faites qu'un avec lui, jusqu'à le recevoir tout entier en vous-même et sentir votre personnalité comme atome d'un corps, vibrante particule d'un tout, corde sonore qui reçoit et répercute toutes les symphonies de l'histoire, sentant ainsi que vous contribuez à la créer. Malgré cet abandon complet à la réalité ambiante, malgré cette liaison de votre individu avec le jeu compliqué des causes et des effets universels, vous ressentez tout d'un coup l'impression que quelque chose vous manque, vous ressentez des besoins vagues, difficiles à déterminer, ces

besoins que Schopenhauer appelait métaphysiques.

Vous êtes dans le monde, mais sans savoir pourquoi. Vous agissez, mais sans savoir pourquoi. Vous sentez des vides, et vous souhaiteriez des justifications à votre être, à votre action, et il vous semble que les raisons humaines ne vous suffisent pas, qu'en remontant de cause en cause vous arriveriez à un point qui, pour coordonner et régler le mouvement, a besoin d'une raison suprême explicable seulement hors du connu et du connaissable. Tout à fait comme celui qui, regardant le ciel et remontant de niveau en niveau dans l'espace que la science a mesuré, sent des difficultés toujours plus grandes à son fantastique vagabondage à travers l'infini, arrive au vide et ne peut concevoir ce vide infini, et le peuple alors inconsciemment de créatures divines, d'entités surnaturelles pour coordonner le mouvement vertigineux et cependant logique de l'univers. Le sentiment religieux n'a pas d'autre matière que ces aspirations vagues, ces raisonnements instinctifs et intérieurs, sans débouché. Et tout le monde en garde dans le sang quelque trace, quelque frisson, même ceux qui ont le plus fortement réussi à dominer ces manifestations inférieures parce qu'instinctives, parce qu'impulsives, du moi individuel.

Mais c'est la vie elle-même qui en triomphe, c'est l'activité historique qui les efface. Produits de la tradition,

dépôts instinctifs d'époques millénaires de terreur et d'ignorance de la réalité environnante, on cherche à repérer leur origine. Les expliquer veut dire les dépasser. En faire un objet de l'histoire veut dire reconnaître leur vacuité. Et c'est alors qu'on retourne à la vie active, qu'on ressent de façon plus plastique la réalité de l'histoire. En ramenant à elle non seulement les faits, mais aussi les sentiments, on finit par reconnaître qu'en elle seule se trouve l'explication de notre existence. Tout ce qui peut devenir histoire ne peut être surnaturel, ne peut être le résidu d'une révélation divine. Si quelque chose est encore inexplicable, c'est dû seulement à notre insuffisance cognitive, au fait que nous n'avons pas encore atteint la perfection intellectuelle. Et cela peut nous rendre plus humbles, plus modestes, mais ne peut plus désormais nous jeter dans les bras de la religion. Notre religion revient à l'histoire, notre foi revient à l'homme, à son activité, à sa volonté. Nous sentons cette impulsion énorme, irrésistible, qui nous vient du passé, nous la sentons dans le bien qu'elle nous apporte, en nous donnant l'énergique certitude que ce qui a été possible le sera encore, et avec une probabilité supérieure, dans la mesure où nous nous sommes déniaisés grâce à l'expérience d'autrui. Et nous la sentons dans le mal, dans ces résidus inorganiques d'états d'âme dépassés. Et voilà comment nous nous sentons inévitablement en antithèse avec le catholicisme, et nous

nous disons modernes. C'est que le passé, nous le sentons bien vivifier notre lutte, mais dominé, serviteur et non maître, source de lumière et non de ténèbres débilitantes. (S.M. pp. 230-231.) {1}

Avanti ! turinois du 29 août 1916.

La révolution contre « Le Capital »

La révolution des bolcheviks s'est définitivement greffée à la révolution générale du peuple russe. Les maximalistes qui avaient été, jusqu'à il y a deux mois, le ferment indispensable pour que les événements ne stagnent pas, pour que la marche vers le futur ne s'arrête pas en donnant lieu à une forme définitive d'ordre – qui aurait été un ordre bourgeois – se sont emparés du pouvoir, ont établi leur dictature et sont en train d'élaborer les formes socialistes dans lesquelles la révolution devra finalement prendre place pour continuer à se développer harmonieusement, sans de trop grands heurts, en partant des grandes conquêtes désormais réalisées.

La révolution des bolchéviks est plus constituée d'idéologies que de faits (c'est pourquoi au fond peu nous importe d'en savoir plus que ce que nous savons). Elle est la révolution contre *Le Capital* de Karl Marx. *Le Capital* était, en Russie, le livre des bourgeois plus que des prolétaires.

C'était la démonstration critique qu'il y avait en Russie une nécessité fatale à ce que se formât une bourgeoisie, à ce que s'inaugurât une civilisation de type occidental, avant que le prolétariat pût seulement penser à sa revanche, à ses revendications de classe, à sa révolution. Les faits ont dépassé les idéologies. Les faits ont fait éclater les schémas critiques à l'intérieur desquels l'histoire de la Russie aurait dû se dérouler, selon les canons du matérialisme historique. Les bolcheviks renient Karl Marx, ils affirment, en s'appuyant sur le témoignage de l'action développée, des conquêtes réalisées, que les canons du matérialisme historique ne sont pas aussi inflexibles qu'on aurait pu le penser et qu'on l'a effectivement pensé.

Et pourtant, il y a aussi une fatalité dans ces événements et si les bolchéviks renient certaines affirmations du *Capital*, ils ne sont pas « marxistes », voilà tout, ils n'ont pas compilé dans les œuvres du maître une doctrine extérieure faite d'affirmations dogmatiques et indiscutables. Ils vivent la pensée marxiste, celle qui ne meurt jamais, qui est le prolongement de la pensée idéaliste italienne et allemande et qui, chez Marx, avait été contaminée par des incrustations positivistes et naturalistes. Et cette pensée pose toujours comme principal facteur de l'histoire, non pas les faits économiques bruts, mais l'homme, mais la société des hommes qui se rassemblent entre eux, se comprennent entre

eux, développent à travers ces contacts (civilisation) une volonté sociale, collective, et comprennent les faits économiques, les jugent, les adaptent à leur volonté, jusqu'à ce que celle-ci devienne le moteur de l'économie, formatrice de la réalité objective, qui vit, se meut et acquiert des caractères de matière tellurique en ébullition, qui peut être canalisée là où il plaît à la volonté, comme il plaît à la volonté.

Marx a prévu le prévisible. Il ne pouvait prévoir la guerre européenne, ou mieux, il ne pouvait prévoir que cette guerre aurait la durée et les effets qu'elle a eus. Il ne pouvait prévoir que cette guerre, en trois années de souffrances indicibles, de misères indicibles, susciterait en Russie la volonté populaire collective qu'elle a suscitée. Une volonté de cette sorte a *normalement* besoin, pour se former, d'un long processus d'infiltrations capillaires, d'une grande série d'expériences de classe. Les hommes sont lents, ils ont besoin de s'organiser, d'abord extérieurement, dans des corporations, dans des ligues, puis intimement, dans la pensée, dans la volonté… par une continuité et une multiplicité incessantes des stimulis extérieurs. Voilà pourquoi *normalement* les canons de critique historique du marxisme saisissent la réalité, la prennent au filet et la rendent évidente et distincte. *Normalement*, c'est à travers la lutte des classes toujours plus intensifiée, que les deux

classes du monde capitaliste créent l'histoire. Le prolétariat sent sa misère actuelle, est continuellement en état de malaise et fait pression sur la bourgeoisie pour améliorer ses propres conditions. Il lutte, oblige la bourgeoisie à améliorer la technique de la production, à rendre la production plus utile pour que soit possible la satisfaction de ses besoins les plus urgents. C'est une course haletante vers le meilleur, qui accélère le rythme de la production, qui produit un continuel accroissement des biens qui serviront à la collectivité. Et dans cette course beaucoup tombent et rendent plus urgentes les aspirations de ceux qui restent, et la masse est toujours en sursaut, et de chaos populaire, devient toujours plus ordre dans la pensée, devient toujours plus consciente de sa propre puissance, de sa propre capacité à assumer la responsabilité sociale, à devenir maîtresse de son propre destin.

Ceci normalement. Quand les faits se répètent selon un certain rythme. Quand l'histoire se développe en des moments toujours plus complexes et riches de sens et de valeur, mais cependant semblables. Mais en Russie la guerre a servi à rendre courage aux volontés. Elles se sont rapidement trouvées à l'unisson, à travers les souffrances accumulées en trois années. La famine était imminente, la faim, la mort par la faim pouvait les cueillir tous, broyer d'un coup des dizaines de millions d'hommes. Les volontés

se sont mises à l'unisson, mécaniquement d'abord, activement, spirituellement après la première révolution.

La prédication socialiste a mis le peuple russe au contact des expériences des autres prolétariats. La prédication socialiste fait vivre en un instant, de façon dramatique, l'histoire du prolétariat, ses luttes contre le capitalisme, la longue série des efforts qu'il doit faire pour s'émanciper idéalement des chaînes de la servilité qui l'avilissaient pour devenir conscience nouvelle, témoin actuel d'un monde à venir. La prédication socialiste a créé la volonté sociale du peuple russe. Pourquoi, lui, devrait-il attendre que l'histoire d'Angleterre se répète en Russie, que se forme en Russie une bourgeoisie, que la lutte des classes soit suscitée pour que naisse la conscience de classe et pour que se produise finalement la catastrophe du monde capitaliste ? Le peuple russe a traversé ces expériences avec la pensée, et au besoin par la pensée d'une minorité. Il a dominé ces expériences. Il s'en sert pour s'affirmer maintenant, comme il se servira des expériences capitalistes occidentales pour se situer en peu de temps à la hauteur de la production du monde occidental. L'Amérique du Nord est plus avancée que l'Angleterre du point de vue capitaliste parce qu'en Amérique du Nord, les Anglo-saxons ont commencé du premier coup au stade où l'Angleterre était arrivée après une longue évolution. Le prolétariat russe, éduqué par le socialisme, commencera son

histoire au stade maximum de production auquel est arrivée l'Angleterre d'aujourd'hui ; puisqu'il doit commencer, il commencera au stade déjà atteint ailleurs et de ce stade il recevra l'impulsion pour atteindre cette maturité économique qui, selon Marx, est la condition nécessaire du collectivisme. Les révolutionnaires créeront eux-mêmes les conditions nécessaires à la réalisation *complète et pleine* de leur idéal. Ils les créeront en moins de temps que ne l'aurait fait le capitalisme. Les critiques que les socialistes ont faites au système bourgeois, pour mettre en évidence les imperfections, les gaspillages de richesses, serviront aux révolutionnaires pour faire mieux, pour éviter ces gaspillages, pour ne pas tomber dans ces défauts. Ce sera au début le collectivisme de la misère, de la souffrance. Mais un régime bourgeois aurait hérité des mêmes conditions de misère et de souffrance. Le capitalisme ne pourrait pas faire *immédiatement* en Russie plus que ce que pourra réaliser le collectivisme. Il réaliserait aujourd'hui beaucoup moins, car il aurait *immédiatement* contre lui le mécontentement frénétique du prolétariat incapable désormais de supporter, pendant des années encore, les douleurs et les amertumes que le malaise économique apporterait. Même d'un point de vue absolu, humain, le socialisme pour tout de suite a sa justification en Russie. La souffrance qui suivra la paix ne pourra être supportée que lorsque les prolétaires sentiront

qu'il dépend de leur volonté, de leur ténacité au travail de la supprimer le plus rapidement possible.

On a l'impression que les maximalistes ont été à ce moment l'expression spontanée, *biologiquement* nécessaire, pour que l'humanité russe ne sombre pas dans la plus horrible débâcle, pour que l'humanité russe, s'absorbant dans le travail gigantesque, autonome, de sa propre régénération, puisse moins ressentir les impulsions du loup affamé, pour que la Russie ne devienne pas un charnier énorme de bêtes féroces qui s'entre-déchirent.

Signé : A.G.

Avanti 1, édition milanaise, 24 novembre 1917 ;

Il *Grido del Popolo*, 5 janvier 1918. (S.G.)

La suprême trahison

Achille Loria fait savoir, dans la *Gazetta del popolo*, qu'il est récemment tombé du septième ciel. Celui qui l'a traîtreusement poussé, c'est Nicolas Lénine, et de cela aussi Lénine devra répondre au jour du jugement dernier.

Loria a lu (il y a vingt ans, dit-il, mais je crois, moi, qu'il a eu connaissance du titre et du contenu du livre cinq minutes avant sa chute) un livre de Vladimir Iline sur le développement du capitalisme en Russie. Vladimir Iline

n'est autre que Vladimir Oulianov, ou encore Nicolas Lénine. Le livre démontre (avec de nombreux documents à l'appui) que l'organisation capitaliste se développe en Russie selon les mêmes lois qui ont présidé à son développement dans les sociétés européennes, bien que sur un rythme plus lent ; il triomphe de la thèse social-nationaliste selon laquelle la Russie serait un pays privilégié et supérieur, qui pourrait éviter l'étape capitaliste et bondir d'un seul coup des ténèbres féodales aux splendeurs du collectivisme intégral. Maintenant Lénine « s'agite » pour instituer le socialisme en Russie dans l'immédiat, il se révèle en contradiction irréductible avec son œuvre scientifique d'il y a vingt ans, il réhabilite tapageusement la thèse qu'en d'autres temps il fustigeait et décoche le coup qui a fait dégringoler Achille Loria de ciel en ciel, depuis le septième jusqu'à l'aire qui nous rend si féroces *{2}*.

Pauvre Achille ! Il ne faut pas se fâcher contre lui s'il parle d'une « entente» des révolutionnaires russes avec une armée étrangère, d'un « appel à un secours étranger » pour achever l'œuvre révolutionnaire. Loria est encore sous le coup de sa chute et il oublie qu'il est un « savant », il oublie le premier devoir des savants qui est de passer les documents au crible et d'utiliser seulement ceux qui présentent les caractères de l'originalité et de l'authenticité. Autrement, Loria n'attribuerait pas tant de méfaits aux

révolutionnaires russes et, probablement, il n'attribuerait même pas à Lénine l'intention d'instituer le socialisme dans les formes que Loria envisage sous ce nom. Car « instituer le socialisme », comme toutes les phrases péremptoires, peut vouloir dire une infinité de choses. Cela peut vouloir dire instituer cette forme de société qui devra s'épanouir, on le suppose, quand la société actuelle aura atteint le sommet de son développement, la production tout entière capitaliste, les hommes séparés en capitalistes et prolétaires par une ligne de démarcation nette, tous les capitalistes d'un côté, tous les prolétaires de l'autre. Prétendre instituer immédiatement cette société serait effectivement absurde, comme il serait absurde de marier un enfant de deux ans et de s'attendre à ce qu'il lui naisse un fils neuf mois après la cérémonie. Mais instituer le socialisme peut signifier bien d'autres choses, parmi lesquelles ce qui est en train de se réaliser en Russie. Et cela veut dire alors : abolition de tout le vieil appareil juridique, abolition de tous les vieux privilèges, appeler tous les hommes à l'exercice de la souveraineté politique, appeler tous ceux qui produisent à la souveraineté sur la production.

La dégringolade scientifique ne serait pas arrivée si Achille Loria avait réfléchi que les révolutions sont toujours et uniquement des révolutions politiques, et que parler de révolutions économiques c'est parler par métaphores et par

images. Mais du fait qu'économie et politique sont étroitement liées, la révolution politique crée un climat nouveau pour la production et celle-ci se développe avec une finalité différente. Dans le climat juridique bourgeois, la production a des fins bourgeoises, dans le climat juridique socialiste, la production a des fins socialistes, même si elle doit pour longtemps encore se servir de la technique capitaliste, et ne peut donner à tous les hommes ce bien-être dont on imagine qu'en régime collectiviste tous les hommes doivent et peuvent le posséder.

Il aurait suffi pour comprendre et justifier « scientifiquement » le socialisme russe de se demander s'il était possible, par exemple, de continuer à juger les accusés selon le code tsariste, pour lequel les condamnations et les acquittements dépendent étroitement du principe d'autorité et de l'abus du principe de propriété privée, et si par conséquent juger selon la conscience n'est pas, à titre provisoire, la seule solution possible. De se demander si les socialistes, portés au pouvoir par la poussée populaire, pouvaient faire autrement que de continuer à être socialistes, d'abolir les vieilles institutions et jeter les bases des nouvelles. Et si l'attitude des révolutionnaires russes représente une nécessité, que peut objecter la science qui est précisément recherche et détermination de la nécessité à l'exclusion de tout apriorisme dogmatique ? Et dans un pays

qui envoie à la Constituante presque cent pour cent des représentants choisis parmi les partisans du socialisme, n'est-ce pas une nécessité spirituelle qui impose le socialisme, les institutions juridiques socialistes, l'impulsion de la production vers les finalités socialistes ? S'il est arrivé qu'en Russie les citoyens ont mandaté pour établir la Constitution presque uniquement des socialistes, cela a permis à Vladimir Iline de comprendre que la Russie, sans être le pays des miracles, est le pays où l'on peut éviter que la classe bourgeoise n'aille au pouvoir et ne justifie une fatalité qui existe seulement dans les apriorismes livresques du professeur Achille Loria. (S.M. pp. 351-353.)

Avanti !, 3 janvier 1918.

Socialistes et chrétiens

L'ouvrier Giacosa a été arrêté le 1er mai sous l'accusation d'avoir lancé une bombe mythique sur la place Saint-Charles. Un garde royal a juré avoir vu de ses yeux Giacosa lancer la bombe.

L'autre jour Giacosa a été libéré, l'instruction ayant abouti à un non-lieu ; il a lumineusement démontré qu'il n'avait pu lancer aucune bombe. Giacosa est un chrétien dévot ; sitôt libéré, il envoie à l'Avanti une souscription de dix lires avec ce commentaire : « Le camarade Giacosa,

pour grâce obtenue, verse dix lires à l'Avanti. Il croit en l'Évangile du Christ. Il fait des vœux pour que le Christ punisse ce digne garde royal qui s'est parjuré. »

De ce petit épisode on peut tirer quelques moralités. Un ouvrier, chrétien, reconnaît dans l'Avanti le journal de la classe ouvrière, son journal à lui, celui qui l'a défendu, en défendant toute la classe ouvrière agressée et fusillée le 1er mai. Il comprend que l'idée religieuse ne constitue pas un motif de scission dans la classe ouvrière, pas plus qu'elle ne constitue un motif de scission dans la classe bourgeoise. Les socialistes marxistes ne sont pas religieux ; ils croient que la religion est une forme transitoire de la culture humaine qui sera dépassée par une forme supérieure de culture, la culture philosophique ; ils croient que la religion est une conception mythologique de la vie et du monde qui sera dépassée et remplacée par la conception fondée sur le matérialisme historique, c'est-à-dire par une conception qui place et recherche au sein même de la société humaine et dans la conscience individuelle les causes et les forces qui produisent et créent l'histoire. Mais tout en n'étant pas religieux, les socialistes marxistes ne sont pas davantage antireligieux ; l'État ouvrier ne persécutera pas la religion ; l'État ouvrier demandera aux prolétaires chrétiens la loyauté que tout État demande à ses citoyens, il demandera que s'ils veulent être dans l'opposition, cette opposition soit

constitutionnelle et non révolutionnaire. L'opposition révolutionnaire est le propre d'une classe opprimée contre ses exploiteurs ; l'opposition constitutionnelle est l'attitude propre à une couche idéologique de la classe envers la majorité qui exerce le pouvoir politique. L'ouvrier chrétien Giacosa montre qu'il a compris ce nœud de la pensée politique prolétarienne si, tout en étant chrétien, il reconnaît dans l'Avanti, l'organe de sa classe. Il fait des vœux pour que le Christ punisse le garde royal qui s'est parjuré ; le Parti socialiste ne reconnaît pas la valeur de cette tactique et préfère la sienne : exproprier les capitalistes et, par la force de l'État ouvrier, rendre impossible, y compris pour les ouvriers chrétiens, que le faux serment d'un agent de la bourgeoisie fasse croupir les prolétaires en prison. (S.M. pp. 494-495.)

Avanti ! 26 août 1920.

II - L'ordine nuovo

Ouvriers et paysans

Pendant la guerre, en raison des nécessités de la guerre, l'État italien a intégré dans ses fonctions la réglementation de la production et de la distribution des biens matériels. Il s'est réalisé une forme de trust de l'industrie et du commerce, une forme de concentration des moyens de production et d'échange, une égalisation des conditions d'exploitation des masses prolétariennes et semi-prolétariennes qui ont déterminé leurs effets révolutionnaires. Il n'est pas possible de comprendre le caractère essentiel de la période actuelle si l'on ne tient compte de ces phénomènes et des conséquences psychologiques qu'ils ont produites.

Dans les pays où le capitalisme est encore en retard comme la Russie, l'Italie, la France et l'Espagne, il existe

une nette séparation entre la ville et la campagne, entre les ouvriers et les paysans. Dans l'agriculture ont survécu des formes économiques nettement féodales, avec une psychologie correspondante. L'idée de l'État moderne libéral-capitaliste est encore ignorée ; les institutions économiques et politiques ne sont pas conçues comme des catégories historiques, qui ont eu un début, ont subi un processus de développement et peuvent se dissoudre, après avoir créé les conditions pour des formes supérieures de vie sociale : elles sont conçues au contraire comme des catégories naturelles, perpétuelles, irréductibles. En réalité, la grande propriété terrienne est restée en dehors de la libre concurrence et l'État moderne en a respecté l'essence féodale, imaginant des formules juridiques comme celle de la fidéicommission, qui perpétuent en fait les investitures et les privilèges du régime féodal. La mentalité du paysan est restée, en conséquence, celle du serf attaché à la glèbe, qui se révolte violemment contre les « Messieurs » en des occasions déterminées, mais est incapable de se penser lui-même comme membre d'une collectivité (la nation pour les propriétaires et la classe pour les prolétaires) et de développer une action systématique et permanente en vue de changer les rapports économiques et politiques de la vie sociale.

La psychologie des paysans était, dans ces conditions,

incontrôlable ; les sentiments réels demeuraient cachés, impliqués et confondus dans un système de défense contre l'exploitation, purement égoïste, sans continuité logique, constitué en grande partie de sournoiserie et de feinte servilité. La lutte des classes se confondait avec le brigandage, le chantage, l'incendie de forêts, avec la mutilation du bétail, avec l'enlèvement des enfants et des femmes, avec l'attaque de la mairie : c'était une forme de terrorisme élémentaire, sans conséquences durables et efficaces. Objectivement donc la psychologie du paysan se réduisait à une très petite somme de sentiments primordiaux dépendant des conditions sociales créées par l'État démocratique-parlementaire : le paysan était laissé entièrement à la merci des propriétaires, de leurs sycophantes et des fonctionnaires corrompus et la préoccupation majeure de sa vie était de se défendre physiquement des embûches de la nature élémentaire, des vexations et de la barbarie cruelle des propriétaires et des fonctionnaires publics. Le paysan a toujours vécu hors de la souveraineté de la loi, sans personnalité juridique, sans individualité morale ; il est demeuré un élément anarchique, l'atome indépendant d'un tumulte chaotique, réfréné seulement par la peur des carabiniers et du diable. Il ne comprenait pas l'organisation, il ne comprenait pas l'État, il ne comprenait pas la discipline ; patient et tenace dans

l'effort individuel pour arracher à la nature quelques fruits maigres et peu abondants, capable de sacrifices inouïs dans la vie familiale, il était impatient et d'une violence sauvage dans la lutte des classes, incapable de se proposer un but général d'action et de chercher à l'atteindre par la persévérance et la lutte systématique.

Quatre ans de tranchée et d'exploitation de leur sang ont radicalement changé la psychologie des paysans. Ce changement s'est produit particulièrement en Russie et c'est une des conditions essentielles de la révolution. Ce que n'avait pas déterminé l'industrialisme avec son processus normal de développement a été produit par la guerre. La guerre a contraint les nations les plus arriérées du point de vue capitaliste, et donc les moins dotées de moyens mécaniques, à enrôler tous les hommes disponibles, pour opposer des masses profondes de chair vivante aux instruments guerriers des Empires centraux. Pour la Russie la guerre a signifié la prise de contact d'individus jusqu'alors dispersés sur un très vaste territoire, elle a signifié une concentration humaine qui a duré sans interruption pendant des années et des années de sacrifice, avec le danger de mort toujours immédiat, sous une discipline égale et également féroce. Les effets psychologiques de telles conditions de vie collective prolongées pendant un si long temps ont été immenses et riches de conséquences

imprévues.

Les instincts individuels égoïstes se sont émoussés, une âme commune unitaire s'est modelée, les sentiments se sont assimilés, il s'est formé, une habitude de discipline sociale. Les paysans ont conçu l'État dans sa complexité grandiose, dans sa puissance démesurée, dans sa construction compliquée. Ils ont conçu le monde non plus comme une chose d'une grandeur indéfinie à la façon de l'univers et d'une mesquine petitesse à la façon du clocher de leur village, mais dans sa réalité concrète d'États et de peuples, de forces et de faiblesses sociales, d'armées et de machines, de richesse et de pauvreté. Des liens de solidarité se sont noués qui autrement n'auraient été suscités que par des dizaines et des dizaines d'années d'expérience historique et de luttes intermittentes ; en quatre ans, dans la boue et le sang des tranchées, un monde spirituel est né, avide de s'affirmer dans des formes et des institutions sociales permanentes et dynamiques.

C'est ainsi que sont nés sur le front russe les conseils de délégués militaires, c'est ainsi que les soldats paysans ont pu participer activement à la vie des soviets de Pétrograd, de Moscou, des autres centres industriels russes et ont pris conscience de l'unité de la classe des travailleurs ; c'est ainsi qu'il est arrivé que, à mesure que l'armée russe se démobilisait et que les soldats retournaient à leurs lieux de

travail, tout le territoire de l'Empire, de la Vistule au Pacifique, se couvrait d'un réseau serré de conseils, organes élémentaires de la reconstruction de l'État du peuple russe. C'est sur cette nouvelle psychologie que se fonde la propagande communiste rayonnant à partir des villes industrielles et que se fondent les hiérarchies sociales librement promues et acceptées à travers les expériences de vie collective révolutionnaire.

Les conditions historiques de l'Italie n'étaient et ne sont pas différentes des conditions russes. Le problème de l'unification de classe des ouvriers et des paysans se présente dans les mêmes termes : elle se produira dans la pratique de l'État socialiste et se fondera sur la nouvelle psychologie créée par la vie commune des tranchées.

L'agriculture italienne doit transformer radicalement ses procédés pour sortir de la crise déterminée par la guerre. La destruction du bétail impose l'introduction des machines, impose un passage rapide à la culture industrielle concentrée à l'aide de la disponibilité d'institutions techniques riches de moyens. Mais une telle transformation ne peut se réaliser en régime de propriété privée sans déterminer un désastre : il est nécessaire qu'elle se produise dans un État socialiste, dans l'intérêt des paysans et des ouvriers, associés dans une unité communiste de travail. L'introduction des machines dans le processus de

production a toujours suscité de profondes crises de chômage, qui n'ont été surmontées que lentement, grâce à l'élasticité du marché du travail. Aujourd'hui, les conditions du travail sont radicalement perturbées ; le chômage agraire, est déjà devenu un problème insoluble en raison de l'impossibilité effective d'émigrer ; la transformation industrielle de l'agriculture ne peut avoir lieu qu'avec l'accord des paysans pauvres, à travers une dictature du prolétariat s'incarnant dans les conseils d'ouvriers industriels et de paysans pauvres.

Les ouvriers d'usine et les paysans pauvres sont les deux énergies de la révolution prolétarienne. Pour eux surtout le communisme représente une nécessité existentielle : son avènement signifie la vie et la liberté, le maintien de la propriété privée signifie le danger immanent d'être broyés, de tout perdre, jusqu'à la vie physique. Ils ont l'élément irréductible, la continuité de l'enthousiasme révolutionnaire, la volonté de fer de ne pas accepter de compromis, de continuer implacablement jusqu'à la réalisation intégrale, sans se laisser démoraliser par les insuccès partiels et provisoires, sans se faire trop d'illusions à la suite de succès faciles.

Ils sont l'épine dorsale de la révolution, les bataillons de fer de l'armée prolétarienne qui avance, renversant impétueusement les obstacles ou les assiégeant de ses

marées humaines qui grignotent, rongent avec un travail patient, un sacrifice inlassable. Le communisme est leur civilisation, le système des conditions historiques dans lesquelles ils acquerront une personnalité, une dignité, une culture, par quoi ils deviendront esprit créateur de progrès et de beauté.

Tout travail révolutionnaire n'a chance de succès que dans la mesure où il se fonde sur les nécessités de leur existence et sur les exigences de leur culture. Il est indispensable que les leaders du mouvement prolétaire et socialiste le comprennent. Et il est nécessaire qu'ils comprennent à quel point il est urgent de donner à cette force incoercible de la révolution la forme adéquate à sa psychologie diffuse.

Les conditions arriérées de l'économie capitaliste d'avant la guerre n'avaient pas permis la naissance et le développement de vastes et profondes organisations paysannes, dans lesquelles les travailleurs des champs se seraient formés à une conception organique de la lutte des classes et à la discipline permanente nécessaire pour la reconstruction de l'État après la catastrophe capitaliste.

Les conquêtes spirituelles réalisées pendant la guerre, les expériences de style communiste accumulées en quatre ans d'exploitation du sang subie collectivement, au coude à coude dans les tranchées boueuses et sanglantes, peuvent

être perdues si l'on ne réussit à insérer tous les individus dans des organismes de vie collective nouvelle, dans le fonctionnement et la pratique desquels les conquêtes puissent se solidifier, les expériences se développer et se compléter, être dirigées consciemment vers un but historique concret à atteindre. Ainsi organisés les paysans deviendront un élément d'ordre et de progrès ; abandonnés à eux-mêmes, dans l'impossibilité de développer une action systématique et disciplinée, ils deviendront Lin tumulte incohérent, un désordre chaotique de passions exaspérées jusqu'à la barbarie la plus cruelle par les souffrances inouïes qu'on voit se profiler de façon toujours plus effrayante.

La révolution communiste est essentiellement un problème d'organisation et de discipline. Étant donné les conditions réelles objectives de la société italienne, la révolution aura pour protagonistes les villes industrielles avec leurs masses compactes et homogènes d'ouvriers d'usine. Il faut donc porter la plus grande attention à la vie nouvelle que la nouvelle forme de la lutte de classes suscite à l'intérieur des usines et dans le processus de production industrielle. Mais avec les seules forces des ouvriers d'usine, la révolution ne pourra s'affirmer de façon stable et large : il est nécessaire de souder la ville à la campagne, de susciter à la campagne des institutions de paysans pauvres sur lesquelles l'État socialiste puisse se fonder et se

développer, à travers lesquelles il soit possible à l'État socialiste de promouvoir l'introduction des machines et de déterminer le processus grandiose de la transformation de l'économie rurale. En Italie, cette œuvre est moins difficile qu'on ne croit : pendant la guerre est entrée en usine une énorme quantité de population rurale, sur laquelle la propagande communiste a rapidement pris ; c'est elle qui doit servir de ciment entre la ville et la campagne, qui doit être utilisée pour développer à la campagne un travail serré de propagande, capable de détruire les défiances et les rancœurs ; elle doit être utilisée pour que, forte de sa profonde connaissance de la psychologie rurale et de la confiance dont elle jouit, elle commence justement l'activité nécessaire pour déterminer la naissance et le développement des institutions nouvelles capables d'incorporer au mouvement communiste les vastes forces des travailleurs des champs. (O.N. pp. 22-27.)

L'Ordine Nuovo du 2 août 1919.

I, nº 12, non signé.

L'instrument de travail

La révolution communiste rend effective l'autonomie du producteur, tant dans le domaine économique que dans le domaine politique. L'action politique de la classe ouvrière

(dirigée vers l'instauration de la dictature, vers la création de l'État ouvrier) n'acquiert de valeur historique réelle que lorsqu'elle est fonction du développement de conditions économiques nouvelles, riches de possibilités, avides de s'étendre et de se consolider définitivement. Pour que l'action politique ait une heureuse issue, elle doit coïncider avec une action économique. La révolution communiste est la reconnaissance historique de faits économiques préexistants qu'elle révèle, qu'elle défend énergiquement contre toute tentative réactionnaire, qu'elle transforme en droit, auxquels, autrement dit, elle donne une forme organique et systématisée. Voilà pourquoi la construction des soviets politiques communistes ne peut que succéder historiquement à une floraison et à une première systématisation des conseils d'usine. Le conseil d'usine et le système des conseils d'usine, c'est le test et le révélateur en première instance des nouvelles positions occupées par la classe ouvrière dans le domaine de la production ; c'est ce qui donne à la classe ouvrière la conscience de sa valeur actuelle, de sa fonction réelle, de sa responsabilité, de son avenir. La classe ouvrière tire les conséquences de la somme des expériences positives que chaque individu fait personnellement, elle acquiert la psychologie et le caractère d'une classe dominante, et s'organise comme telle, c'est-à-dire qu'elle crée le soviet politique, qu'elle instaure sa

dictature.

Les réformistes et les opportunistes expriment à ce sujet un jugement fort nébuleux quand ils affirment que la révolution dépend du niveau de développement de l'instrument de travail. Mais cette expression – instrument de travail – est pour les réformistes une espèce de diable en bouteille. Ils aiment la phrase : nihilisme maximaliste, ils s'en remplissent la bouche et la cervelle, mais ils se gardent bien de toute détermination concrète, ils se gardent bien d'essayer de fournir un échantillon de leurs connaissances à ce sujet. Qu'entendent-ils par l'expression : instrument de travail ? Entendent-ils l'objet matériel, la machine isolée, l'outil isolé ? Rien d'autre que cela, ou aussi les rapports d'organisation hiérarchique dans l'équipe des ouvriers qui, dans un département, travaille autour d'une machine ou d'un groupe de machines ? Ou entendent-ils le département avec son plus large équipement de machines, avec ses spécifications, ses distinctions, son organisation de plus grande envergure ? Ou l'usine entière ? Ou le système des usines dépendant d'une même firme ? Ou le système des rapports entre les diverses firmes industrielles ou entre une industrie et les autres ou entre l'industrie et l'agriculture ? Ou entendent-ils la position que l'État occupe dans le monde, avec les rapports entre exportations et importations ? Ou entendent-ils tout le complexe de ces rapports

multiples étroitement interdépendants, qui constituent les conditions du travail et de la production ?

Les réformistes et les opportunistes se gardent bien de toute détermination concrète. Eux, qui se prétendent dépositaires de la sagesse politique et de la bouteille avec le diable dedans, ils n'ont jamais étudié les problèmes réels de la classe ouvrière et du devenir socialiste, ils ont perdu tout contact avec les masses prolétariennes et avec la réalité historique, ce sont des rhéteurs verbeux et vides, incapables de toute espèce d'action, incapables de porter un quelconque jugement concret. Puisqu'ils ont perdu tout contact avec la réalité prolétarienne, on comprend parfaitement qu'ils aient fini par se persuader, de bonne foi et sincèrement, que la mission de la classe ouvrière serait accomplie quand le suffrage universel aurait permis la constitution d'un ministère avec Turati promulguant une loi pour donner le droit de vote aux prostituées ou avec Enrico Ferri réformant le régime disciplinaire des asiles psychiatriques et des prisons.

L' « instrument de travail » s'est-il développé depuis vingt ans, depuis dix ans, depuis le début de la guerre jusqu'à l'armistice, depuis l'armistice jusqu'à aujourd'hui ? Les intellectuels réformistes et opportunistes qui revendiquent la propriété privée et monopoliste de l'interprétation du marxisme ont toujours cru le jeu de cartes

ou l'intrigue parlementaire plus hygiénique que l'étude systématique et profonde de la réalité italienne – le résultat c'est que le « nihilisme » maximaliste ne dispose même pas d'un livre sur le développement de l'économie italienne, le résultat c'est que la classe ouvrière ne peut être informée sur le développement des conditions de la révolution prolétarienne italienne, le résultat c'est que la classe ouvrière italienne est désarmée face à l'irruption sauvage et déréglée du susdit « nihilisme » sans cervelle et sans critères.

Et pourtant la classe ouvrière, même sans le concours des intellectuels petits-bourgeois qui ont trahi leur mission d'éducateurs et de maîtres, n'en parvient pas moins à comprendre et à évaluer le processus de brusque développement de l'instrument de travail, de l'appareil de production et d'échange. Les meetings, les discussions pour la préparation des conseils d'usine ont plus fait pour l'éducation de la classe ouvrière que dix ans de lecture des opuscules et des articles écrits par les possesseurs du diable en bouteille. La classe ouvrière a mis en commun les expériences réelles de chacun de ses membres et en a fait un patrimoine collectif : la classe ouvrière s'est éduquée de façon communiste, avec ses propres moyens, avec ses propres méthodes.

Chaque ouvrier, pour constituer le conseil, a dû prendre

conscience de sa position dans le domaine économique. Il s'est senti inséré au départ dans une unité élémentaire, l'équipe de département, et il a senti que les innovations techniques apportées dans l'outillage mécanique ont changé ses rapports avec le technicien : l'ouvrier a moins besoin qu'avant du technicien, de la maîtrise, il a donc acquis une plus grande autonomie, il peut se discipliner par lui-même.

L'image du technicien a changé elle aussi ; ses rapports avec l'industriel sont complètement transformés ; il n'est plus un homme de confiance, un agent des intérêts capitalistes ; puisque l'ouvrier peut se passer du technicien pour une infinité d'actes du travail, le technicien comme agent disciplinaire devient encombrant : le technicien n'est plus lui aussi qu'un producteur, lié au capitaliste par les rapports nus et crus d'exploité à exploiteur. Sa psychologie perd ses incrustations petites-bourgeoises et devient prolétarienne, devient révolutionnaire. Les innovations industrielles et la plus grande capacité professionnelle acquises par lui permettent à l'ouvrier une plus grande autonomie, le placent dans une position industrielle supérieure. Mais le changement des rapports hiérarchiques et d'indispensabilité ne se limite pas à l'équipe de travail, à l'unité élémentaire qui donne vie au département et à l'usine.

Chaque équipe de travail exprime dans la personne de son commissaire la conscience unitaire qu'elle a acquise de

son propre niveau d'autonomie et d'autodiscipline dans le travail, et prend une figure concrète dans le département et dans l'usine. Chaque conseil d'usine (assemblée des commissaires) exprime dans la personne des membres du comité exécutif la conscience unitaire que les ouvriers de toute la fabrique ont acquise de leur position dans le domaine industriel. Le comité exécutif peut observer, dans l'image du directeur de l'usine, le même changement que chaque ouvrier constate dans l'image du technicien.

L'usine n'est pas indépendante : ce n'est pas dans l'usine qu'existe l'entrepreneur-propriétaire ayant la capacité commerciale (stimulée par l'intérêt lié à la propriété privée) d'acheter à bon compte les matières premières et de vendre à meilleur compte, l'objet fabriqué. Ces fonctions se sont déplacées de l'usine isolée au système des usines possédées par une même firme. Et ce n'est pas tout : ces fonctions se concentrent dans une banque et dans un système de banques qui se sont emparées du rôle effectif de fournir les matières premières et d'accaparer les marchés de vente.

Mais pendant la guerre, en raison des nécessités de la guerre, l'État n'est-il pas devenu le fournisseur des matières premières pour l'industrie, leur distributeur selon un plan préétabli, l'acheteur unique de la production ? Où est donc passé le personnage économique de l'entrepreneur-propriétaire, du capitaine d'industrie, qui est indispensable à

la production, qui fait prospérer l'usine grâce à sa prévoyance, à ses initiatives, au stimulant de l'intérêt individuel ? Il s'est évanoui, il s'est liquéfié dans le processus de développement de l'instrument de travail, dans le processus de développement du système des rapports techniques et économiques qui constituent les conditions de la production et du travail.

Le capitaine d'industrie est devenu chevalier d'industrie, il se niche dans les banques, dans les salons, dans les couloirs des ministères et des parlements, dans les bourses. Le propriétaire du capital est devenu une branche morte de la production. Puisqu'il n'est plus indispensable, puisque ses fonctions historiques se sont atrophiées, il devient un pur agent de police, il place ses « droits » immédiatement dans la main de l'État pour qu'il les défende sans pitié.

l'État devient ainsi l'unique propriétaire de l'instrument de travail, il assume toutes les fonctions traditionnelles de l'entrepreneur, il devient la machine impersonnelle qui achète et distribue les matières premières, qui impose un plan de production, qui achète les produits et les distribue : l'État bourgeois, celui des bureaucrates incompétents et inamovibles ; l'État des politiciens, des aventuriers, des coquins. Conséquences : accroissement de la force armée policière, accroissement chaotique de la bureaucratie incompétente, tentative pour absorber tous les mécontents

de la petite-bourgeoisie avide d'oisiveté, et création à cet effet d'organismes parasitaires à l'infini.

Le nombre des non-producteurs augmente de façon malsaine, dépasse toute limite tolérable pour le potentiel de l'appareil productif. On travaille et on ne produit pas, on travaille durement et la production ne cesse de décroître. C'est qu'il s'est formé un gouffre béant, un gosier immense qui engloutit et anéantit le travail, anéantit la productivité. Les heures non payées du travail ouvrier ne servent plus à augmenter la richesse des capitalistes : elles servent à nourrir l'avidité de l'énorme multitude des agents, des fonctionnaires, des oisifs, elles servent à nourrir ceux qui travaillent directement pour cette foule de parasites inutiles. Et personne n'est responsable, personne ne peut être frappé : toujours, partout, l'État bourgeois avec sa force armée, l'État bourgeois qui est devenu le gérant de l'instrument de travail qui se décompose, qui tombe en morceaux, qui est hypothéqué et sera vendu à l'encan sur le marché international des ferrailles dégradées et inutiles…

Voilà comment s'est développé l'instrument de travail, le système des rapports économiques et sociaux. La classe ouvrière a acquis un très haut niveau d'autonomie dans le domaine de la production, parce que le développement de la technique industrielle et commerciale a supprimé toutes les fonctions utiles inhérentes à la propriété privée, à la

personne du capitaliste.

La personne du propriétaire privé, automatiquement expulsée du domaine immédiat de la production, s'est nichée dans le pouvoir d'État, monopolisateur de la distillation du profit. La force armée tient la classe ouvrière dans un esclavage politique et économique devenu anti-historique, devenu source de décomposition et de ruine. La classe ouvrière se serre autour des machines, crée ses institutions représentatives comme fonctions du travail, comme fonctions de l'autonomie conquise, de la conscience conquise d'un auto-gouvernement. Le conseil d'usine est la base de ses expériences positives, de la prise de possession de l'instrument de travail, c'est la base solide du processus qui doit culminer dans la dictature, dans la conquête du pouvoir d'État à diriger vers la destruction du chaos, de la gangrène qui menace d'étouffer la société des hommes, qui corrompt et dissout la société des hommes. (O.N. pp. 79-84.)

L'Ordine Nuovo du 14 février 1920.

I, nº 37, non signé.

Discours aux anarchistes

Les anarchistes italiens sont très susceptibles parce

qu'ils sont très présomptueux : ils ont toujours été convaincus d'être les dépositaires de la vérité révolutionnaire révélée ; cette conviction est devenue « monstrueuse » depuis que le Parti socialiste, sous l'influence de la révolution russe et de la propagande bolchévique, s'est emparé de quelques points fondamentaux de la doctrine marxiste et les divulgue sous une forme élémentaire et pittoresque parmi les masses ouvrières et paysannes. Depuis quelque temps, les anarchistes italiens ne font que se gargariser, satisfaits, de cette constatation : « Nous l'avions toujours dit ! C'est nous qui avions raison ! » sans jamais essayer de se poser ces questions : pourquoi, ayant raison, n'avons-nous pas été suivis par la majorité du prolétariat italien ? Pourquoi la majorité du prolétariat italien a-t-elle toujours suivi le Parti socialiste et les organismes syndicaux alliés du Parti socialiste ? (Pourquoi le prolétariat italien s'est-il toujours laissé « tromper » par le Parti socialiste et par les organismes syndicaux alliés du Parti socialiste ?) A ces questions, les anarchistes italiens ne pourraient donner une réponse exhaustive qu'après un grand acte d'humilité et de contrition ; après avoir abandonné le point de vue anarchiste, le point de vue de la vérité absolue, et avoir reconnu qu'il ont eu tort quand… ils avaient raison ; après avoir reconnu que la vérité absolue ne suffit pas pour

entraîner les masses à l'action, pour verser dans les masses l'esprit révolutionnaire, mais qu'il faut une « vérité» *déterminée*, après avoir reconnu que pour atteindre les fins de l'histoire humaine, est « vérité » seulement ce qui s'incarne dans l'action, ce qui gonfle de passions et d'impulsions la conscience actuelle, ce qui se traduit en mouvements profonds et en conquêtes réelles de la part des masses elles-mêmes. Le Parti socialiste a toujours été celui du peuple travailleur italien : ses erreurs, ses insuffisances sont les erreurs et les insuffisances du peuple travailleur italien, les conditions matérielles de la vie italienne se sont développées, la conscience de classe du prolétariat s'est développée, le Parti socialiste a acquis une plus grande originalité politique, il a tenté de conquérir une doctrine bien à lui. Les anarchistes n'ont pas bougé, ils continuent à ne pas bouger, hypnotisés par la conviction d'avoir été dans le vrai, d'être toujours dans le vrai. Le Parti socialiste a changé en même temps que le prolétariat, il a changé parce qu'a changé la conscience de classe du prolétariat – c'est dans ce mouvement qui est le sien qu'est la profonde vérité de la doctrine marxiste, devenue aujourd'hui sa doctrine, dans ce mouvement est aussi contenue la caractéristique « libertaire » du Parti socialiste, qui ne devrait pas échapper aux anarchistes intelligents, et devrait les porter à la réflexion. Les anarchistes pourraient, en réfléchissant,

arriver à la conclusion que la liberté, entendue comme développement historique réel de la classe ouvrière, ne s'est jamais incarnée dans les groupes libertaires, mais a toujours pris parti pour le Parti socialiste.

L'anarchisme n'est pas une conception qui soit le propre de la classe ouvrière et de la seule classe ouvrière. Voilà la raison du « triomphe » permanent de la « raison » permanente des anarchistes. L'anarchisme est la conception subversive élémentaire de toute classe opprimée et il est la conscience diffuse de toute classe dominante. Puisque toute oppression de classe a pris forme dans un État, l'anarchisme est la conception élémentaire qui pose dans l'État en soi et pour soi le motif de toutes les misères de la classe opprimée. Toute classe devenue dominante a réalisé sa propre conception anarchiste, parce qu'elle a réalisé. sa propre liberté. Le bourgeois était anarchiste avant que sa classe ait conquis le pouvoir politique et ait imposé à la société le régime étatique capable de protéger le mode de production capitaliste, le bourgeois continue à être anarchiste après sa propre révolution parce que les lois de son État ne sont pas pour lui des contraintes ; ce sont ses lois à lui, et le bourgeois peut dire qu'il vit sans lois, peut dire qu'il vit en libertaire. Le bourgeois redeviendra anarchiste après la révolution prolétarienne : c'est alors qu'il s'apercevra de nouveau de l'existence d'un État, de l'existence de lois

étrangères à sa volonté, hostiles à ses intérêts, à ses habitudes, à sa liberté ; il s'apercevra que l'État est synonyme de contrainte parce que l'État ouvrier ôtera à la classe bourgeoise la liberté d'exploiter le prolétariat, parce que l'État ouvrier sera le rempart d'un nouveau mode de production qui, en se développant, détruira toute trace de propriété capitaliste et toute possibilité qu'elle renaisse.

Mais la conception propre à la classe bourgeoise n'a pas été l'anarchisme, elle a été la doctrine libérale, de même que la conception propre à la classe ouvrière n'est pas l'anarchisme mais le communisme marxiste. Toute classe déterminée a eu une conception déterminée, propre à elle seule et à aucune autre classe. L'anarchisme a été la conception « marginale » de toute classe opprimée, le communisme marxiste est la conception déterminée de la classe ouvrière moderne, et d'elle seule ; les thèses révolutionnaires du marxisme deviennent des formules cabalistiques si on les pense hors du prolétariat moderne et du mode de production capitaliste dont le prolétariat moderne est la conséquence. Le prolétariat n'est pas ennemi de l'État en soi et pour soi, pas plus que n'était ennemie de l'État en soi et pour soi la classe bourgeoise. La classe bourgeoise était ennemie de l'État despotique, du pouvoir aristocratique, mais elle était favorable à l'État bourgeois, à la démocratie libérale ; le prolétariat est ennemi de l'État

bourgeois, est ennemi du pouvoir entre les mains des capitalistes et des banquiers, mais il est favorable à la dictature du prolétariat, au pouvoir entre les mains des ouvriers et des paysans. Le prolétariat est favorable à l'État ouvrier comme phase de la lutte des classes, phase suprême dans laquelle le prolétariat a le dessus comme force politique organisée ; mais les classes subsistent encore, subsiste la société divisée en classes, subsiste la forme propre à toute société divisée en classes, l'État, qui est entre les mains de la classe ouvrière et des paysans, qui est utilisé par la classe ouvrière et les paysans pour garantir leur propre liberté de développement, pour éliminer complètement la bourgeoisie de l'histoire, pour consolider les conditions matérielles dans lesquelles aucune oppression de classe ne pourra plus s'établir.

Est-il possible de parvenir à un compromis dans le différend polémique entre communistes et anarchistes ? C'est possible pour les groupes anarchistes formés d'ouvriers ayant une conscience de classe ; ce n'est pas possible pour les groupes anarchistes d'intellectuels, professionnels de l'idéologie. Pour les intellectuels, l'anarchisme est une idole ; c'est une raison d'être de leur activité particulière présente et future : l'État ouvrier sera effectivement pour les agitateurs anarchistes un « État », une limitation de liberté, une contrainte, tout comme pour

les bourgeois. Pour les ouvriers libertaires, l'anarchisme est une arme de lutte contre la bourgeoisie ; la passion révolutionnaire dépasse l'idéologie, l'État qu'ils combattent est vraiment et seulement l'État bourgeois capitaliste et non plus l'État en soi, l'idée d'État ; la propriété qu'ils veulent supprimer n'est plus la « propriété » en général, mais le mode capitaliste de propriété. Pour les ouvriers anarchistes, l'avènement de l'État ouvrier sera l'avènement de la liberté de la classe et donc aussi de leur liberté personnelle, ce sera la voie ouverte à toute expérience et à toute tentative d'actualisation positives des idéaux prolétariens ; le travail de création révolutionnaire les absorbera et fera d'eux une avant-garde de militants dévoués et disciplinés.

Dans l'acte positif de création prolétarienne, aucune différence ne pourra subsister entre un ouvrier et un autre ouvrier. La société communiste ne peut être construite d'autorité, avec des lois et des décrets : elle découle spontanément de l'activité historique de la classe travailleuse qui a acquis le pouvoir d'initiative dans la production industrielle et agricole et est portée à réorganiser la production sous des modes nouveaux, avec un ordre nouveau. L'ouvrier anarchiste appréciera alors l'existence d'un pouvoir centralisé lui garantissant en permanence la liberté acquise, lui permettant de ne pas interrompre à chaque instant l’œuvre entreprise pour courir à la défense

révolutionnaire ; il appréciera alors l'existence d'un grand parti formé de la meilleure part du prolétariat, d'un parti fortement organisé et discipliné capable de stimuler à la création révolutionnaire, de donner l'exemple du Sacrifice, d'entraîner par l'exemple les grandes masses laborieuses et de les conduire à dépasser toujours plus vite l'état d'avilissement et de prostration à quoi les a réduites l'exploitation capitaliste.

La conception socialiste du processus révolutionnaire est caractérisée par deux traits fondamentaux que Romain Rolland a résumé dans son mot d'ordre : « Pessimisme de l'intelligence, optimisme de la volonté. » Les idéologues de l'anarchisme déclarent au contraire « avoir intérêt » à répudier le pessimisme de l'intelligence de Karl Marx (cf. L. FABBRI : *Lettres à un socialiste*, Florence, 1914, p. 134) « dans la mesure où une révolution provoquée par l'excès de misère ou d'oppression exigerait l'institution d'une dictature autoritaire qui pourrait nous conduire au besoin (!) à un socialisme d'État (! ?), mais en aucun cas au socialisme anarchiste ». Le pessimisme socialiste a eu une terrible confirmation dans les événements : le prolétariat a été précipité dans le plus pur abîme de misère et d'oppression qu'un cerveau humain puisse imaginer. Tout ce que les idéologues de l'anarchisme savent opposer à une telle situation, c'est une phraséologie pseudo-révolutionnaire

extérieure et *vide*, tissée des Plus vieux thèmes d'un optimisme bon pour la foule et la populace ; ce qu'y opposent les socialistes, c'est une énergique action organisatrice des éléments les meilleurs et les plus conscients de la classe ouvrière ; les socialistes s'efforcent par tous les moyens de préparer, à travers ces éléments d'avant-garde, *les* plus larges masses à conquérir la liberté et le pouvoir capable de garantir cette liberté elle-même.

La classe prolétarienne est aujourd'hui disséminée fortuitement dans les villes et les campagnes, autour des machines ou sur la motte de terre ; elle travaille sans connaître le pourquoi de son travail, contrainte à l'œuvre servile par la menace toujours suspendue de mourir de faim et de froid ; elle se regroupe aussi dans les syndicats et les coopératives, mais par nécessité de résistance économique, non par choix spontané, non selon des impulsions nées librement de son esprit. Toutes les actions de la masse prolétarienne ont nécessairement cours sous des formes établies par le mode de production capitaliste, établies par le pouvoir d'État de la classe bourgeoise. Attendre qu'une masse réduite à de telles conditions d'esclavage corporel et spirituel exprime un développement historique autonome, attendre qu'elle commence et poursuive spontanément une création révolutionnaire, c'est pure illusion d'idéologues ; compter sur la seule capacité créatrice d'une telle masse et

ne pas travailler systématiquement à organiser une grande armée de militants disciplinés et conscients, prêts à n'importe quel sacrifice, éduqués à mettre en œuvre simultanément un mot d'ordre, prêts à assumer la responsabilité effective de la révolution, prêts à devenir les agents de la révolution : c'est vraiment, c'est proprement trahir la classe ouvrière, c'est inconsciemment se faire contre-révolutionnaire par avance.

Les anarchistes italiens sont susceptibles parce qu'ils sont présomptueux. Ils se cabrent facilement devant la critique prolétarienne : ils préfèrent être adulés et flattés comme champions de révolutionnarisme et de cohérence théorique absolue. Nous sommes persuadés, nous, que la révolution en Italie exige la collaboration entre socialistes et anarchistes, collaboration franche et loyale de deux forces politiques, basées sur les problèmes concrets du prolétariat ; nous croyons pourtant nécessaire que les anarchistes aussi soumettent leurs critères tactiques traditionnels à une révision, comme l'a fait le Parti socialiste, et qu'ils justifient par des motivations actuelles déterminées dans le temps et dans l'espace, leurs affirmations politiques. Les anarchistes devraient devenir plus libres spirituellement : c'est une prétention que ne devraient pas trouver excessive ceux qui prétendent vouloir la liberté et rien d'autre que la liberté. (O.N. pp. 396-401.)

L'Ordine Nuovo du 3-10 avril 1920.

I, nº 43, non signé.

Pour un renouveau du Parti socialiste

Le rapport suivant fut présenté au Conseil national de Milan par les représentants de la section socialiste et de la Fédération provinciale de Turin. Il servit de base à la critique du travail et de l'orientation de la direction du Parti socialiste, et de la plate-forme pour la création d'un courant communiste organisé, qui précéda la scission de janvier 1921, an Congrès de Livourne.

1. La physionomie de la lutte des classes en Italie est caractérisée, dans le moment actuel, par le fait que les ouvriers de l'industrie et les ouvriers agricoles sont déterminés, sur toute l'étendue du territoire national et sans que rien ne puisse les en empêcher, à poser, de façon explicite et violente, le problème de la propriété des moyens de production. L'aggravation des crises nationales et internationales qui réduisent progressivement à néant la valeur de la monnaie montre que le capital est à bout de souffle ; le système actuel de production et de distribution ne parvient même plus à satisfaire les exigences élémentaires de la vie humaine ; il ne subsiste que parce qu'il est férocement défendu par les forces armées de l'État

bourgeois ; tous les mouvements du peuple travailleur italien tendent irrésistiblement à réaliser une gigantesque révolution économique créant de nouveaux modes de production, un nouvel ordre dans le processus de production et de distribution, donnant à la classe des ouvriers de l'industrie et de l'agriculture le pouvoir d'initiative dans la production, en l'arrachant des mains des capitalistes et des propriétaires terriens.

2. Les industriels et les propriétaires terriens ont concentré au maximum la discipline et la puissance de classe : un mot d'ordre lancé parla Confédération Générale de l'Industrie italienne est immédiatement appliqué dans chaque usine. l'État bourgeois a créé un corps armé de mercenaires {3} prévu pour fonctionner comme instrument exécutif de la volonté de cette nouvelle et forte organisation de la classe Possédante qui tend, au moyen du lock-out appliqué sur une large échelle, et du terrorisme, à restaurer son pouvoir sur les moyens de production, en contraignant les ouvriers et les paysans à se laisser exproprier d'une quantité toujours plus grande de travail non payé. Le dernier lock-out des entreprises de métallurgie de Turin {4} fut un épisode de cette volonté des industriels de mettre le talon sur la nuque de la classe ouvrière : les industriels ont profité de l'absence de coordination et de concentration révolutionnaire parmi les forces ouvrières d'Italie pour

tenter de briser la cohésion du prolétariat turinois et d'anéantir dans la conscience des ouvriers le prestige et l'autorité des institutions d'usines (Conseils d'usine et commissaires de départements) qui avaient commencé la lutte pour le contrôle ouvrier. La prolongation des grèves agricoles dans la région de Novare et dans la Lomellina *{5}* montre que les propriétaires terriens sont disposés à réduire à néant la production pour amener au désespoir et à la famine le Prolétariat agricole et l'assujettir implacablement aux conditions de travail et d'existence les plus dures et les plus humiliantes.

3. La phase actuelle de la lutte de classe en Italie est celle qui précède, soit la conquête du pouvoir par le prolétariat révolutionnaire, pour passer à de nouveaux modes de production et de distribution qui permettent une reprise de la capacité de production ; soit une terrible réaction de la part de la classe possédante et de la caste gouvernementale. Aucune violence ne sera négligée pour assujettir le prolétariat industriel et agricole à un travail servile : on cherchera à briser inexorablement les organismes de la lutte politique de la classe ouvrière (Parti socialiste) et à incorporer les organismes de résistance économique (syndicats et coopératives) dans les engrenages de l'État bourgeois.

4. Les forces ouvrières et paysannes manquent de

coordination et de concentration révolutionnaires parce que les organismes de direction du Parti socialiste ont montré qu'ils n'avaient absolument rien compris à la phase actuelle du développement de l'histoire nationale et de l'histoire internationale, et qu'ils ne comprennent rien à la mission qui incombe aux organismes de lutte du prolétariat révolutionnaire. Le Parti socialiste assiste en spectateur au déroulement des événements, il n'a jamais une opinion à lui à exprimer, qui soit en relation avec les thèses révolutionnaires du marxisme et de l'Internationale communiste, il ne lance aucun mot d'ordre susceptible d'être recueilli par les masses, de fournir une orientation générale, d'unifier et de concentrer l'action révolutionnaire. Le Parti socialiste, en tant qu'organisation politique de l'avant-garde de la classe ouvrière, devrait développer une action d'ensemble propre à mettre toute la classe ouvrière en mesure de gagner la révolution, et de la gagner de façon durable. Le Parti socialiste, constitué par cette partie du prolétariat qui ne s'est laissée ni avilir ni prostrer par l'oppression physique et morale du système capitaliste, mais qui est parvenue à sauver sa propre autonomie et son esprit d'initiative conscient et discipliné, devrait incarner la conscience révolutionnaire vigilante de toute la classe des exploités. La tâche du Parti est de concentrer sur lui l'attention de toute la masse, d'obtenir que ses propres

directives deviennent celles de toute la masse, de conquérir la confiance permanente de toute la masse de façon à en devenir le guide, la tête qui pense. Pour cela il est nécessaire que le Parti vive toujours au sein de la réalité effective de la lutte de classe que mène le prolétariat industriel et agricole, qu'il sache en comprendre les diverses phases, les divers épisodes, les multiples manifestations, pour extraire l'unité de la multiplicité, pour être en mesure de donner une directive réelle à l'ensemble des mouvements et faire pénétrer dans les masses l'idée qu'il existe un ordre immanent dans l'épouvantable désordre actuel ; que cet ordre, en s'établissant, régénérera la société humaine et rendra l'instrument de travail apte à satisfaire aux exigences élémentaires de la vie et du progrès de la civilisation. Le Parti socialiste est resté, même après le Congrès de Bologne *{6}*, un simple parti parlementaire, qui se maintient dans l'immobilité à l'intérieur des limites étroites de la démocratie bourgeoise, qui ne se préoccupe que des affirmations politiques superficielles de la caste gouvernementale ; il n'a pas acquis la forme particulière, autonome, d'un parti caractéristique du prolétariat révolutionnaire, et seulement du prolétariat révolutionnaire.

5. Après le Congrès de Bologne les organismes centraux du Parti auraient dû immédiatement entamer et pousser à fond une action énergique pour donner de l'homogénéité et

de la cohésion aux forces révolutionnaires du Parti, pour lui donner sa physionomie spécifique, distincte, de Parti communiste adhérent à la Troisième Internationale. La polémique avec les réformistes et les opportunistes ne fut même pas amorcée ; ni la direction du Parti ni l'Avanti ! n'opposèrent leur propre conception révolutionnaire à la propagande incessante que les réformistes et les opportunistes faisaient au Parlement et dans les organismes syndicaux. Rien ne fut fait, de la part des organes centraux du Parti, pour éduquer les masses dans un sens communiste ; pour amener les masses à éliminer les réformistes et les opportunistes de la direction des organismes syndicaux et coopératifs, pour donner à chaque section et à chacun des groupes de camarades les plus actifs une orientation et une tactique unifiées. De sorte que, tandis que la majorité révolutionnaire du Parti n'a pas pu exprimer sa pensée ni manifester sa volonté au sein de la direction et dans le journal, les éléments opportunistes se sont par contre fortement organisés et ont exploité le prestige et l'autorité du Parti pour consolider leurs positions au Parlement et dans les syndicats. La direction leur a permis d'opérer leur concentration et de voter des résolutions en contradiction avec les principes et la tactique de la Troisième Internationale, et hostiles à l'orientation du Parti ; la direction a laissé une autonomie absolue à des organismes

subordonnés pour mener des actions et répandre des conceptions contraires aux principes et à la tactique de la Troisième Internationale : la direction du Parti a été systématiquement absente de la vie et de l'activité des sections, des organismes, de chacun des camarades. La confusion qui régnait dans le Parti avant le Congrès de Bologne, et qui pouvait s'expliquer par le régime de guerre, n'a pas disparu, elle s'est même accrue de façon effrayante ; il est naturel que dans de telles conditions le Parti ait vu baisser la confiance que les masses avaient en lui et qu'en de nombreux endroits les tendances anarchistes aient tenté de prendre le dessus. Le Parti politique de la classe ouvrière ne justifie son existence que dans la mesure où centralisant et coordonnant fortement l'action prolétarienne, il oppose un pouvoir révolutionnaire de fait au pouvoir légal de l'État bourgeois, dont il limite la liberté d'initiative et de manœuvre : si le Parti ne réalise pas l'unité et la simultanéité de ses efforts, si le Parti ne se manifeste que comme un simple organisme bureaucratique, sans âme et sans volonté, instinctivement la classe ouvrière tend à se créer un autre parti et glisse vers les tendances anarchistes qui précisément critiquent de façon âpre et incessante le centralisme et le fonctionnarisme des partis politiques.

6. Le Parti a été absent du mouvement international. La lutte de classe est en train de prendre dans tous les pays du

monde des formes gigantesques ; partout les prolétaires sont poussés à rénover leurs méthodes de lutte et souvent, comme en Allemagne après le coup de force militariste, à se dresser les armes à la main {7}. Le Parti ne se soucie pas d'expliquer ces événements aux travailleurs italiens, de les justifier à la lumière de la conception de l'Internationale communiste, il ne se soucie pas de mener une grande action éducative afin de rendre la masse des travailleurs italiens consciente de cette vérité que la révolution prolétarienne est un phénomène mondial et que chaque événement particulier doit être examiné et jugé dans le cadre mondial. La Troisième Internationale s'est déjà réunie deux fois en Europe occidentale, en décembre 1919 dans une ville allemande, en février 1920 à Amsterdam : le Parti italien n'était représenté dans aucune de ces deux réunions ; les militants du Parti n'ont même pas été informés par les organismes centraux des discussions qui s'y sont produites et des décisions qui ont été prises dans les deux conférences. Dans le camp de la Troisième Internationale ont lieu d'ardentes polémiques sur la doctrine et sur la tactique de l'Internationale Communiste, qui ont même abouti (comme en Allemagne) à des scissions internes. Le Parti italien est complètement coupé de cet ardent débat d'idées où se trempent les consciences révolutionnaires et où se construit l'unité spirituelle et l'unité d'action des

prolétaires de tous les pays. L'organe central du Parti n'a de correspondant à lui ni en France, ni en Angleterre, ni en Allemagne, ni même en Suisse : étrange condition pour le journal du Parti socialiste qui représente en Italie les intérêts du prolétariat international, étrange condition dans laquelle on place la classe ouvrière italienne, qui doit trouver ses informations dans les nouvelles mutilées et tendancieuses des agences et des journaux bourgeois ! L'Avanti !, organe du Parti, devrait être l'organe de la Troisième Internationale ; toutes les nouvelles, discussions, élaborations des problèmes prolétariens qui intéressent la Troisième Internationale devraient trouver leur place dans l'Avanti ! ; on devrait mener dans l'Avanti !, dans un esprit unitaire, une polémique incessante contre toutes les déviations et tous les compromis opportunistes : au contraire, l'Avanti ! met en valeur des manifestations de l'esprit opportuniste, comme le récent discours de Treves à la Chambre *{8}*, bâti sur une conception petite-bourgeoise des rapports internationaux, et qui développait sur les forces prolétariennes une théorie contre-révolutionnaire et défaitiste. Cette absence dans les organes centraux, de tout souci d'informer le prolétariat sur les événements et sur les discussions théoriques qui ont lieu au sein de la Troisième Internationale, on peut également l'observer dans l'activité de la Maison d'Édition. Celle-ci continue à publier des

opuscules sans importance ou bien écrits pour défendre les conceptions et les opinions propres à la Deuxième Internationale, tandis qu'elle néglige les publications de la Troisième Internationale. Des ouvrages de camarades russes, indispensables pour comprendre la révolution bolchévique ont été traduits en Suisse, en Angleterre, en Allemagne, et sont ignorés en Italie : qu'il suffise de citer le volume de Lénine : *l'État et la Révolution* {9} ; de plus les opuscules traduits sont très mal traduits, et sont souvent rendus incompréhensibles par des formules extravagantes heurtant à la fois la grammaire et le sens commun.

7. Il ressort déjà de l'analyse qui précède qu'elle doit être l'œuvre de renouvellement et d'organisation que nous estimons devoir être absolument réalisée dans l'ensemble du Parti. Le Parti doit trouver sa figure précise et distincte : de parti parlementaire petit-bourgeois, il doit devenir le parti du prolétariat révolutionnaire qui lutte pour l'avenir de la société communiste au moyen de l'État ouvrier, un parti qui a son homogénéité et sa cohésion, sa doctrine propre, sa tactique, une discipline rigoureuse, implacable. Ceux qui ne sont pas des communistes révolutionnaires doivent être éliminés du Parti et la direction, libérée du souci de conserver l'unité et l'équilibre entre les diverses tendances et les différents *leaders*, doit diriger toute son énergie vers l'organisation des forces ouvrières sur le pied de guerre.

Chaque événement de la vie des prolétaires, sur le plan national et international doit être immédiatement commenté dans des manifestes et des circulaires de la direction pour en tirer des arguments pour la propagande communiste et pour l'éducation des consciences révolutionnaires. La direction, en restant toujours en contact avec les sections, doit devenir le centre moteur de l'action prolétarienne dans tous ses développements. Les sections doivent promouvoir dans toutes les usines, dans les syndicats, dans les coopératives, les casernes, la constitution de groupes communistes pour répandre sans plus tarder au sein des masses les conceptions et la tactique du Parti, pour organiser la création des Conseils d'entreprise afin d'exercer leur contrôle sur la production industrielle et agricole, de faire la propagande nécessaire pour s'assurer de façon organique, la conquête des syndicats, des Bourses du Travail et de la Confédération Générale du Travail, pour devenir les éléments de confiance que les masses délégueront pour former les Soviets politiques et pour exercer la dictature prolétarienne. L'existence d'un Parti communiste cohérent et fortement discipliné qui, à travers ses « noyaux » dans les usines, les syndicats, les coopératives, puisse coordonner et centraliser l'ensemble de l'action révolutionnaire du prolétariat, est la condition fondamentale et indispensable pour tenter n'importe quelle expérience de Soviet ; si cette condition

n'existe pas, toute proposition d'expérience doit être rejetée comme absurde et seulement utile aux diffamateurs de l'idée des Soviets. De la même façon il faut rejeter l'idée de « petit parlement socialiste » {10} qui deviendrait rapidement un instrument aux mains de la majorité réformiste et opportuniste du groupe parlementaire, pour diffuser des utopies démocratiques et des projets contre-révolutionnaires.

8. La direction doit immédiatement étudier, rédiger, et diffuser un programme de gouvernement révolutionnaire du Parti socialiste dans lequel soient envisagées les solutions réelles que le prolétariat, devenu classe dominante, apportera à tous les problèmes essentiels – économiques, politiques, religieux, scolaires, etc. – qui se posent de façon urgente aux diverses couches de la population travailleuse italienne. En prenant pour base la conception que le Parti fonde sa puissance et son action sur la seule classe des ouvriers de l'industrie et de l'agriculture qui ne possèdent aucune propriété privée, et qu'il considère les autres couches du peuple travailleur comme des auxiliaires de la classe véritablement prolétarienne, le Parti doit lancer un manifeste dans lequel la conquête révolutionnaire du pouvoir politique soit clairement posée, dans lequel le prolétariat industriel et agricole soit invité à se préparer et à s'armer, et dans lequel on indique les éléments de solutions

communistes aux problèmes actuels : contrôle prolétarien sur la production et la distribution, désarmement des corps armés de mercenaires, contrôle des municipalités par les organisations ouvrières.

9. La section turinoise se propose, sur la base de ces considérations, de se faire le promoteur d'une entente avec les groupes de camarades de toutes les sections qui voudront se réunir pour les discuter et les approuver ; cette entente organisée doit préparer à brève échéance un congrès consacré à la discussion des problèmes de tactique et d'organisation prolétariennes et qui, en attendant, contrôle l'activité des organismes exécutifs du Parti {11}. (O.N. pp. 116-126.)

L'Ordine Nuovo, 8 mai 1920.

II, nº 1, non signé.

Deux révolutions

Aucune forme de pouvoir politique ne peut être historiquement conçue et justifiée autrement que comme l'appareil juridique d'un pouvoir économique réel, ne peut être conçue et justifiée autrement que comme l'organisation de défense et la condition de développement d'un ordre déterminé dans les rapports de production et de distribution

de la richesse. Cette règle fondamentale (et élémentaire) du matérialisme historique résume tout l'ensemble des thèses que nous avons cherché à développer organiquement autour du problème des conseils d'usine, résume les raisons pour lesquelles nous avons posé comme centrales et prédominantes en traitant des problèmes réels de la classe prolétarienne, les expériences positives déterminées par le mouvement profond des masses ouvrières pour la création, le développement et la coordination des conseils. C'est pourquoi nous avons soutenu :

1. La révolution n'est pas nécessairement prolétarienne et communiste, dans la mesure où elle vise et parvient à renverser le gouvernement politique de l'État bourgeois ;

2. Elle n'est pas non plus prolétarienne et communiste dans la mesure où elle vise et parvient à anéantir les institutions représentatives et la machine administrative à travers lesquelles le gouvernement central exerce le pouvoir politique de la bourgeoisie ;

3. Elle n'est même pas prolétarienne et communiste si le raz de marée de l'insurrection populaire met le pouvoir entre les mains d'hommes qui se disent (et sont sincèrement) communistes. La révolution n'est prolétarienne et communiste que dans la mesure où elle est libération de forces productives prolétariennes et communistes qui s'étaient élaborées dans le sein même de la société dominée

par la classe capitaliste, elle est prolétarienne et communiste dans la mesure où elle réussit à favoriser et à promouvoir l'expansion et l'organisation de forces prolétariennes et communistes capables de commencer le travail patient et méthodique nécessaire pour construire un nouvel ordre dans les rapports de production et de distribution, un nouvel ordre sur la base duquel soit rendue impossible l'existence de la société divisée en classes, et dont le développement systématique tende, par conséquent, à coïncider avec un processus de dépérissement du pouvoir d'État, avec une auto-dissolution systématique de l'organisation politique de défense de la classe prolétarienne qui se dissout comme classe pour devenir l'humanité.

La révolution qui se réalise dans la destruction de l'appareil d'État bourgeois, et dans la construction d'un nouvel appareil d'État, intéresse et englobe toutes les classes opprimées par le capitalisme. Elle est déterminée immédiatement par le fait brutal que, dans les conditions de disette laissées par la guerre impérialiste, la grande majorité de la population (constituée d'artisans, de petits propriétaires terriens, de petits-bourgeois intellectuels, de masses paysannes très pauvres et aussi de masses paysannes arriérées) n'a plus aucune garantie pour ce qui concerne les exigences élémentaires de la vie quotidienne. Cette révolution tend à avoir un caractère principalement

anarchique et destructeur et à se manifester comme une explosion de colère aveugle, comme un déchaînement effrayant de fureurs sans objectif concret, qui ne s'organisent en un nouveau pouvoir d'État que dans la mesure où la fatigue, la désillusion et la faim finissent par faire reconnaître la nécessité d'un ordre constitué et d'un pouvoir qui le fasse vraiment respecter.

Cette révolution peut aboutir à une pure et simple assemblée constituante qui cherche à soigner les plaies faites dans l'appareil d'État bourgeois par la colère populaire ; elle peut arriver jusqu'au soviet, jusqu'à l'organisation politique autonome du prolétariat et des autres classes opprimées, qui pourtant n'osent pas aller au-delà de l'organisation, n'osent pas toucher aux supports économiques et sont alors refoulées par la réaction des classes possédantes ; elle peut aller jusqu'à la destruction complète de la machine d'État bourgeois, et à l'établissement d'une situation de désordre permanent, dans laquelle les richesses existantes et la population tombent dans la dissolution et la déchéance, écrasées par l'impossibilité de toute organisation autonome ; elle peut arriver enfin à l'établissement d'un pouvoir prolétarien et communiste qui s'épuise en tentatives répétées et désespérées pour susciter d'autorité les conditions économiques de sa permanence et de son renforcement, et

finit par être emporté par la réaction capitaliste.

En Allemagne, en Autriche, en Bavière, en Ukraine, en Hongrie se sont produits ces développements historiques, à la révolution comme acte destructeur n'a pas succédé la révolution comme processus de reconstruction au sens communiste. L'existence des conditions extérieures : Parti communiste, destruction de l'État bourgeois, fortes organisations syndicales, armement du prolétariat, n'a pas suffi à compenser l'absence de cette condition : existence de forces productives tendant au développement et à l'expansion, mouvement conscient des masses prolétariennes en vue de donner le pouvoir économique pour substance au pouvoir politique, volonté dans les masses prolétariennes d'introduire à l'usine l'ordre prolétarien, de faire de l'usine la cellule du nouvel État, de construire le nouvel État comme reflet des supports industriels du système d'usine.

Voilà pourquoi nous avons toujours considéré que le devoir des noyaux communistes existant dans le Parti est de ne pas tomber dans des hallucinations particularistes (problèmes de l'abstentionnisme électoral, problème de la constitution d'un Parti « vraiment » communiste), mais de travailler à créer les conditions de masse dans lesquelles il soit possible de résoudre tous les problèmes particuliers comme problèmes du développement organique de la

révolution communiste. Peut-il en effet exister un Parti communiste (qui soit un parti d'action et non une académie de purs doctrinaires et de politiciens, qui pensent « bien » et s'expriment « bien » en matière de communisme) s'il n'existe à l'intérieur de la masse l'esprit d'initiative historique et les aspirations à l'autonomie industrielle qui doivent trouver leur reflet et leur synthèse dans le Parti communiste ? Et puisque la formation des partis et l'émergence des forces historiques réelles dont les partis sont le reflet ne se produit pas d'un seul coup, à partir du néant, mais se produit selon un processus dialectique, la tâche principale des forces communistes n'est-elle pas précisément de donner conscience et organisation aux forces productives, essentiellement communistes, qui devront se développer et, par leur expansion, créer la base économique sûre et permanente du pouvoir politique aux mains du prolétariat ?

De la même manière, le Parti peut-il s'abstenir de participer aux luttes électorales pour les institutions représentatives de la démocratie bourgeoise, s'il a pour tâche d'organiser politiquement toutes les classes opprimées autour du prolétariat communiste, et si pour atteindre ce but il est nécessaire que de ces classes il devienne le parti de gouvernement au sens démocratique, étant donné que c'est seulement du prolétariat communiste qu'il peut être le parti

au sens révolutionnaire ?

Dans la mesure où il devient le parti de confiance « démocratique » de toutes les classes opprimées, dans la mesure où il se tient en contact permanent avec toutes les couches de la population laborieuse, le Parti communiste conduit toutes les couches du peuple à reconnaître dans le prolétariat communiste la classe dirigeante qui doit remplacer dans le pouvoir d'État la classe capitaliste, il crée les conditions dans lesquelles il est possible que la révolution comme destruction de l'État bourgeois s'identifie avec la révolution prolétarienne, avec la révolution qui doit exproprier les expropriateurs, qui doit commencer le développement d'un nouvel ordre dans les rapports de production et de distribution.

Ainsi, dans la mesure où il se pose comme parti spécifique du prolétariat industriel, dans la mesure où il travaille à donner conscience et orientation précise aux forces productives que le capitalisme a suscitées en se développant, le Parti communiste crée les conditions économiques du pouvoir d'État aux mains du prolétariat communiste, crée les conditions dans lesquelles il est possible que la révolution prolétarienne s'identifie avec la révolte populaire contre l'État bourgeois, dans lesquelles cette révolte devient l'acte de libération des forces productives réelles qui se sont accumulées au sein de la

société capitaliste.

Ces diverses séries d'événements historiques ne sont pas détachées et indépendantes ; elles sont des moments d'un même processus dialectique de développement dans le cours duquel les rapports de cause à effet s'entremêlent, se renversent, interfèrent. L'expérience des révolutions a cependant montré comment, après la Russie, toutes les révolutions en deux temps ont échoué, et comment l'échec de la seconde révolution a précipité les classes ouvrières dans un état de prostration et d'avilissement qui a permis aux classes bourgeoises de se réorganiser fortement et de commencer le travail systématique d'écrasement des avant-gardes communistes qui tentaient de se reconstituer.

Pour les communistes qui ne se contentent pas d'une rumination monotone des premiers éléments du communisme et du matérialisme historique, mais qui vivent dans la réalité de la lutte et comprennent la réalité, telle qu'elle est, du point de vue du matérialisme historique et du communisme, la révolution comme conquête du pouvoir social par le prolétariat ne peut être conçue que comme un processus dialectique dans lequel le pouvoir politique rend possible le pouvoir industriel et le pouvoir industriel rend possible le pouvoir politique ; le soviet est l'instrument de lutte révolutionnaire qui permet le développement autonome de l'organisation économique qui va du conseil d'usine au

conseil central économique, qui établit les plans de production et de distribution et parvient ainsi à supprimer la concurrence capitaliste ; le conseil d'usine, comme forme de l'autonomie du producteur dans le domaine industriel et comme base de l'organisation économique communiste, est l'instrument de la lutte mortelle pour le régime capitaliste, dans la mesure où elle crée les conditions dans lesquelles la société divisée en classes est supprimée, et dans lesquelles est rendue « matériellement » impossible toute nouvelle division de classes.

Mais pour les communistes qui vivent dans la lutte, cette conception ne reste pas pensée abstraite ; elle devient motif de lutte, elle devient stimulant pour un plus grand effort d'organisation et de propagande.

Le développement industriel a déterminé dans les masses un certain degré d'autonomie spirituelle et un certain esprit d'initiative historique positive ; il est nécessaire de donner une organisation et une forme à ces éléments de révolution prolétarienne, de créer les conditions psychologiques de leur développement et de leur généralisation parmi toutes les masses laborieuses à travers la lutte pour le contrôle de la production.

Il est nécessaire de promouvoir la constitution organique d'un parti communiste qui ne soit pas une assemblée de doctrinaires ou de petits Machiavel, mais un parti d'action

communiste révolutionnaire, un parti qui ait conscience exacte de la mission historique du prolétariat et sache guider le prolétariat vers la réalisation de sa mission, qui soit donc le parti des masses qui veulent se libérer par leurs propres moyens, de façon autonome, de l'esclavage politique et industriel à travers l'organisation de l'économie sociale, et non un parti qui se serve des masses pour tenter des imitations héroïques des Jacobins français. Il est nécessaire de créer, dans la mesure de ce qui peut être obtenu par l'action d'un parti, les conditions dans lesquelles on n'ait pas deux révolutions, mais dans lesquelles la révolte populaire contre l'État bourgeois trouve les forces organisées, capables de commencer la transformation de l'appareil national de production pour que d'instrument d'oppression ploutocratique il devienne instrument de libération communiste. (O.N. pp. 135-140.)

L'Ordine Nuovo du 3 juillet 1920.

II, no 8, non signé.

Le mouvement turinois des conseils d'usine *{12}*

Un des membres de la délégation italienne, récemment rentré de la Russie soviétique, rapporta aux travailleurs de

Turin que la tribune destinée à accueillir leur délégation à Kronstadt était ornée de l'inscription suivante : « Vive la grève générale de Turin d'avril 1920 ! »

Les ouvriers ont accueilli cette nouvelle avec beaucoup de plaisir et une grande satisfaction. La plupart de ceux qui composaient la délégation italienne qui s'est rendue en Russie avaient été opposés à la grève générale d'avril. Ils soutenaient dans leurs articles que les ouvriers turinois avaient été victimes d'une illusion et avaient surestimé l'importance de la grève. Aussi les travailleurs de Turin ont-ils appris avec plaisir le geste de sympathie des camarades de Kronstadt et ils se sont dit : « Nos camarades communistes russes ont mieux compris et mieux jugé l'importance de la grève d'avril que les opportunistes italiens et ils ont donné à ces derniers une bonne leçon. »

La grève d'avril.

Le mouvement turinois d'avril fut en effet un événement grandiose non seulement pour le prolétariat italien mais pour le prolétariat européen, et nous pouvons le dire, pour l'histoire du prolétariat mondial.

Pour la première fois dans l'histoire on a pu en effet observer le cas d'un prolétariat qui engage la lutte pour le contrôle de la production, sans avoir été poussé à l'action

par la faim ou par le chômage. De plus, ce n'a pas été seulement une minorité, une avant-garde de la classe ouvrière qui a entrepris la lutte, mais la masse entière des travailleurs de Turin qui est entrée dans la bataille et qui a lutté, sans se soucier des privations et des sacrifices, jusqu'au bout.

Les ouvriers de la métallurgie ont fait grève un mois, les autres catégories dix jours. La grève générale des dix derniers jours s'est étendue dans tout le Piémont, mobilisant environ un demi-million d'ouvriers de l'industrie et de l'agriculture, intéressant donc près de quatre millions de gens.

Les capitalistes italiens ont rassemblé toutes leurs forces pour étouffer le mouvement ouvrier turinois ; tous les moyens de l'État bourgeois ont été mis à leur disposition, alors que les ouvriers ont soutenu seuls la lutte, sans aucune aide, ni de la direction du Parti socialiste, ni de la Confédération générale du travail. Même, les dirigeants du Parti et de la Confédération se sont moqués des travailleurs de Turin et ont fait tout leur possible pour empêcher les travailleurs et paysans italiens de lancer la moindre action révolutionnaire par laquelle ils entendaient manifester leur solidarité avec leurs frères turinois, et leur apporter une aide efficace.

Mais les ouvriers de Turin n'ont pas perdu courage. Ils

ont supporté tout le poids de la réaction capitaliste, ils sont restés disciplinés jusqu'au dernier moment et ils sont restés, même après la défaite, fidèles au drapeau du communisme et de la révolution mondiale.

Anarchistes et syndicalistes.

La propagande des anarchistes et des syndicalistes contre la discipline de parti et la dictature du prolétariat n'a eu aucune influence sur les masses, même lorsque, à cause de la trahison des dirigeants, la grève se termina par une défaite. Les travailleurs turinois jurèrent même d'intensifier la lutte révolutionnaire et de la mener sur deux fronts : d'une part contre la bourgeoisie victorieuse, de l'autre contre les chefs qui avaient trahi.

La conscience et la discipline révolutionnaires dont les masses turinoises ont fait preuve ont leur base historique dans les conditions économiques et politiques dans lesquelles s'est développée la lutte de classe à Turin.

Turin est un centre purement industriel. Presque les trois quarts de la population, qui compte un demi-million d'habitants, est composée d'ouvriers ; les éléments petits-bourgeois sont en nombre infime. Il y a en outre à Turin une masse compacte d'employés et de techniciens, qui sont organisés dans les syndicats et adhèrent à la Bourse du

Travail. Ils ont été aux côtés des ouvriers durant toutes les grandes grèves et ont donc, en grande partie, sinon tous, acquis la psychologie du vrai prolétaire, en lutte contre le capital, pour la révolution et le communisme.

La production industrielle.

La production turinoise, vue du dehors, est parfaitement centralisée et homogène. L'industrie métallurgique, avec environ cent cinquante mille ouvriers et dix mille employés et techniciens, occupe la première place. Dans les seules usines Fiat travaillent trente-cinq mille ouvriers, employés et techniciens ; dans les principales usines de cette firme sont employés seize mille ouvriers qui fabriquent des automobiles de tout genre selon les systèmes les plus modernes et les plus perfectionnés.

La production des automobiles est caractéristique de l'industrie turinoise. La plus grande partie de la main-d'œuvre est formée par des ouvriers qualifiés et des techniciens, qui n'ont cependant pas la mentalité petite-bourgeoise des ouvriers qualifiés des autres pays, par exemple de l'Angleterre.

La production automobile, qui occupe la première place dans l'industrie métallurgique, a subordonné à elle d'autres branches de la production, comme l'industrie du bois et

celle du caoutchouc.

Les métallurgistes forment l'avant-garde du prolétariat turinois. Étant donné les caractères particuliers de cette industrie, chaque mouvement de ses ouvriers devient un mouvement général de masse et prend un caractère révolutionnaire et politique, même si, au début, il n'avait que des objectifs d'ordre syndical.

Turin possède une seule organisation syndicale importante forte de 90000 membres, la Bourse du Travail. Les groupes anarchistes et syndicalistes existants n'ont presque aucune influence sur la masse des ouvriers, qui se tient fermement et résolument aux côtés de la section du Parti socialiste, composée, en majeure partie, par des ouvriers communistes.

Le mouvement communiste dispose des organismes de combat suivants : la section du Parti avec 1500 inscrits, 28 cercles avec 10 000 membres et 23 organisations de la jeunesse avec 2 000 adhérents.

Dans chaque entreprise existe un groupe communiste permanent avec son propre organe de direction. Les groupes particuliers s'unissent selon la position topographique de leur entreprise, en groupes de quartier, relevant d'un comité de direction au sein de la section du Parti, qui concentre dans ses mains l'ensemble du mouvement communiste de la ville et la direction des masses ouvrières.

Turin capitale de l'Italie.

Avant la révolution bourgeoise, qui créa l'organisation bourgeoise actuelle de l'Italie, Turin était la capitale d'un petit État qui comprenait le Piémont, la Ligurie et la Sardaigne. À cette époque c'étaient la petite industrie et le commerce qui dominaient à Turin.

Après l'unification du royaume d'Italie et le transfert de la capitale à Rome, il semblait que Turin courût le risque de perdre son importance. Mais la ville surmonta rapidement la crise économique et devint un des centres industriels les plus importants d'Italie. On peut dire que l'Italie a trois capitales : Rome comme centre administratif de l'État bourgeois, Milan comme centre commercial et financier du pays (toutes les banques, tous les bureaux commerciaux et les établissements financiers sont concentrés à Milan), et enfin Turin comme centre industriel, où la production industrielle a atteint son plus haut développement. Avec le transfert de la capitale à Rome on vit émigrer de Turin toute la petite et moyenne bourgeoisie intellectuelle qui fournit au nouvel État bourgeois le personnel administratif nécessaire à son fonctionnement : le développement de la grande industrie attira par contre à Turin la fleur de la classe ouvrière italienne. Le processus de développement de cette ville est, du point de vue de l'histoire italienne et de la révolution prolétarienne en Italie, extrêmement intéressant.

Le prolétariat turinois est ainsi devenu le dirigeant spirituel des masses ouvrières italiennes qui sont attachées à cette ville par de nombreux liens : parenté, tradition, histoire, ainsi que par des liens d'ordre spirituel (l'idéal pour chaque ouvrier italien est de pouvoir travailler à Turin).

Tout cela explique pourquoi les masses ouvrières de toute l'Italie étaient désireuses, au point d'aller jusqu'à s'opposer à la volonté de leurs chefs, de manifester leur solidarité avec la grève générale de Turin ; les masses voient dans cette ville le centre, la capitale de la révolution communiste, le Pétrograd de la révolution prolétarienne en Italie.

Deux insurrections armées.

Pendant la guerre impérialiste de 1914-1918, Turin a connu deux insurrections armées : la première, qui éclata en mai 1915, avait pour but d'empêcher l'intervention de l'Italie dans la guerre contre l'Allemagne (c'est à cette occasion que fut mise à sac la Maison du peuple) ; la seconde insurrection, en août 1917, prit le caractère d'une lutte révolutionnaire armée, sur une grande échelle.

La nouvelle de la Révolution de mars *{13}* en Russie avait été accueillie à Turin avec une joie indescriptible. Les ouvriers pleurèrent d'émotion lorsqu'ils apprirent que le

pouvoir du Tsar avait été renversé par les ouvriers de Pétrograd. Mais les travailleurs de Turin ne se laissèrent pas tromper par la phraséologie démagogique de Kérenski et des menchéviks. Lorsque, en juillet 1917 arriva à Turin la mission envoyée en Europe occidentale par le Soviet de Pétrograd, les délégués Smirnov et Goldemberg, qui se présentèrent devant une foule de cinquante mille ouvriers, furent accueillis aux cris assourdissants de « Vive Lénine ! Vivent les bolchéviks ! »

Goldemberg n'était pas très satisfait de cet accueil : il n'arrivait pas à comprendre comment le camarade Lénine avait pu acquérir une si grande popularité auprès des ouvriers de Turin. Et il ne faut pas oublier que cet épisode s'est produit après la répression de la révolte bolchevique de juillet, que la presse bourgeoise italienne exhalait sa fureur contre Lénine et contre les bolcheviks, en les traitant de brigands, d'intrigants, d'agents et d'espions de l'impérialisme allemand.

Depuis le début de la guerre italienne (24 mai 1915) le prolétariat de Turin n'avait fait aucune manifestation de masse.

Barricades, tranchées, réseaux de barbelés.

L'imposant rassemblement qui avait été organisé en

l'honneur des délégués du Soviet de Pétrograd marqua le début d'une nouvelle période de mouvements de masses. Un mois n'était pas écoulé que les travailleurs turinois se soulevèrent, les armes à la main, contre l'impérialisme et le militarisme italien. L'insurrection éclata le 23 août 1917. Durant cinq jours les ouvriers se battirent dans les rues de la ville. Les insurgés, qui disposaient de fusils, de grenades et de mitrailleuses, réussirent même à occuper certains quartiers de la ville et tentèrent à trois ou quatre reprises de s'emparer du centre, où se trouvaient les organisations gouvernementales et les centres de commandement militaire.

Mais les deux années de guerre et de réaction avaient affaibli l'organisation déjà forte du prolétariat, et les ouvriers, inférieurs en armement, furent vaincus. Ils espérèrent en vain recevoir un appui des soldats ; ceux-ci se laissèrent tromper par l'insinuation que la révolte avait eu lieu à l'instigation des Allemands.

Le peuple éleva des barricades, creusa des tranchées, entoura certains quartiers de réseaux de barbelés électrifiés et repoussa pendant cinq jours les attaques des troupes et de la police. Plus de 500 ouvriers tombèrent, plus de 2 000 furent gravement blessés. Après la défaite les meilleurs éléments furent arrêtés et éloignés et le mouvement prolétarien perdit de son intensité révolutionnaire. Mais les

sentiments communistes du prolétariat turinois n'étaient pas éteints.

On peut en voir une preuve dans l'épisode suivant peu de temps après l'insurrection d'août eurent lieu les élections pour le conseil d'administration de l'Alliance coopérative turinoise, une immense organisation qui pourvoit à l'approvisionnement du quart de la population de Turin.

L'Alliance coopérative.

L'A.C.T. {14} est composée par les coopératives des cheminots et par l'Association générale des ouvriers. Depuis de nombreuses années la section socialiste avait conquis le Conseil d'administration, mais à ce moment la section n'était plus en état de mener une agitation active parmi les masses ouvrières.

Le capital de l'Alliance était en majeure partie constitué par des actions de la coopérative des chemins de fer, appartenant aux cheminots et à leurs familles. Le développement pris par l'Alliance avait augmenté la valeur des actions de 50 à 700 lires. Le Parti réussit cependant à persuader les actionnaires qu'une coopérative ouvrière n'a pas pour but le profit de chacun, mais le renforcement des moyens de lutte révolutionnaire, et les actionnaires se contentèrent d'un dividende de 3,5 % sur la valeur nominale

de 50 lires, et non sur la valeur réelle de 700 lires. Après l'insurrection d'août se forma, avec l'appui de la police et de la presse bourgeoise et réformiste, un comité de cheminots qui se proposait d'arracher au Parti socialiste sa majorité au conseil d'administration. Aux actionnaires il promit la liquidation immédiate de la différence de 650 lires entre la valeur nominale et la valeur réelle de chaque action ; aux cheminots, on promit diverses prérogatives dans la distribution des denrées alimentaires. Les traîtres réformistes et la presse bourgeoise mirent en œuvre tous les moyens de propagande et d'agitation pour transformer la coopérative, d'organisation ouvrière qu'elle était, en entreprise commerciale de caractère petit-bourgeois. La classe ouvrière était exposée à des persécutions de tout genre. La censure étouffa la voix de la section socialiste. Mais, en dépit de toutes les exactions, les socialistes, qui n'avaient pas un seul instant abandonné leur point de vue, que la coopérative ouvrière est un moyen de la lutte de classe, obtinrent de nouveau la majorité à l'Alliance coopérative.

Le Parti socialiste obtint 700 voix sur 800, bien que dans leur majorité les électeurs fussent des employés des chemins de fer, et bien que l'on s'attendît à voir se manifester, après la défaite de l'insurrection d'août, quelques hésitations et même des tendances réactionnaires.

Après la guerre.

Après la fin de la guerre impérialiste le mouvement prolétarien fit de rapides progrès. Les masses ouvrières de Turin comprirent que la période historique ouverte par la guerre était profondément différente de l'époque qui avait précédé la guerre. La classe ouvrière de Turin comprit aussitôt que la Troisième Internationale est une organisation du prolétariat mondial pour la direction de la guerre civile, pour la conquête du pouvoir politique, pour l'établissement de la dictature du prolétariat, pour la création d'un nouvel ordre dans les rapports économiques et sociaux.

Les problèmes économiques et politiques de la révolution étaient un objet de discussion dans toutes les assemblées d'ouvriers. Les meilleures forces de l'avant-garde ouvrière se réunirent pour diffuser un hebdomadaire d'orientation communiste, *l'Ordine Nuovo.* Dans les colonnes de cet hebdomadaire furent traités les divers problèmes de la révolution ; l'organisation révolutionnaire des masses qui devaient conquérir les syndicats à la cause du communisme ; le transfert de la lutte syndicale du domaine étroitement corporatiste et réformiste sur le terrain de la lutte révolutionnaire, du contrôle de la production et de la dictature du prolétariat. Le problème des Conseils d'usine fut lui aussi mis à l'ordre du jour.

Dans les entreprises de Turin, existaient déjà de petits comités ouvriers, reconnus par les capitalistes, et certains d'entre eux avaient déjà engagé la lutte contre le fonctionnarisme, l'esprit réformiste et les tendances constitutionnelles des syndicats.

Mais la plupart des membres de ces comités n'étaient que des créatures des syndicats ; les listes des candidats à ces comités (comités d'entreprise) étaient proposées par les organisations syndicales, qui choisissaient de préférence des ouvriers de tendance opportuniste qui ne causeraient pas d'ennuis aux patrons, et étoufferaient dans l'œuf toute action de masse. Les partisans de *l'Ordine Nuovo* mirent au premier plan dans leur propagande, la transformation des comités d'entreprise, et le principe que la formation des listes de candidats devait se faire au sein des masses ouvrières et non pas descendre des cimes de la bureaucratie syndicale. Les tâches qu'ils fixèrent aux conseils d'usine furent le contrôle de la production, l'armement et la préparation militaire des masses ainsi que leur préparation politique et technique. Ils ne devaient plus exercer leur ancienne fonction de chiens de garde protégeant les intérêts des classes dominantes, ni freiner les masses dans leurs actions contre le régime capitaliste.

L'enthousiasme pour les Conseils d'usine.

La propagande pour les Conseils d'usine fut accueillie avec enthousiasme par les masses ; en l'espace de six mois des Conseils d'usine furent créés dans toutes les usines et entreprises métallurgiques, les communistes conquirent la majorité dans le syndicat de la métallurgie ; le principe des Conseils d'usine et du contrôle de la production fut approuvé et accepté par la majorité du congrès et par la plus grande partie des syndicats appartenant à la Bourse du Travail.

L'organisation des Conseils d'usine se fonde sur les principes suivants : dans chaque usine, dans chaque atelier est constitué un organisme sur la base de la représentation (et non sur l'ancienne base du système bureaucratique), organisme qui exprime concrètement la force du prolétariat, qui lutte contre l'ordre capitaliste ou exerce son contrôle sur la production en éduquant l'ensemble des ouvriers en vue de la lutte révolutionnaire et de la création de l'État ouvrier. Le Conseil d'usine doit être formé selon le principe de l'organisation par industrie ; il doit représenter pour la classe ouvrière le modèle de la société communiste à laquelle on arrivera par la dictature du prolétariat ; dans cette société il n'existera plus de divisions de classe, tous les rapports sociaux seront ordonnés selon les exigences techniques de la production et de l'organisation qui en découle, et ne seront pas subordonnés à un pouvoir d'État organisé. La

classe ouvrière doit comprendre toute la beauté et la noblesse de l'idéal pour lequel elle lutte et se sacrifie ; elle doit se rendre compte que pour atteindre cet idéal, il est nécessaire de passer par certaines étapes ; elle doit reconnaître la nécessité de la discipline révolutionnaire et de la dictature.

Chaque entreprise se divise en départements et chaque département en équipes de travail : chaque équipe accomplit une certaine partie ‘du travail ; les ouvriers de chaque équipe élisent un des leurs avec mandat impératif conditionnel {15}. L'assemblée des délégués de toute l'entreprise forme un Conseil qui élit dans son sein un comité exécutif. L'assemblée des secrétaires politiques des comités exécutifs forme le Comité central des Conseils qui élit dans son sein un comité urbain d'étude pour l'organisation de la propagande, pour l'élaboration des plans de travail, pour approuver les projets et les propositions particulières émanant de chaque membre de l'ensemble du mouvement.

Conseils d'usine et Comités d'entreprise pendant les grèves

Certaines tâches des Conseils d'usine ont un caractère purement technique et même purement industriel, comme

par exemple le contrôle du personnel technique, le licenciement de ceux qui se révèlent les ennemis de la classe ouvrière, la lutte avec la direction pour la conquête des droits et des libertés ; le contrôle de la production de l'entreprise et des opérations financières.

Les Conseils d'usine prirent vite racine. Les masses accueillirent volontiers cette forme d'organisation communiste, se rangèrent autour des comités exécutifs et appuyèrent énergiquement la lutte contre l'autocratie capitaliste. Bien que ni les industriels ni la bureaucratie syndicale ne voulussent reconnaître les conseils et les comités, ceux-ci obtinrent cependant d'importants succès : ils chassèrent les agents et les mouchards des capitalistes, nouèrent des rapports avec les employés et les techniciens pour obtenir des informations d'ordre financier et industriel ; dans la marche de l'entreprise ils concentrèrent entre leurs mains le pouvoir disciplinaire et montrèrent aux masses désunies et sans cohésion ce que signifie la gestion directe des ouvriers dans l'industrie.

L'activité des Conseils et des comités d'entreprise se manifesta de façon plus nette pendant les grèves ; ces grèves perdirent leur caractère impulsif, fortuit, et devinrent l'expression de l'activité consciente des masses révolutionnaires. L'organisation technique des Conseils et des comités d'entreprise, leur capacité d'action se

perfectionnèrent à tel point qu'il fut possible d'obtenir en cinq minutes l'arrêt du travail de 16 000 ouvriers dispersés dans 42 départements de la Fiat. Le 3 décembre 1919 les Conseils d'usine donnèrent une preuve tangible de leur capacité de diriger des mouvements de masse de grand style ; sur un ordre de la section socialiste, qui concentrait dans ses mains tout le mécanisme des mouvements de masse, les Conseils d'usine, sans aucune préparation, mobilisèrent en l'espace d'une heure 120 000 ouvriers encadrés dans leurs entreprises. Une heure après, l'armée des prolétaires se précipita comme une avalanche jusqu'au centre de la ville et balaya les rues et les places de toute la canaille nationaliste et militariste.

La lutte contre les Conseils

À la tête du mouvement pour la constitution des Conseils d'usine se trouvèrent les communistes appartenant à la section socialiste et aux organisations syndicales ; les anarchistes y prirent part également, et cherchèrent à opposer leur phraséologie ampoulée au langage clair et précis des communistes marxistes.

Cependant, le mouvement rencontra une résistance acharnée de la part des fonctionnaires syndicaux, de la direction du parti socialiste et de l'Avanti ! La polémique de

ces gens se basait sur la différence entre la conception du Conseil d'usine et celle du Soviet. Ils en tirèrent des conclusions de caractère purement théorique, abstrait, bureaucratique. Derrière leurs phrases ronflantes se cachait leur désir d'éviter la participation directe des masses à la lutte révolutionnaire, leur désir de maintenir les masses sous la tutelle des organisations syndicales. Les membres de la direction du Parti se refusèrent toujours à prendre l'initiative d'une action révolutionnaire avant que n'ait été mis au point un plan d'action coordonné, mais ils ne faisaient jamais rien pour préparer et pour élaborer ce plan.

Le mouvement turinois ne réussit pourtant pas à sortir de son cercle local, car l'ensemble du mécanisme bureaucratique des syndicats fut mis en mouvement pour empêcher que les masses ouvrières des autres régions d'Italie ne suivent l'exemple de Turin. On se moqua du mouvement turinois, il fut raillé, calomnié et critiqué de toutes les façons.

Les âpres critiques portées par les organismes syndicaux et la direction du Parti socialiste encouragèrent à nouveau les capitalistes qui ne mirent plus de frein à leur lutte contre le prolétariat turinois et contre les Conseils d'usine. La conférence des industriels qui se tint en mars 1920 à Milan élabora un plan d'attaque ; mais les « tuteurs de la classe ouvrière », les organisations économiques et politiques ne

se soucièrent pas de cela. Abandonné par tous, le prolétariat turinois fut obligé d'affronter seul, avec ses propres forces, le capitalisme national et le pouvoir de l'État. Turin fut submergé par une armée de policiers ; autour de la ville des canons et des mitrailleuses furent mis en position aux points stratégiques. Et lorsque tout cet appareil militaire fut prêt, les capitalistes commencèrent à provoquer le prolétariat. Il est vrai que devant des conditions de lutte d'une telle gravité le prolétariat hésita à relever le défi ; mais lorsqu'il fut clair que la rencontre était inévitable, la classe ouvrière sortit courageusement de sa réserve et voulut que la lutte soit menée jusqu'à la victoire.

Le Conseil national socialiste de Milan

Les métallurgistes firent grève pendant tout un mois, les autres catégories pendant dix jours ; l'industrie était arrêtée dans toute la province, les communications étaient paralysées. Le prolétariat de Turin fut cependant isolé du reste de l'Italie ; les organes centraux ne firent rien pour l'aider ; ils ne publièrent même pas un tract pour expliquer au peuple italien l'importance de la lutte des travailleurs turinois ; l'Avanti ! refusa de publier le manifeste de la section turinoise du Parti. Les camarades turinois reçurent de tous côtés les épithètes d'anarchistes et d'aventuriers. À cette époque devait se tenir à Turin le Conseil national du

Parti ; mais il fut transféré à Milan ; parce qu'une ville « en proie à une grève générale » semblait un lieu peu propice pour des discussions socialistes.

C'est à cette occasion que se manifesta toute l'impuissance des hommes appelés à diriger le Parti ; tandis que la masse des ouvriers défendait courageusement à Turin les Conseils d'usine, première organisation fondée sur la démocratie ouvrière, incarnation du pouvoir prolétarien, on bavardait à Milan sur des projets et des méthodes théoriques pour la formation de Conseils comme forme du pouvoir politique que devait conquérir le prolétariat ; on discutait sur la façon d'organiser des conquêtes qui n'étaient pas encore faites, et l'on abandonnait le prolétariat de Turin à son destin, on laissait à la bourgeoisie la possibilité de détruire le pouvoir ouvrier déjà conquis.

Les masses prolétariennes d'Italie manifestèrent leur solidarité avec leurs camarades turinois sous diverses formes : les cheminots de Pise, de Livourne et de Florence refusèrent de transporter les troupes destinées à Turin, les travailleurs des ports et les marins de Livourne et de Gênes sabotèrent l'activité des ports ; le prolétariat de nombreuses villes se mit en grève malgré les ordres de leurs syndicats.

La grève générale de Turin et du Piémont se heurta au sabotage et à la résistance des organisations syndicales et du Parti lui-même. Elle eut toutefois une grande importance

éducative car elle montra que l'union des ouvriers et des paysans est pratiquement possible, et elle réaffirma la nécessité urgente de lutter contre tout le mécanisme bureaucratique des organisations syndicales, qui constituent le plus solide soutien pour le travail opportuniste des parlementaires et des réformistes qui visent à étouffer tout mouvement révolutionnaire des travailleurs. (O.N. pp. 176-186.)

(Rapport publié pour la première fois en russe, en allemand et en français dans L'Internationale communiste, 1920, nº 14 ; publié de nouveau en italien sans signature dans L'Ordine nuovo *quotidien, 14 mars 1921, I, nº 73).*

III - Quelques thèmes sur la question méridionale

(Extrait) *{16}*

Le Mezzogiorno peut être défini comme une grande désagrégation sociale : les paysans qui constituent la grande majorité de sa population, n'ont aucune cohésion entre eux (on comprend qu'il faille faire des exceptions : les Pouilles, la Sardaigne, la Sicile où existent des caractéristiques spéciales dans le grand tableau de la structure méridionale). La société méridionale est un grand bloc agraire constitué de trois couches sociales : la grande masse paysanne, amorphe et désagrégée, les intellectuels de la petite et moyenne bourgeoisie rurale, les grands propriétaires terriens et les grands intellectuels. Les paysans méridionaux sont en perpétuelle fermentation, mais en tant que masse, ils sont incapables de donner une expression centralisée à leurs

aspirations et à leurs besoins. La couche moyenne des intellectuels reçoit de la base paysanne les impulsions pour son activité politique et idéologique. Les grands propriétaires dans le domaine politique et les grands intellectuels dans le domaine idéologique centralisent et dominent, en dernière analyse, tout ce complexe de manifestations. Comme il est naturel, c'est dans le domaine idéologique que la centralisation a lieu avec le plus d'efficacité et de précision. Giustino Fortunato et Benedetto Croce, représentent pour cela la clé de voûte du système méridional et, dans un certain sens, ils sont les deux plus grandes figures de la réaction italienne.

Les intellectuels méridionaux sont une des couches sociales les plus intéressantes et les plus importantes dans la vie nationale italienne. Il suffit de penser que plus des trois cinquièmes de la bureaucratie d'État est constituée de Méridionaux pour s'en convaincre. À présent, pour comprendre la psychologie particulière des intellectuels méridionaux, il faut tenir compte de certaines données de fait.

1. Dans chaque pays, la couche des intellectuels a été radicalement transformée par le développement du capitalisme, Le vieux type d'intellectuel était l'élément organisateur d'une société à base essentiellement paysanne et artisanale ; pour organiser l'État, pour organiser le

commerce, la classe dominante éduquait un type particulier d'intellectuel. L'industrie a introduit un nouveau type d'intellectuel : l'organisateur technique, le spécialiste de la science appliquée. Dans les sociétés où les forces économiques se sont développées dans un sens capitaliste, au point d'absorber la majeure partie de l'activité nationale, c'est ce second type d'intellectuel qui a prévalu, avec toutes ses caractéristiques d'ordre et de discipline intellectuelle. Dans les pays où, au contraire, l'agriculture joue encore un rôle important ou tout à fait prépondérant, c'est le vieux type qui a gardé la primauté, qui fournit la plus grande partie du personnel de l'État, et qui même, localement, dans le village et dans le bourg rural, exerce la fonction d'intermédiaire entre le paysan et l'administration en général. Dans l'Italie méridionale, ce type prédomine, avec toutes ses caractéristiques : démocrate face au paysan, réactionnaire devant le grand propriétaire et le gouvernement, politicard, corrompu, déloyal. On ne comprendrait pas la figure traditionnelle des partis politiques méridionaux si on ne tenait pas compte des caractéristiques de cette couche sociale.

2. L'intellectuel méridional est issu principalement d'une classe qui est encore importante dans le Mezzogiorno ; le bourgeois rural, c'est-à-dire le petit et moyen propriétaire terrien, qui n'est pas paysan, qui ne travaille pas la terre, qui

aurait honte de faire l'agriculteur, mais qui, du peu de terre qu'il possède, donnée en fermage on en métayage, veut tirer de quoi vivre convenablement, de quoi envoyer les fils à l'université ou au séminaire, de quoi constituer la dot des filles qui doivent épouser un officier ou un fonctionnaire de l'État. De cette couche sociale, les intellectuels héritent une violente aversion envers le travailleur agricole, considéré comme une machine à travailler, qui doit être usée jusqu'à l'os et qui peut être facilement remplacée étant donné l'excédent de population laborieuse. Ils en héritent également une peur atavique et instinctive du paysan et de ses violences destructrices, et ainsi une habitude d'hypocrisie raffinée et un art très raffiné de duper et d'apprivoiser les masses paysannes.

3. Puisque le clergé appartient au groupe social des intellectuels, il faut noter les différences de caractéristiques entre le clergé méridional dans son ensemble et le clergé du Nord. Le prêtre du Nord est en général un fils d'artisan ou de paysan ; il a des sentiments démocratiques et il est plus lié à la masse des paysans ; moralement, il est plus correct que le prêtre méridional qui souvent vit presque ouvertement avec une femme, et par suite exerce une fonction spirituelle bien plus complète socialement dans la mesure où il dirige toute l'activité d'une famille. Dans le Nord, la séparation de l'Église et de l'État et l'expropriation

des biens ecclésiastiques ont été plus radicales que dans le Mezzogiorno, où les paroisses et les couvents ont conservé ou reconstitué d'importantes propriétés immobilières et mobilières. Dans le Mezzogiorno, le prêtre se présente au paysan : a) comme un gérant des terres avec lequel le paysan entre en conflit pour la question des loyers ; b) comme, un usurier qui demande des taux d'intérêt très élevés et fait jouer l'élément religieux pour toucher sans risque le loyer ou l'usure ; c) comme un homme soumis aux passions communes (femmes et argent) et qui ne donne donc spirituellement aucune confiance dans sa discrétion et son impartialité. La confession ne joue dès lors qu'une très faible fonction dirigeante et le paysan méridional, même s'il est souvent superstitieux an sens païen, n'est pas clérical. Tout cela explique pourquoi dans le Mezzogiorno, le Parti populaire (à l'exception de quelques zones de la Sicile) n'a pas eu une forte implantation, n'a possédé aucun réseau d'institutions et d'organisations de, masse. L'attitude du paysan envers le clergé est résumée dans le dicton populaire : « Le prêtre est prêtre à l'autel, ailleurs il est un homme comme les autres. »

Le paysan méridional est lié au grand propriétaire par l'intermédiaire de l'intellectuel. Les mouvements des paysans, tant qu'ils ne se regroupent pas en organisations de masse autonomes et indépendantes, ne serait-ce que

formellement (c'est-à-dire capables de sélectionner des cadres ruraux d'origine paysanne, et capables d'enregistrer les différenciations et les progrès qui se réalisent dans le mouvement), finissent toujours par se ranger dans les articulations ordinaires de l'appareil d'État – communes, provinces, Chambre des députés – à travers les compositions et décompositions des partis locaux, dont le personnel est constitué d'intellectuels, mais qui sont contrôlés par les grands propriétaires et leurs hommes de confiance, comme Salandra, Orlando, di Cesare. La guerre parut introduire un élément nouveau dans ce type d'organisation avec le mouvement des anciens combattants, où les paysans-soldats et les intellectuels-officiers formaient un bloc plus uni entre eux et dans une certaine mesure antagoniste aux grands propriétaires. Il n'a pas duré longtemps et le dernier résidu de ce mouvement est l'Union nationale *{17}*, créée par Amendola, qui a une, ombre d'existence pour son auti-fascisme. Toutefois, étant donné l'absence traditionnelle d'organisation *explicite* des intellectuels *démocratiques* dans le Mezzogiorno, même ce, groupement doit être signalé et il faut en tenir compte parce qu'il peut devenir, d'un mince filet d'eau, un torrent impétueux dans de nouvelles conditions de politique générale, La seule région où le mouvement des anciens combattants a acquis un profil plus précis et a réussi à se

donner une structure sociale plus solide, est la Sardaigne. Et cela se comprend : justement parce qu'en Sardaigne la classe des grands propriétaires terriens est très réduite, elle n'a développé aucune fonction et n'a pas les très anciennes traditions culturelles, intellectuelles et gouvernantes du Mezzogiorno continental. La poussée de la base, exercée par les masses des paysans et des bergers, ne trouvait pas de contre-poids étouffant dans la couche sociale supérieure des grands propriétaires : les intellectuels dirigeants subissent tout le poids de la poussée et font des pas en avant plus importants que l'Union nationale. La situation sicilienne a des caractères, différentiels plus profonds, aussi bien par rapport â la Sardaigne que par rapport au Mezzogiorno. Les grands propriétaires y sont beaucoup plus unis et décidés que dans le Mezzogiorno continental ; il y existe en outre une certaine industrie et un commerce très développé (la Sicile est la région la plus riche de tout le Mezzogiorno et une des plus riches d'Italie) ; les classes supérieures sentent très bien leur importance dans la vie nationale et la font peser. La Sicile et le Piémont sont les deux régions qui ont donné le plus grand nombre de dirigeants politiques à l'État italien. Ce sont les deux régions qui ont eu un rôle prééminent depuis 1870. Les masses populaires siciliennes sont plus avancées que dans le Mezzogiorno, mais leur progrès a revêtu une forme typiquement sicilienne : il existe

un socialisme de masse sicilien, qui a toute une tradition et un développement particulier ; il comptait, dans la Chambre de 1922, environ vingt députés sur les cinquante-deux qui étaient élus dans l'Île.

Nous avons dit que le paysan méridional est lié au grand propriétaire terrien par l'intermédiaire de l'intellectuel. Ce type d'organisation est le plus répandu dans tout le Mezzogiorno continental et en Sicile. Il constitue un monstrueux bloc agraire qui, dans son ensemble, sert d'intermédiaire et de surveillant au capitalisme du Nord et des grandes banques. Son unique but est de conserver le statu quo [...].

Au-dessus du bloc agraire dans le Mezzogiorno fonctionne un bloc intellectuel qui a pratiquement servi jusqu'à présent à empêcher que les fissures du bloc agraire ne deviennent trop dangereuses et ne conduisent à son éboulement. Les représentants de ce bloc intellectuel sont Giustino Fortunato et Benedetto Croce qui, pour cela, peuvent être considérés comme les réactionnaires les plus actifs de la péninsule.

Nous avons dit que l'Italie méridionale est une grande désagrégation sociale. Cette formule peut s'appliquer non seulement aux paysans mais aussi aux intellectuels : il est remarquable que dans le Mezzogiorno, parallèlement aux très grandes propriétés, aient existé et existent de grandes

concentrations culturelles et intellectuelles chez quelques individus ou dans des groupes restreints de grands intellectuels, tandis qu'il n'existe pas d'organisations de la moyenne culture. On trouve dans le Mezzogiorno la maison d'édition Laterza et la revue *La Critica*, des académies et des entreprises culturelles de haute érudition ; il n'existe pas de petites ou moyennes revues, de maisons d'édition où se regrouperaient des formations médianes d'intellectuels méridionaux. Les Méridionaux qui ont cherché à sortir du bloc agraire et à poser la question méridionale de façon radicale, ont trouvé hospitalité et se sont regroupés dans des revues imprimées à l'extérieur du Mezzogiorno. On peut dire au contraire que toutes les initiatives culturelles dues aux intellectuels moyens et qui ont eu lieu au XXe siècle en Italie centrale et septentrionale, furent caractérisées par le méridionalisme, car fortement influencées par les intellectuels méridionaux toutes les revues du groupe des intellectuels florentins *La Voce, L'Unita* ; les revues des démocrates chrétiens, comme *L'Azione* de Cesena ; les revues des jeunes libéraux d'Émilie et de Milan de G. Borelli, comme *La Patria* de Bologne ou *L'Azione* de Milan ; enfin *La Révolution libérale* de Gobetti. Eh bien, les suprêmes dirigeants politiques et intellectuels de toutes ces initiatives ont été G. Fortunato et Benedetto Croce. Dans une sphère plus vaste que celle trop étouffante du bloc

agraire, ils ont obtenu que la problématique du Mezzogiorno ne dépasse pas certaines limites, ne devienne pas révolutionnaire. Hommes de grande culture et de grande intelligence, issus du milieu traditionnel du Mezzogiorno mais liés à la culture européenne et donc mondiale, ils avaient toutes les qualités pour donner satisfaction aux besoins intellectuels des plus honnêtes représentants de la jeunesse cultivée du Mezzogiorno, pour calmer ses velléités inquiètes de révolte contre les conditions existantes, pour la guider suivant une ligne moyenne de sérénité classique de la pensée et de l'action. Ceux que l'on a appelés les néo-protestants ou calvinistes n'ont pas compris qu'en Italie il ne pouvait y avoir de Réforme religieuse de masse, du fait des conditions modernes de la civilisation, et que la seule Réforme historiquement possible s'est révélée être la philosophie de Benedetto Croce : l'orientation et la méthode de la pensée ont été changées, une nouvelle conception du monde s'est édifiée qui a dépassé le catholicisme et toutes les autres religions mythologiques. En ce sens, Benedetto Croce a rempli une très haute fonction « nationale » : il a séparé les intellectuels méridionaux radicaux 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 et ainsi par le bloc agraire.

L'Ordine Nuovo et les communistes turinois, s'ils

peuvent être dans une certaine mesure rattachés aux formations intellectuelles auxquelles on a fait allusion, et s'ils ont donc subi également l'influence de Giustino Fortunato et Benedetto Croce, représentent cependant en même temps une rupture complète avec cette tradition et le début d'un nouveau mouvement, qui a déjà donné des fruits et en donnera encore. Ils ont considéré le prolétariat urbain comme le protagoniste moderne de l'histoire italienne et donc de la question méridionale. En ayant servi d'intermédiaire entre le prolétariat et des couches déterminées d'intellectuels de gauche, ils ont réussi à modifier, sinon complètement, du moins notablement, leur orientation intellectuelle. C'est l'élément principal de la figure de Piero Gobetti, si l'on y réfléchit bien. Il n'était pas communiste et ne le serait probablement jamais devenu, mais il avait compris la position sociale et historique du prolétariat et ne parvenait plus à penser en faisant abstraction de cet élément. Gobetti, dans le travail ordinaire du journal, avait été, par nous, mis au contact d'un monde vivant qu'il n'avait d'abord connu qu'à travers les formules des livres. Sa caractéristique principale était la loyauté intellectuelle et l'absence complète de toute vanité et de toute mesquinerie de second ordre ; il ne pouvait pas ne pas être convaincu, pour cette raison, de la fausseté et de l'injustice de toute une série de façons de voir et de penser

traditionnelles à l'égard du prolétariat. Quelle conséquence eurent chez Gobetti ces contacts avec le monde extérieur prolétarien ? Ils furent l'origine et l'impulsion d'une conception que nous ne voulons ni discuter ni approfondir, une conception qui, en grande partie, se rattache au syndicalisme et à la façon de penser des syndicalistes intellectuels : les principes du libéralisme sont, dans cette conception, projetés de l'ordre des phénomènes individuels dans celui des phénomènes de masse. Les qualités d'excellence et de prestige dans la vie des individus, sont transportées dans les classes conçues presque comme des individualités collectives. D'habitude, cette conception conduit les intellectuels qui la partagent à la pure contemplation et à l'enregistrement des mérites et des démérites, à une position odieuse et imbécile d'arbitres dans les luttes, de dispensateurs des prix et des punitions. Pratiquement, Gobetti a échappé à ce destin. Il s'est révélé un organisateur de la culture d'une extraordinaire valeur et eut, au cours de cette dernière période, une fonction qui ne doit être ni négligée ni sous-estimée par les ouvriers. Il a creusé une tranchée au-delà de laquelle n'ont pas reculé les groupes des intellectuels les plus honnêtes et les plus sincères qui, en 1919-20-21 sentirent que le prolétariat comme classe dirigeante, aurait été supérieur à la bourgeoisie. Certains, de bonne foi et honnêtement ; d'autres

de mauvaise foi et malhonnêtement, répétaient partout que Gobetti n'était rien d'autre qu'un communiste camouflé, un agent, sinon du Parti communiste, tout au moins du groupe communiste de *L'Ordine Nuovo*. Il ne faut même pas démentir d'aussi fades racontars. La figure de Gobetti et le mouvement représenté par lui furent des productions spontanées du nouveau climat historique italien : c'est en cela que résident leur signification et leur importance. Il nous a été quelquefois reproché par des camarades du Parti, de ne pas avoir combattu contre le courant d'idées de la *Révolution libérale* : cette absence de lutte semble même constituer la preuve de la liaison organique, de caractère machiavélique (comme on a coutume de dire) entre Gobetti et nous. Nous ne pouvions pas combattre Gobetti parce qu'il développait et représentait un mouvement qui ne devait pas être combattu, tout au moins en principe. Ne pas comprendre cela signifie que l'on ne comprend pas la question des intellectuels et leur fonction dans la lutte des classes. Gobetti nous servait pratiquement de lien : 1. avec les intellectuels nés sur le terrain de la technique capitaliste, qui avaient rejoint une position de gauche, favorables à la dictature du prolétariat, en 1919-1920 ; 2. avec une série d'intellectuels méridionaux qui, par des liens complexes, posaient la question méridionale sur un terrain différent du terrain traditionnel, en y introduisant le prolétariat du Nord :

parmi ceux-ci, Guido Dorso est la figure la plus complète et la plus intéressante. Pourquoi aurions-nous dû lutter contre le mouvement de La *Révolution libérale* ? Sans doute parce qu'il n'était pas composé de communistes purs qui auraient accepté de A à Z notre programme et notre doctrine ? On ne pouvait demander cela, car cela aurait été politiquement et historiquement un paradoxe. Les intellectuels se développent lentement, beaucoup plus lentement que n'importe quel autre groupe social, du fait de leur nature même et de leur fonction sociale. Ils représentent toute la tradition culturelle d'un peuple, veulent en résumer et en synthétiser toute l'histoire. C'est le cas particulièrement du vieux type d'intellectuel, de l'intellectuel né sur le terrain rural. Imaginer qu'il puisse, comme masse, rompre avec tout le passé pour se situer sur le terrain d'une nouvelle idéologie, est absurde. C'est absurde pour les intellectuels pris comme masse, peut-être même pour de très nombreux intellectuels considérés individuellement, quels que soient les efforts honnêtes qu'ils fassent et veuillent faire. Ce sont les intellectuels comme masse, et non pas simplement comme individus qui nous intéressent. Il est parfaitement important et utile pour le prolétariat qu'un ou plusieurs intellectuels, individuellement, adhèrent à son programme et à sa doctrine, se fondent dans le prolétariat, en deviennent et s'en sentent partie intégrante. Le prolétariat, comme classe,

est pauvre en éléments organisateurs, il ne possède pas et ne peut se constituer sa propre couche d'intellectuels que très lentement, très difficilement et seulement après la conquête du pouvoir étatique. Mais il est aussi important et utile que dans la masse des intellectuels se détermine une rupture de caractère organique, historiquement caractérisée : que se forme comme formation de masse une tendance de gauche, au sens moderne du terme, c'est-à-dire orientée vers le prolétariat révolutionnaire. L'alliance du prolétariat et des masses paysannes exige cette formation. Elle l'exige d'autant plus lorsqu'il s'agit de l'alliance du prolétariat et des masses paysannes du Mezzogiorno. 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 réussira plus ou moins largement dans cette tâche qui est obligatoirement la sienne selon sa capacité de désagréger le bloc intellectuel qui est l'armature flexible mais très résistante du bloc agraire. Le prolétariat a été aidé, dans la solution de cette tâche, par Piero Gobetti et nous pensons que les amis du mort continueront, même sans leur guide, l'œuvre entreprise et qui est gigantesque et difficile ; mais pour cette raison justement, elle est digne de tous les sacrifices (même du sacrifice de la vie comme ce fut le cas pour Gobetti) de la part de ces intellectuels (et ils

sont nombreux, plus qu'on ne croit) du Nord et du Sud qui ont compris qu'il il y a seulement deux forces essentiellement nationales et porteuses de l'avenir : Je prolétariat et les paysans.

(Ici s'interrompt le manuscrit.)

DEUXIÈME PARTIE

LES CAHIERS DE LA PRISON

Avertissement

L'ordre des textes que nous suivons dans cette édition est un ordre *thématique* repris en gros de la classification de la première édition des *Quaderni del Carcere* publiée par Einaudi entre 1948 et 1951. Cet ordre qui, dans un premier temps, a eu le mérite de faire connaître rapidement en Italie l'essentiel de l'œuvre de prison de Gramsci, a été l'objet de critiques et de mises au point justifiées de la part des chercheurs communistes de l'Institut Gramsci. Valentino Gerratana, tout particulièrement, s'est attaché, au prix d'un travail considérable de plusieurs années, à mettre au point *une édition critique des « Cahiers de Prison »*, à paraître très prochainement aux Editori Riuniti, qui restitue au plus près l'ordre chronologique réel d'écriture des cahiers.

Mais le respect de cet ordre n'est concevable que dans le cadre d'une édition complète des *Cahiers* et telle n'a pas été notre ambition. Nous avons voulu donner facilement accès, pour un large publie, aux textes mêmes de Gramsci et à

quelques-unes de ses analyses les plus importantes dans le domaine de la philosophie, de la politique, de l'histoire, de la culture. C'est la raison pour laquelle nous avons maintenu, dans la présentation de ces textes, un ordre thématique.

Cependant, pour ne pas laisser de côté l'aspect chronologique et le caractère fragmentaire de ces textes, nous nous sommes attachés à les dater et à les numéroter. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur le travail de Valentino Gerratana et nous avons suivi les indications qu'il donne dans l'article résumant ses travaux : « Sur la préparation d'une édition critique des *« Quaderni del Carcere »* », dans *Gramsci e la cultura contemporanea* – Actes du Congrès international d'études gramsciennes – Cagliari – 23-27 avril 1967 – tome II, pp. 455-476 – Editori Riuniti 1970.

* La datation a été établie à la fin de chacun des textes ou des paragraphes. En effet un même texte peut regrouper sous un même titre des extraits de cahiers différents.

* Dans la table des matières, le titre des notes est suivi de deux numéros : a) un numéro *en caractères romains* qui indique la numérotation effectuée par Tatiana Schucht, la belle-sœur de Gramsci, à seule fin d'inventaire du matériel. Cette numérotation ne correspond donc à aucun ordre ni chronologique, ni thématique ; b) un numéro en caractères

arabes qui définit l'ordre chronologique des Cahiers établi par Valentino Gerratana.

Il est à noter que certains textes ont connu *deux rédactions*, la deuxième rédaction consistant en une réélaboration de notes déjà rédigées pour les regrouper en thèmes généraux dans des cahiers auxquels Gramsci a donné un titre (1). Il s'agit des cahiers 8 (XXVIII) ; 10 (XXXIII) ; 11 (XVIII) ; 13 (XXX) commencés en 1932, du cahier 16 (XXII) commencé en 1933, et des cahiers 18 (XXXII) ; 19 (X) ; 20 (XXV) ; 21 (XVII) 22 (V) 23 (VI) ; 24 (XXVII) ; 25 (XXIII); 26 (XII) ; 27 (XI) 28 (111) 29 (XXI) commencés en 1934-1935.

Les autres cahiers, notamment les Cahiers : 14 *{18}* commencé fin 1932, 15 (11) et 17 (IV) commencés en 1933, sont des cahiers de notes mélangées qui ne connurent qu'une rédaction ou furent reprises en seconde rédaction.

Notons enfin que les cahiers 1 (XVI), 2 (XXIV), 2 (XX), 4 (XIII), 5 (IX), 6 (VIII), 7 (VII), 8 (XXVIII), 9 (XIV), 10 (XXXIII), 11 (XVIII), 12 (XXIX), 13 (XXX), 14 (1), 15 (11), 16 (XXII), 17 (IV), ont été rédigés à la prison de Turi entre février 1929 et novembre 1933 et les Cahiers 18 (XXXII – IV bis), 19 (X), 20 (XXV), 21 (XVII), 22 (V), 23 (VI), 24 (XXVII), 25 (XXIII), 26 (XII), 27 (XI), 28 (111), 29 (XXI) à la prison de Formia entre décembre 1933 et août 1935.

Première section

Problèmes du matérialisme historique

DEUXIÈME PARTIE : SECTION I

I - Introduction à l'étude de la philosophie et du matérialisme historique

Quelques points de référence préliminaires

Il faut détruire le préjugé très répandu que la philosophie est quelque chose de très difficile du fait qu'elle est l'activité intellectuelle propre d'une catégorie déterminée de savants spécialisés ou de philosophes professionnels ayant un système philosophique. Il faut donc démontrer en tout premier lieu que tous les hommes sont « philosophes », en définissant les limites et les caractères de cette « philosophie spontanée», propre à « tout le monde », c'est-

à-dire de la philosophie qui est contenue : 1. dans le langage même, qui est un ensemble de notions et de concepts déterminés et non certes exclusivement de mots grammaticalement vides de contenu ; 2. dans le sens commun et le bon sens ; 3. dans la religion populaire et donc également dans tout le système de croyances, de superstitions, opinions, façons de voir et d'agir qui sont ramassées généralement dans ce qu'on appelle le « folklore».

Une fois démontré que tout le monde est philosophe, chacun à sa manière, il est vrai, et de façon inconsciente – car même dans la manifestation la plus humble d'une quelconque activité intellectuelle, le « langage » par exemple, est contenue une conception du monde déterminée -, on passe au second moment, qui est celui de la critique et de la conscience, c'est-à-dire à la question : est-il préférable de « penser » sans en avoir une conscience critique, sans souci d'unité et au gré des circonstances, autrement dit de « participer » à une conception du monde « imposée » mécaniquement par le milieu ambiant ; ce qui revient à dire par un de ces nombreux groupes sociaux dans lesquels tout homme est automatiquement entraîné dès son entrée dans le monde conscient (et qui peut être son village ou sa province, avoir ses racines dans la paroisse et dans l' « activité intellectuelle » du curé ou de l'ancêtre patriarcal

dont la « sagesse » fait loi, de la bonne femme qui a hérité de la science des sorcières ou du petit intellectuel aigri dans sa propre sottise et son impuissance à agir) ; ou bien est-il préférable d'élaborer sa propre conception du monde consciemment et suivant une attitude critique et par conséquent, en liaison avec le travail de son propre cerveau, choisir sa propre sphère d'activité, participer activement à la production de l'histoire du monde, être à soi-même son propre guide au lieu d'accepter passivement et de l'extérieur, une empreinte imposée à sa propre personnalité ?

Note 1. – Pour sa propre conception du monde, on appartient à un groupement déterminé, et précisément à celui qui réunit les éléments sociaux partageant une même façon de penser et d'agir. On est toujours les conformistes de quelque conformisme, on est toujours homme-masse ou homme collectif. Le problème est le suivant : de quel type historique est le conformisme, l'homme-masse dont fait partie un individu ? Quand sa conception du monde n'est pas critique et cohérente mais fonction du moment et sans unité, l'homme appartient simultanément à une multiplicité d'hommes-masses, sa personnalité se trouve bizarrement composite : il y a en elle des éléments de l'homme des cavernes et des principes de la science la plus moderne et la plus avancée, des préjugés de toutes les phases historiques passées, misérablement particularistes et des intuitions d'une

philosophie d'avenir comme en possédera le genre humain quand il aura réalisé son unité mondiale. Critiquer sa propre conception du monde signifie donc la rendre unitaire et cohérente et l'élever au point où est parvenue la pensée mondiale la plus avancée. Cela veut donc dire aussi critiquer toute la philosophie élaborée jusqu'à ce jour, dans la mesure où elle a laissé des stratifications consolidées dans la philosophie populaire. Le commencement de l'élaboration critique est la conscience de ce qu'on est réellement, un « connais-toi toi-même » conçu comme produit du processus historique qui s'est jusqu'ici déroulé et qui a laissé en chacun de nous une infinité de traces reçues sans bénéfice d'inventaire. C'est cet inventaire qu'il faut faire en premier lieu.

Note 2. – On ne peut séparer la philosophie de l'histoire de la philosophie et la culture de l'histoire de la culture. Au sens le plus immédiat et adhérant le mieux à la réalité, on ne peut être philosophe, c'est-à-dire avoir une conception du monde critiquement cohérente, sans avoir conscience de son historicité, de la phase de développement qu'elle représente et du fait qu'elle est en contradiction avec d'autres conceptions. Notre conception du monde répond à des problèmes déterminés posés par la réalité, qui sont bien déterminés et « originaux » dans leur actualité. Comment est-il possible de penser le présent et un présent bien

déterminé avec une pensée élaborée pour des problèmes d'un passé souvent bien lointain et dépassé ? Si cela arrive, c'est que nous sommes « anachroniques » dans notre propre temps, des fossiles et non des êtres vivants dans le monde moderne, ou tout au moins que nous sommes bizarrement « composites ». Et il arrive en effet que des groupes sociaux, qui par certains côtés expriment l'aspect moderne le plus développé, sont, par d'autres, en retard par leur position sociale et donc incapables d'une complète autonomie historique.

Note 3. – S'il est vrai que tout langage contient les éléments d'une conception du monde et d'une culture, il sera également vrai que le langage de chacun révélera la plus ou moins grande complexité de sa conception du monde. Ceux qui ne parlent que le dialecte ou comprennent la langue nationale plus ou moins bien, participent nécessairement d'une intuition du monde plus ou moins restreinte et provinciale, fossilisée, anachronique, en face des grands courants de pensée qui dominent l'histoire mondiale. Leurs intérêts seront restreints, plus ou moins corporatifs ou économistes, mais pas universels. S'il n'est pas toujours possible d'apprendre plusieurs langues étrangères pour se mettre en contact avec des vies culturelles différentes, il faut au moins bien apprendre sa 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 n'importe quelle autre grande culture, être en somme une expression mondiale. Mais un dialecte ne peut pas faire la même chose.

Note 4. – Créer une nouvelle culture ne signifie pas seulement faire individuellement des découvertes « originales », cela signifie aussi et surtout diffuser critiquement des vérités déjà découvertes, les « socialiser » pour ainsi dire et faire par conséquent qu'elles deviennent des bases d'actions vitales, éléments de coordination et d'ordre intellectuel et moral. Qu'une masse d'hommes soit amenée à penser d'une manière cohérente et unitaire la réalité présente, est un fait « philosophique » bien plus important et original que la découverte faite par un « génie » philosophique d'une nouvelle vérité qui reste le patrimoine de petits groupes intellectuels.

Connexion entre le sens commun, la religion et la philosophie. La philosophie est un ordre intellectuel, ce que ne peuvent être ni la religion ni le sens commun. Voir comment, dans la réalité, religion et sens commun, eux non plus ne coïncident pas, mais comment la religion est un élément, entre autres éléments dispersés, du sens commun. Du reste, « sens commun » est un nom collectif, comme « religion » : il n'existe pas qu'un seul sens commun, car il est lui aussi un produit et un devenir historique. La

philosophie est la critique et le dépassement de la religion et du sens commun, et en ce sens elle coïncide avec le « bon sens » qui s'oppose au sens commun.

Rapports entre science-religion-sens commun. La religion et le sens commun ne peuvent constituer un ordre intellectuel parce qu'ils ne peuvent se réduire à une unité, a une cohérence, même dans la conscience individuelle, pour ne rien dire de la conscience collective – ils ne peuvent se réduire à une unité ni à une cohérence « d'eux-mêmes », mais par une méthode autoritaire, cela pourrait se faire et c'est en fait arrivé dans le passé à l'intérieur de certaines limites. Le problème de la religion entendu non au sens confessionnel mais au sens laïque d'une unité de foi entre une conception du monde et une norme de conduite conforme à cette conception : mais pourquoi appeler cette unité de foi « religion » et ne pas l'appeler « idéologie » ou franchement « politique » ? *{19}*

En effet la philosophie cri général n'existe pas : il existe diverses philosophies ou conceptions du monde et, parmi celles-ci, on fait toujours un choix. Comment se fait ce choix ? Ce choix est-il un fait purement intellectuel ou plus complexe ? Et n'arrive-t-il pas souvent qu'entre le fait intellectuel et la norme de conduite il y ait contradiction ? Quelle sera alors la réelle conception du monde : celle qui est affirmée logiquement comme fait intellectuel, ou celle

que révèle l'activité réelle de chaque individu, qui est implicitement contenue dans son action ? Et puisque agir c'est toujours agir politiquement, tic petit-on dire que la philosophie réelle de chacun est contenue tout entière dans sa politique ? Cette contradiction entre la pensée et l'action, c'est-à-dire la coexistence de deux conceptions du monde, l'une affirmée en paroles, l'autre se manifestant dans l'action effective, n'est pas toujours due à la mauvaise foi. La mauvaise foi peut être une explication satisfaisante pour quelques individus pris séparément, ou même pour des groupes plus ou moins nombreux ; elle n'est toutefois pas satisfaisante quand la contradiction apparaît dans une manifestation de la vie des grandes masses :

Elle est alors nécessairement l'expression de luttes plus profondes, d'ordre historique-social. Cela veut dire dans ce cas qu'un groupe social (alors qu'il possède en propre une conception du monde, parfois seulement embryonnaire, qui se manifeste dans l'action, et donc par moments, occasionnellement, c'est-à-dire dans les moments où ce groupe bouge comme un ensemble organique) a, pour des raisons de soumission et de subordination intellectuelles, emprunté à un autre groupe une conception qui ne lui appartient pas, qu'il affirme en paroles, et qu'il croit suivre, parce qu'il la suit « en temps normal » {20}, autrement dit lorsque la conduite n'est pas indépendante ni autonome,

mais justement soumise et subordonnée. Ainsi donc on ne peut détacher la philosophie de la politique et on peut montrer même que le choix et la critique d'une conception du monde sont eux aussi un fait politique *{21}*.

Il faut donc expliquer comment il se fait qu'en tout temps coexistent de nombreux systèmes et courants de philosophie, comment ils naissent, comment ils se répandent, pourquoi ils suivent dans leur diffusion certaines lignes de fracture et certaines directions, etc.

Cela montre combien il est nécessaire de rassembler sous forme de système, avec l'aide d'une méthode critique et cohérente, ses propres intuitions du monde et de la vie, en établissant avec précision ce qu'on doit entendre par « système » pour que ce mot ne soit pas compris dans son sens pédant et professoral. Mais cette élaboration doit être faite et ne peut l'être que dans le cadre de l'histoire de la philosophie qui montre quelle élaboration la pensée a subie au cours des siècles et quel effort collectif a coûté notre façon actuelle de penser, qui résume et rassemble toute cette histoire passée, même dans ses erreurs et ses délires. Il n'est pas dit, d'ailleurs, que ces erreurs et ces délires, bien qu'ils appartiennent au passé et qu'ils aient été corrigés, ne se reproduisent pas dans le présent et n'exigent pas de nouvelles corrections.

Quelle est l'idée que le peuple se fait de la philosophie ?

On peut la retrouver à travers les manières de parler du langage commun. Une des plus répandues est celle de « prendre les choses avec philosophie », et cette expression, après analyse, n'est pas à rejeter complètement. Il est vrai que la formule invite implicitement à la résignation et à la patience, mais il semble que le point le plus important soit au contraire l'invitation à la réflexion, à se rendre bien compte que ce qui arrive est au fond rationnel et que c'est comme tel qu'il faut l'affronter, en concentrant ses propres forces rationnelles et non en se laissant entraîner par des impulsions instinctives et violentes. On pourrait grouper ces façons de parler populaires avec les expressions semblables des écrivains de caractère populaire – en les empruntant aux grands dictionnaires – où entrent les termes « philosophie » et « philosophiquement », et on verrait alors que ces termes signifient très précisément qu'on surmonte des passions bestiales et élémentaires au profit d'une conception de la nécessité qui donne à sa propre action une direction consciente. C'est là le noyau sain du sens commun, ce que justement on pourrait appeler « bon sens » et qui mérite d'être développé et rendu unitaire et cohérent. On voit donc que c'est aussi pour cela qu'on ne peut séparer la philosophie dite « scientifique » de celle dite « vulgaire » et populaire qui n'est qu'un ensemble d'idées et d'opinions disparates.

Mais maintenant se pose le problème fondamental de toute conception du monde, de toute philosophie qui est devenue un mouvement culturel, une « religion », une « foi », c'est-à-dire qui a produit une activité pratique et une volonté et qui se trouve contenue dans ces dernières comme « prémisse » théorique implicite (une « idéologie », pourrait-on dire, si au terme « idéologie » on donne justement le sens le plus élevé d'une conception du monde qui se manifeste implicitement dans l'art, dans le droit, dans l'activité économique, dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective). En d'autres termes, le problème qui se pose est de conserver l'unité idéologique dans tout le bloc social qui, précisément par cette idéologie déterminée est cimenté et unifié. La force des religions et surtout de l'Église catholique a consisté et consiste en ce qu'elles sentent énergiquement la nécessité de l'union doctrinale de toute la masse « religieuse » et qu'elles luttent afin que les couches intellectuellement supérieures ne se détachent pas des couches inférieures. L'Église romaine a toujours été la plus tenace dans la lutte visant à empêcher que se forment officiellement deux religions, celle des intellectuels et celle des « âmes simples ». Cette lutte n'a pas été sans graves inconvénients pour l'Église elle-même, mais ces inconvénients sont liés au processus historique qui transforme toute la société civile et qui, en bloc, contient

une critique corrosive des religions ; ce qui rehausse d'autant la capacité organisatrice du clergé dans le domaine de la culture et le rapport abstraitement rationnel et juste que dans sa sphère, l'Église a su établir entre les intellectuels et les « simples ». Les jésuites ont été indubitablement les plus grands artisans de cet équilibre et pour le conserver, ils ont imprimé à l'Église un mouvement progressif qui tend à donner satisfaction aux exigences de la science et de la philosophie, mais avec un rythme si lent et méthodique que les mutations ne sont pas perçues par la masse des « simples » bien qu'elles paraissent « révolutionnaires » et démagogiques aux intégristes » {22}.

Une des plus grandes faiblesses des philosophies de l'immanence {23} en général consiste précisément dans le fait de ne pas avoir su créer une unité idéologique entre le bas et le haut, entre les « simples » et les intellectuels. Dans l'histoire de la civilisation occidentale, le fait s'est produit à l'échelle européenne, avec la faillite immédiate de la Renaissance et en partie également de la Réforme, en face de l'Église romaine. Cette faiblesse se manifeste dans la question scolaire, dans la mesure où les philosophies de l'immanence n'ont même pas tenté de construire une conception qui pût remplacer la religion dans l'éducation de l'enfant, d'où le sophisme pseudo-historiciste qui fait que des pédagogues sans religion (sans confession) et en réalité

athées, concèdent l'enseignement de la religion parce que la religion est la philosophie de l'enfance de l'humanité qui se renouvelle dans toute enfance non métaphorique. L'idéalisme s'est également montré hostile aux mouvements culturels qui veulent « aller au peuple » *{24}*, et qui se manifestèrent dans les universités dites populaires et autres institutions semblables, et non pas seulement pour leurs aspects négatifs, car en ce cas ils auraient dû chercher à faire mieux. Ces mouvements étaient pourtant dignes d'intérêt, et ils méritaient d'être étudiés : ils connurent le succès, en ce sens qu'ils démontrèrent de la part des e simples » un enthousiasme sincère et une forte volonté de s'élever à une forme supérieure de culture et de conception du monde. Ils étaient toutefois dépourvus de tout caractère organique, aussi bien du point de vue de la pensée philosophique qu'en ce qui concerne la solidité de l'organisation et la centralisation culturelle ; on avait l'impression d'assister aux premiers contacts entre marchands anglais et nègres africains : on distribuait une marchandise de pacotille, pour avoir des pépites d'or. D'ailleurs l'unité organique de la pensée et la solidité culturelle n'étaient possibles que si entre les intellectuels et les simples avait existé la même unité que celle qui doit unir théorie et pratique, c'est-à-dire à la condition que les intellectuels eussent été les intellectuels organiques de ces

masses, qu'ils eussent élaboré et rendu cohérents les principes et les problèmes que ces masses posaient par leur activité pratique, et cela par la constitution d'un bloc culturel et social {25}. Nous nous retrouvons devant le même problème auquel il a été fait allusion : un mouvement philosophique est-il à considérer comme tel seulement lorsqu'il s'applique à développer une culture spécialisée, destinée à des groupes restreints d'intellectuels ou au contraire n'est-il tel que dans la mesure où, dans le travail d'élaboration d'une pensée supérieure au sens commun et scientifiquement cohérente, il n'oublie jamais de rester en contact avec les « simples » et, bien plus, trouve dans ce contact la source des problèmes à étudier et à résoudre ? Ce n'est que par ce contact qu'une philosophie devient « historique », qu'elle se purifie des éléments intellectualistes de nature individuelle et qu'on fait du « vivant » {26}

Une philosophie de la praxis {27} ne petit se présenter à l'origine que sous un aspect polémique et critique, comme dépassement du mode de pensée précédent et de la pensée concrète existante (ou monde culturel existant). Par suite, avant tout, comme critique du « sens commun » (après s'être fondé sur le sens commun pour démontrer que « tous » les hommes sont philosophes et qu'il ne s'agit pas d'introduire *ex novo* {28} une science dans la vie individuelle de « tous

les hommes », mais de rénover et de rendre « critique » une activité déjà existante) et donc de la philosophie des intellectuels, qui a donné lieu à l'histoire de la philosophie, et qui, en tant qu'individuelle (et elle se développe en effet essentiellement dans l'activité de personnalités particulièrement douées) peut être considérée comme les « pointes » du progrès du sens commun, tout au moins du sens commun des couches les plus cultivées de la Société, et, grâce à elles, du sens commun populaire également. Voici donc qu'une préparation à l'étude de la philosophie doit exposer sous forme de synthèse les problèmes nés du processus de développement de la culture générale – qui ne se reflète que partiellement dans l'histoire de la philosophie, laquelle demeure toutefois – en l'absence d'une histoire du sens commun (impossible à construire par manque d'un matériel documentaire) – la source fondamentale à laquelle il faut se référer pour faire la critique de ces problèmes, en démontrer la valeur réelle (s'ils l'ont encore) ou la signification qu'ils ont eue, comme anneaux dépassés d'une chaîne, et définir les problèmes actuels nouveaux ou les termes dans lesquels se posent aujourd'hui de vieux problèmes.

Le rapport entre philosophie « supérieure » et sens commun est assuré par la « politique », de même qu'est assuré par la politique le rapport entre le catholicisme des

intellectuels et celui des « simples ». Les différences dans les deux cas sont toutefois fondamentales. Que l'Église ait à affronter un problème des « simples », signifie justement qu'il y a eu rupture dans la communauté des fidèles, rupture à laquelle on ne peut remédier en élevant les « simples » au niveau des intellectuels (l'Église ne se propose même pas cette tâche, idéalement et économiquement bien au-dessus de ses forces actuelles) mais en faisant peser une discipline de fer sur les intellectuels afin qu'ils n'outrepassent pas certaines limites dans la distinction et ne la rendent pas catastrophique et irréparable. Dans le passé, ces « ruptures » dans la communauté des fidèles trouvaient remède dans de forts mouvements de masse qui déterminaient la formation de nouveaux ordres religieux – ou étaient résumés dans cette formation – autour de fortes personnalités (saint Dominique *{29}*, saint François *{30}*).

Mais la Contre-Réforme *{31}* a stérilisé ce pullulement de forces populaires : la Compagnie de Jésus est le dernier grand ordre religieux, d'origine réactionnaire et autoritaire, possédant un caractère répressif et « diplomatique », qui a marqué par sa naissance le durcissement de l'organisme catholique. Les nouveaux ordres qui ont surgi après ont une très faible signification « religieuse » et une grande signification « disciplinaire » sur la masse des fidèles, ce sont des ramifications et des tentacules de la Compagnie de

Jésus, ou ils le sont devenus, instruments de « résistance » pour conserver les positions politiques acquises, et non forces rénovatrices de développement. Le catholicisme est devenu « jésuitisme ». Le modernisme n'a pas créé d' « ordre religieux », mais un parti politique, la démocratie chrétienne *{32}*.

La position de la philosophie de la praxis est l'antithèse de la position catholique : la philosophie de la praxis ne tend pas à maintenir les « simples » dans leur philosophie primitive du sens commun, mais au contraire à les amener à une conception supérieure de la vie. Si elle affirme l'exigence d'un contact entre les intellectuels et les simples, ce n'est pas pour limiter l'activité scientifique et pour maintenir une unité au bas niveau des masses, mais bien pour construire un bloc intellectuel-moral qui rende politiquement possible un progrès intellectuel de masse et pas seulement de quelques groupes restreints d'intellectuels.

L'homme de masse actif agit pratiquement, mais n'a pas une claire conscience théorique de son action qui pourtant est une connaissance du monde, dans la mesure où il transforme le monde. Sa conscience théorique peut même être historiquement en opposition avec son action. On peut dire qu'il a deux consciences théoriques (ou une conscience contradictoire) : l'une qui est contenue implicitement dans son action et qui l'unit réellement à tous ses collaborateurs

dans la transformation pratique de la réalité, l'autre superficiellement explicite ou verbale, qu'il a héritée du passé et accueillie sans critique. Cette conception « verbale » n'est toutefois pas sans conséquences : elle renoue les liens avec un groupe social déterminé, influe sur la conduite morale, sur l'orientation de la volonté, d'une façon plus ou moins énergique, qui peut atteindre un point où les contradictions de la conscience ne permettent aucune action, aucune décision, aucun choix, et engendrent un état de passivité morale et politique. La compréhension critique de soi-même se fait donc à travers une lutte « d'hégémonies » politiques, de directions opposées, d'abord dans le domaine de l'éthique, ensuite de la politique, pour atteindre à une élaboration supérieure de sa propre conscience du réel. La conscience d'être un élément d'une force hégémonique déterminée (c'est-à-dire la conscience politique) est la première étape pour arriver à une progressive auto-conscience où théorie et pratique finalement s'unissent. Même l'unité de la théorie et de la pratique n'est donc pas une donnée de fait mécanique, mais un devenir historique, qui a sa phase élémentaire et primitive dans le sentiment à peine instinctif de « distinction » et de « détachement », d'indépendance, et qui progresse jusqu'à la possession réelle et complète d'une conception du monde cohérente et unitaire. Voilà pourquoi

il faut souligner comment le développement politique du concept d'hégémonie {33} représente un grand progrès philosophique, en plus de son aspect politique pratique, parce qu'il entraîne et suppose nécessairement une unité intellectuelle et une éthique conforme à une conception du réel qui a dépassé le sens commun et qui est devenue, bien qu'à l'intérieur de limites encore étroites, critique.

Toutefois, dans les plus récents développements de la philosophie de la praxis, l'approfondissement du concept d'unité de la théorie et de la pratique n'en est encore qu'à une phase initiale : des restes de mécanisme demeurent, puisqu'on parle de théorie comme « complément », « accessoire » de la pratique, de théorie comme servante de la pratique. Il semble juste que cette question doive elle aussi être posée historiquement, c'est-à-dire comme nu aspect de la question politique des intellectuels. Auto-conscience critique signifie historiquement et politiquement création d'une élite d'intellectuels : une masse humaine ne se « distingue » {34} pas et ne devient pas indépendante « d'elle-même », sans s'organiser (au sens large), et il n'y a pas d'organisation sans intellectuels, c'est-à-dire sans organisateurs et sans dirigeants, sans que l'aspect théorique du groupe théorie-pratique se distingue concrètement dans une couche de personnes « spécialisées » dans l'élaboration intellectuelle et philosophique. Mais ce processus de

création des intellectuels est long, difficile, plein de contradictions, de marches eu avant et de retraites, de débandades et de regroupements, où la « fidélité » de la masse (et la fidélité et la discipline sont initialement la forme que prennent l'adhésion de la masse et sa collaboration au développement du phénomène culturel tout entier) est mise parfois à rude épreuve. Le processus de développement est lié à une dialectique intellectuels-masse ; la couche des intellectuels se développe quantitativement et qualitativement, mais tout bond vers une nouvelle « ampleur » et une nouvelle complexité de la couche des intellectuels, est lié à un mouvement analogue de la masse des simples, qui s'élève vers des niveaux supérieurs de culture et élargit en même temps le cercle de son influence, par des pointes individuelles ou même des groupes plus ou moins importants, en direction de la couche des intellectuels spécialisés. Mais dans le processus se répètent continuellement des moments où, entre masse et intellectuels (soit certains d'entre eux, soit un groupe) se produit un décrochage, une perte de contact, et, par conséquent l'impression d' « accessoire », de complémentaire, de subordonné. Insister sur l'élément « pratique » du groupe théorie-pratique, après avoir scindé, séparé, et pas seulement distingué les deux éléments (opération purement mécanique et conventionnelle) signifie

qu'on traverse une phase historique relativement primitive, une phase encore économique-corporative, où se transforme quantitativement le cadre général de la « structure » et où la qualité-superstructure adéquate s'apprête a surgir mais n'est pas encore organiquement formée. Il faut mettre en relief l'importance et la signification qu'ont, dans le monde moderne, les partis politiques dans l'élaboration et la diffusion des conceptions du monde, en tant qu'ils élaborent essentiellement l'éthique et la politique conformes à ces dernières, et qu'ils fonctionnent en somme comme des « expérimentateurs » historiques de ces conceptions. Les partis sélectionnent individuellement la masse agissante et la sélection se fait aussi bien dans le domaine pratique, que dans le domaine théorique et conjointement, avec un rapport d'autant plus étroit entre théorie et pratique, que la conception innove d'une manière plus vitale et radicale, et qu'elle se présente comme l'antagoniste des vieux modes de pensée. Ainsi peut-on dire que par les partis s'élaborent de nouvelles conceptions intellectuelles, intégrales et totalitaires, c'est-à-dire qu'ils sont le creuset de l'unification de la théorie et de la pratique, en tant que processus historique réel, et on comprend combien est nécessaire que le parti se forme au moyen d'adhésions individuelles et non selon le type « labour party », car il s'agit de diriger organiquement « toute la masse économiquement active »,

il s'agit de la diriger non pas selon de vieux schèmes, mais en innovant, et l'innovation ne peut prendre à ses débuts un caractère de masse que par l'intermédiaire d'une élite, pour qui la conception contenue implicitement dans l'activité humaine est déjà devenue, dans une certaine mesure, conscience actuelle cohérente et systématique, volonté ferme et précise {35}.

Il est possible d'étudier une de ces phases dans la discussion au cours de laquelle se sont manifestés les plus récents développements de la philosophie de la praxis (discussion résumée dans un article de E. D. Mirski, collaborateur de la *Cultura* {36}. On peut voir comment s'est fait le passage d'une conception mécaniste purement extérieure à une conception activiste, qui se rapproche davantage, comme on l'a observé, d'une juste compréhension de l'unité de la théorie et de la pratique, bien qu'on n'ait pas encore donné son sens plein à la synthèse. On peut observer comment l'élément déterministe, fataliste, mécaniste a été un « arôme » idéologique immédiat de la philosophie de la praxis, une forme de religion et d'excitant (mais à la façon des stupéfiants), que rendait nécessaire et que justifiait historiquement le caractère « subalterne » de couches sociales déterminées.

Quand on n'a pas l'initiative de la lutte et que la lutte même finit par s'identifier avec une série de défaites, le

déterminisme mécanique devient une formidable force de résistance morale, de cohésion, de persévérance patiente et obstinée. « Je suis battu momentanément, mais à la longue la force des choses travaille pour moi, etc. » La volonté réelle se travestit en un acte de foi, en une certaine rationalité de l'histoire, en une forme empirique et primitive de finalisme passionné qui apparaît comme un substitut de la prédestination, de la providence, etc., des religions confessionnelles. Il faut insister sur le fait que même en ce cas, il existe réellement une forte activité de la volonté, une intervention directe sur la « force des choses », mais justement sous une forme implicite voilée, qui a honte d'elle-même, d'où les contradictions de la conscience dépourvue d'unité critique, etc. Mais quand le subalterne devient dirigeant` et responsable de l'activité économique de masse, le mécanisme se présente à un certain moment comme un danger imminent, et on assiste à une révision de tout le système de pensée, parce qu'il s'est produit un changement dans le mode de vie social. Pourquoi les limites de la « force des choses » et son empire deviennent-ils plus étroits ? C'est que, au fond, si le subalterne était hier une chose, il est aujourd'hui, non plus une chose mais une personne historique, un protagoniste ; s'il était hier irresponsable parce que « résistant » à une volonté étrangère, il se sent aujourd'hui responsable parce que non

plus résistant mais agent et nécessairement actif et entreprenant. Mais avait-il été réellement hier simple « résistance », simple « chose », simple « irresponsabilité ? » Certainement pas, et il convient au contraire de mettre en relief comment le fatalisme ne sert qu'à voiler la faiblesse d'une volonté active et réelle. Voilà pourquoi il faut toujours démontrer la futilité du déterminisme mécanique, qui, explicable comme philosophie naïve de la masse, et, uniquement en tant que tel, élément intrinsèque de force, devient, lorsqu'il est pris comme philosophie réfléchie et cohérente de la part des intellectuels, une source de passivité, d'autosuffisance imbécile ; et cela, sans attendre que le subalterne soit devenu dirigeant et responsable. Une partie, de la masse, même subalterne, est toujours dirigeante et responsable, et la philosophie de la partie précède toujours la philosophie du tout, non seulement comme anticipation théorique, mais comme nécessité actuelle.

Que la conception mécaniste ait été une religion de subalternes, c'est ce que montre une analyse du développement de la religion chrétienne, qui, au cours d'une certaine période historique et dans des conditions historiques déterminées a été et continue d'être une « nécessité », une forme nécessaire de la volonté des masses populaires, une forme déterminée de la rationalité du monde

et de la vie, et a fourni les cadres généraux de l'activité pratique réelle. Dans ce passage d'un article de Civiltà cattolica [Civilisation catholique] « Individualisme païen et individualisme chrétien » (fasc. du 5 mars 1932) cette fonction du christianisme me semble bien exprimée :

> « La foi dans un avenir sûr, dans l'immortalité de l'âme destinée à la béatitude, dans la certitude de pouvoir arriver à la jouissance éternelle, a été l'élément moteur d'un travail intense de perfection intérieure et d'élévation spirituelle. C'est là que le véritable individualisme chrétien a trouvé l'élan qui l'a porté à ses victoires. Toutes les forces du chrétien ont été rassemblées autour de cette noble fin. Libéré des fluctuations spéculatives qui épuisent l'âme dans le doute, et éclairé par des principes immortels, l'homme a senti renaître ses espérances ; sûr qu'une force supérieure le soutenait dans sa lutte contre le mal, il se fit violence à lui-même et triompha du monde. »

Mais en ce cas également, c'est du christianisme naïf qu'on entend parler, non du christianisme jésuitisé, transformé en pur narcotique pour les masses populaires.

Mais la position du calvinisme, avec sa conception historique implacable de la prédestination et de la grâce, qui détermine une vaste expansion de l'esprit d'initiative (ou devient la forme de ce mouvement) est encore plus expressive et significative {37}.

Pourquoi et comment se diffusent, en devenant populaires, les nouvelles conceptions du monde ? Est-ce que dans ce processus de diffusion (qui est en même temps un processus de substitution à l'ancien et très souvent de combinaison entre l'ancien et le nouveau) influent (voir comment et dans quelle mesure) la forme rationnelle dans laquelle la nouvelle conception est exposée et présentée, l'autorité (dans la mesure où elle est reconnue et appréciée d'une façon au moins générique) de la personne qui expose et des savants et des penseurs sur lesquels elle s'appuie, le fait pour ceux qui soutiennent la nouvelle conception d'appartenir à la même organisation (après être toutefois entrés dans l'organisation pour un autre motif que celui de partager la nouvelle conception) ? En réalité, ces éléments varient suivant le groupe social et le niveau culturel du groupe considéré. Mais la recherche a surtout un intérêt en ce qui concerne les masses populaires, qui changent plus difficilement de conceptions, et qui ne les changent jamais, de toute façon, en les acceptant dans leur forme « pure », pour ainsi dire, mais seulement et toujours comme une combinaison plus ou moins hétéroclite et bizarre. La forme rationnelle, logiquement cohérente, le caractère exhaustif du raisonnement qui ne néglige aucun argument pour ou contre qui ait quelque poids, ont leur importance, mais sont bien loin d'être décisifs ; mais ce sont des éléments qui peuvent

être décisifs sur un plan secondaire, pour telle personne qui se trouve déjà dans des conditions de crise intellectuelle, qui flotte entre l'ancien et le nouveau, qui a perdu la foi dans l'ancien et ne s'est pas encore décidée pour le nouveau, etc.

C'est ce qu'on peut dire aussi de l'autorité des penseurs et des savants. Elle est très grande dans le peuple, mais il est vrai que toute conception a ses penseurs et ses savants à mettre en ligne et l'autorité est partagée ; il est en outre possible pour tout penseur de distinguer, de mettre en doute qu'il se soit vraiment exprimé de cette façon, etc. On peut conclure que le processus de diffusion des conceptions nouvelles se produit pour des raisons politiques, c'est-à-dire en dernière instance, sociales, mais que l'élément formel, de la cohérence logique, l'élément autorité et l'élément organisation, ont dans ce processus une fonction très grande, immédiatement après que s'est produite l'orientation générale, aussi bien dans les individus pris isolément que dans les groupes nombreux. On peut ainsi conclure que dans les masses en tant que telles, la philosophie ne peut être vécue que comme une foi. Qu'on imagine, du reste, la position intellectuelle d'un homme du peuple ; les éléments de sa formation sont des opinions, des convictions, des critères de discrimination et des normes de conduite. Tout interlocuteur qui soutient un point de vue opposé au sien, s'il est intellectuellement supérieur, sait présenter ses raisons

mieux que lui, et lui clôt le bec « logiquement », etc. ; l'homme du peuple devrait-il alors changer de convictions ? simplement parce que dans la discussion immédiate il ne sait pas se défendre ? Mais alors, il pourrait lui arriver de devoir en changer une fois par jour, c'est-à-dire chaque fois qu'il rencontre un adversaire idéologique intellectuellement supérieur. Sur quels éléments se fonde donc sa philosophie ? Et surtout, sa philosophie dans la forme, qui a pour lui la plus grande importance, de norme de conduite ? L'élément le plus important est indubitablement de caractère non rationnel, de foi. Mais foi en qui et en quoi ? Avant tout, dans le groupe social auquel il appartient, dans la mesure où, d'une manière diffuse, il pense les choses comme lui : l'homme du peuple pense qu'une masse si nombreuse ne peut se tromper ainsi, du tout au tout, comme voudraient le faire croire les arguments de l'adversaire ; qu'il n'est pas lui-même, c'est vrai, capable de soutenir et de développer ses propres raisons, comme l'adversaire les siennes, mais que dans son groupe, il y a des hommes qui sauraient le faire, et certes encore mieux que l'adversaire en question, et qu'il se rappelle en fait avoir entendu exposer, dans tous les détails, avec cohérence, de telle manière qu'il a été convaincu, les raisons de sa foi. Il ne se rappelle pas les raisons dans leur forme concrète, et il ne saurait pas les répéter, mais il sait qu'elles existent Parce qu'il les a entendu exposer et qu'elles

l'ont convaincu. Le fait d'avoir été convaincu une fois d'une manière fulgurante est la raison permanente de la permanence de sa conviction, même si cette dernière ne sait plus retrouver ses propres arguments.

Mais ces considérations nous amènent à conclure à une extrême fragilité des convictions nouvelles des masses populaires, surtout si ces nouvelles convictions sont en opposition avec les convictions (même nouvelles) orthodoxes, socialement conformistes du point de vue des intérêts généraux des classes dominantes. On peut s'en persuader en réfléchissant à la fortune des religions et des églises. La religion ou telle église maintient la communauté des fidèles (à l'intérieur de certaines limites imposées par les nécessités du développement historique général) dans la mesure où elle entretient en permanence et par une organisation adéquate sa propre foi, en en répétant l'apologétique sans se lasser, en luttant à tout instant et toujours avec des arguments semblables, et en entretenant une hiérarchie d'intellectuels chargés de donner à la foi, au moins l'apparence de la dignité de la pensée. Chaque fois que la continuité des rapports entre Église et fidèles a été interrompue d'une manière violente, pour des raisons politiques, comme cela s'est passé pendant la Révolution française, les pertes subies par l'Église ont été incalculables, et, si les conditions difficiles pour l'exercice des pratiques

relevant de la routine avaient été prolongées au-delà de certaines limites de temps, on peut penser que de telles pertes auraient été définitives, et qu'une nouvelle religion aurait surgi, comme elle a d'ailleurs surgi, en France, en se combinant avec l'ancien catholicisme. Ou en déduit des nécessités déterminées pour tout mouvement culturel qui se proposerait de remplacer le sens commun et les vieilles conceptions du monde en général : 1. de ne jamais se fatiguer de répéter ses propres arguments (en en variant littérairement la forme) : la répétition est le moyen didactique le plus efficace pour agir sur la mentalité populaire ; 2. de travailler sans cesse à l'élévation intellectuelle de couches populaires toujours plus larges, pour donner une personnalité à l'élément amorphe de masse, ce qui veut dire de travailler à susciter des élites d'intellectuels d'un type nouveau qui surgissent directement de la masse tout en restant en contact avec elle pour devenir les « baleines » du corset. Cette seconde nécessité, si elle est satisfaite, est celle qui réellement modifie le « panorama idéologique » d'une époque. Et d'ailleurs ces élites ne peuvent se constituer et se développer sans donner lieu à l'intérieur de leur groupe à une hiérarchisation suivant l'autorité et les compétences intellectuelles, hiérarchisation qui peut avoir à son sommet un grand philosophe individuel ; ce dernier toutefois, doit être capable de revivre

concrètement les exigences de l'ensemble de la communauté idéologique, de comprendre qu'elle ne peut avoir l'agilité de mouvement propre à un cerveau individuel et par conséquent d'élaborer la forme de la doctrine collective qui soit la plus adhérente et la plus adéquate aux modes de pensée d'un penseur collectif.

Il est évident qu'une construction de masse d'un tel genre ne peut advenir « arbitrairement », autour d'une quelconque idéologie, par la volonté de construction (formelle) d'une personnalité ou d'un groupe qui se proposeraient ce but, poussés par le fanatisme de leurs convictions philosophiques ou religieuses. L'adhésion de masse à une idéologie ou la non-adhésion est la manière par laquelle se manifeste la critique réelle de la rationalité et de l'historicité des modes de pensée. Les constructions arbitraires sont plus ou moins rapidement éliminées de la compétition historique, même si parfois, grâce à une combinaison de circonstances immédiates favorables, elles réussissent à jouir d'une relative popularité, alors que les constructions qui correspondent aux exigences d'une période historique complexe et organique finissent toujours par s'imposer et prévaloir, même si elles traversent nombre de phases intermédiaires, où elle ne peuvent s'affirmer qu'à travers des combinaisons plus ou moins bizarres et hétéroclites.

Ces développements posent de nombreux problèmes, dont les plus importants se résument dans le style et la qualité des rapports entre les diverses couches intellectuellement qualifiées, c'est-à-dire dans l'importance et dans la fonction que doit et peut avoir l'apport créateur des groupes supérieurs en liaison avec la capacité organique de discuter et de développer de nouveaux concepts critiques de la part des couches intellectuellement subordonnées. Il s'agit donc de fixer les limites de la liberté de discussion et de propagande, liberté qui ne doit pas être entendue dans le sens administratif et policier, mais dans le sens d'auto-limites que les dirigeants posent à leur propre activité ou bien, au sens propre, de définir l'orientation d'une politique culturelle. En d'autres termes : qui définira les « droits de la science » et les limites de la recherche scientifique et ces droits et ces limites pourront-ils être proprement définis ? Il paraît nécessaire que le lent travail de la recherche de vérités nouvelles et meilleures, de formulations plus cohérentes et plus claires des vérités elles-mêmes, soit laissé à la libre initiative de chaque savant, même s'ils remettent continuellement en discussion les principes mêmes qui paraissent les plus essentiels. Il ne sera du reste pas difficile de mettre en lumière le cas où de telles initiatives de discussion répondent à des motifs intéressés et n'ont pas un caractère scientifique. Il n'est, du reste, pas impossible de

penser que les initiatives individuelles soient disciplinées et ordonnées, qu'elles passent à travers le crible des académies ou instituts culturels de tout genre et ne deviennent publiques qu'après avoir été sélectionnées, etc.

Il serait intéressant d'étudier concrètement, pour un pays particulier, l'organisation culturelle qui tient en mouvement le monde idéologique et d'en examiner le fonctionnement. Une étude du rapport numérique entre le personnel qui professionnellement se consacre au travail actif culturel et la population des différents pays serait également utile, avec un calcul approximatif des forces libres. Dans chaque pays c'est l'école dans tous ses degrés, et l'Église, qui sont les deux plus grandes organisations culturelles, par le nombre du personnel occupé. Les journaux, les revues et l'activité libraire, les institutions scolaires privées, soit qu'elles complètent l'école d'État, soit qu'elles jouent le rôle d'institutions de culture du type universités populaires. D'autres professions incorporent dans leur activité spécialisée une fraction culturelle qui n'est pas indifférente, comme celle des médecins, des officiers de l'armée, de la magistrature *{38}*. Mais il faut noter que dans tous les pays, encore que dans une mesure diverse, existe une grande coupure entre les masses populaires et les groupes intellectuels, même les plus nombreux et les plus proches de la masse nationale, comme les instituteurs et les prêtres ; et

que cela se produit parce que, même là où les gouvernants affirment le contraire en paroles, l'État comme tel n'a pas une conception unitaire, cohérente et homogène, ce qui fait que les groupes intellectuels sont dispersés entre une couche et l'autre et dans les limites d'une même couche. L'Université, quelques pays mis à part, n'exerce aucune fonction unificatrice ; souvent un penseur libre a plus d'influence que toute l'institution universitaire etc.

À propos de la fonction historique remplie par la conception fataliste de la philosophie de la praxis, on pourrait en faire un éloge funèbre, en demandant qu'on reconnaisse son utilité pour une certaine période historique, mais en soutenant, et pour cette raison précise, la nécessité de l'enterrer avec tous les honneurs qui lui sont dus. On pourrait en réalité comparer sa fonction à celle de la théorie de la grâce et de la prédestination pour les débuts du monde moderne, théorie qui toutefois atteint son apogée dans la philosophie classique allemande {39} et sa conception de la liberté comme conscience de la nécessité. Elle a été un doublet populaire du cri « Dieu le veut », mais pourtant, même sur ce plan primitif et élémentaire, elle marquait le début d'une conception plus moderne et plus féconde que celle contenue dans « Dieu le veut », ou dans la théorie de la grâce. Est-il possible que « formellement», une nouvelle conception se présente sous un aspect autre que l'aspect

grossier et confus d'une plèbe ? Et toutefois l'historien, quand il a les perspectives nécessaires, réussit à préciser et à comprendre que les débuts d'un monde nouveau, toujours âpres et caillouteux, sont supérieurs au déclin d'un monde agonisant et aux « chants du cygne » qu'il produit dans son agonie. (M.S., pp. 3-20.) [1932-33]

PROBLÈMES DE PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE

La discussion scientifique

Quand on pose des problèmes historiques-critiques, il ne faut pas concevoir la discussion scientifique comme un processus judiciaire, où il y a un inculpé et un procureur qui, comme c'est son rôle, doit démontrer que l'accusé est coupable et digne d'être retiré de la circulation. Dans la discussion scientifique, puisqu'on suppose que l'intérêt est la recherche de la vérité et le progrès de la science, la manière de se montrer plus « avancé», c'est de se placer du point de vue suivant, à savoir que l'adversaire peut exprimer une exigence qui doit être incorporée, ne serait-ce que comme un moment subordonné, dans sa propre construction. Comprendre et évaluer en réaliste la position et les raisons de l'adversaire (et parfois, se pose en adversaire toute la

pensée passée) signifie justement s'être libéré de la prison des idéologies (au sens défavorable du terme, de fanatisme idéologique aveugle) c'est-à-dire se placer d'un point de vue « critique », le seul qui soit fécond dans la recherche scientifique. (M.S., p. 21.) [1935]

Philosophie et histoire

Que faut-il entendre par philosophie, par philosophie dans une époque historique, et quelle est l'importance et la signification des philosophies et des philosophes dans chacune de ces époques historiques ? Si l'on s'en tient à la définition que B. Croce *{40}* donne de la religion, c'est-à-dire d'une conception du monde qui serait devenue norme de vie, et si norme de vie n'est pas pris au sens livresque, mais norme réalisée dans la vie pratique, la plupart des hommes sont philosophes dans la mesure où ils agissent pratiquement et où, dans leurs actions pratiques (dans les lignes directrices de leur conduite) est implicitement contenue une conception du monde, une philosophie. L'histoire de la philosophie, telle qu'on l'entend communément, c'est-à-dire comme histoire des philosophies des philosophes, est l'histoire des tentatives et des initiatives idéologiques d'une classe déterminée de personnes, visant à changer, corriger, perfectionner les conceptions du monde

existantes en toute époque donnée, et à changer par conséquent les normes de conduite correspondantes, ou bien à changer l'activité pratique dans son ensemble.

Du point de vue qui nous préoccupe, l'étude de l'histoire et de la logique des différentes philosophies des philosophes n'est pas suffisante. Ne serait-ce que comme orientation méthodique, il faut attirer l'attention sur les autres parties de l'histoire de la philosophie ; c'est-à-dire sur les conceptions du monde des grandes masses, sur celles des groupes dirigeants les plus restreints (les intellectuels) et enfin sur les liens unissant ces différents ensembles culturels avec la philosophie des philosophes. La philosophie d'une époque n'est pas la philosophie de tel ou tel philosophe, de tel ou tel groupe d'intellectuels, de tel ou tel grand groupement des masses populaires : c'est une combinaison de tous ces éléments qui a son apogée dans une direction déterminée, où cet apogée devient norme d'action collective, c'est-à-dire « histoire » concrète et complète (intégrale).

La philosophie d'une époque historique n'est donc rien d'autre que l' « histoire » de cette même époque, elle n'est rien d'autre que cette masse de variations que le groupe dirigeant a réussi à déterminer dans la réalité précédente : histoire et philosophie sont en ce sens inséparables {41}, elles forment « bloc ». On peut toutefois « distinguer » les éléments philosophiques proprement dits, et en chacun

d'eux leurs différents degrés : comme philosophie des philosophes, comme conceptions des groupes dirigeants (culture philosophique), comme religion des grandes masses, et voir comment dans chacun de ces différents degrés, on a affaire à des formes diverses de « combinaison » idéologique. (M.S., pp. 21-22.) [1935]

Philosophie « créative »

Qu'est-ce que la philosophie ? Une activité purement réceptive ou tout au plus ordinatrice, ou bien une activité absolument créative ? Il faut définir ce qu'on entend par « réceptif », « ordonnateur », « créatif ». « Réceptif » implique la certitude d'un monde éternel, absolument immuable, qui existe « en général », objectivement, dans le sens vulgaire du terme. « Ordonnateur » est proche de « réceptif » : bien qu'il implique une activité de la pensée, cette activité est limitée et étroite. Mais que signifie « créatif » ? Ce mot indiquera-t-il que le monde extérieur est créé par la pensée ? Mais par quelle pensée et la pensée de qui ? On peut tomber dans le solipsisme *{42}* et en fait toute forme d'idéalisme tombe nécessairement dans le solipsisme. Pour échapper au solipsisme et en même temps aux conceptions mécanistes qui sont implicitement contenues dans la conception qui fait de la pensée une

activité réceptive et ordonnatrice, il faut poser la question « en termes historicistes », et en même temps placer à la base de la philosophie la « volonté » (en dernière analyse l'activité pratique ou politique), mais une volonté rationnelle, non arbitraire, qui se réalise dans la mesure où elle correspond à des nécessités historiques objectives, c'est-à-dire dans la mesure où elle est l'histoire universelle elle-même, dans le moment de sa réalisation progressive ; si cette volonté est représentée à l'origine par un seul individu, sa rationalité est prouvée par le fait qu'elle est accueillie par un grand nombre, et accueillie en permanence, c'est-à-dire qu'elle devient une culture, un « bon sens », une conception du monde, avec une éthique conforme à sa structure. Jusqu'à la philosophie classique allemande, la philosophie fut conçue comme activité réceptive, tout au plus ordonnatrice, c'est-à-dire conçue comme connaissance d'un mécanisme fonctionnant objectivement en dehors de l'homme. La philosophie classique allemande introduisit le concept de « créativité » [creatività], mais dans un sens idéaliste et spéculatif. Il semble que seule la philosophie de la praxis ait fait faire un pas en avant à la pensée, sur la base de la philosophie classique allemande, en évitant toute tendance au solipsisme, en « historisant » la pensée dans la mesure où elle l'assume comme conception du monde, comme « bon sens » répandu dans le plus grand nombre (et une telle

diffusion ne serait justement pas pensable sans la rationalité et l'historicité) et répandu de telle sorte qu'il peut se convertir en norme active de conduite. Créative est à entendre donc au sens « relatif » d'une pensée qui modifie la manière de sentir du plus grand nombre, et, donc, la réalité elle-même qui ne peut être pensée sans ce plus grand nombre. Créative également en ce sens qu'elle enseigne qu'il n'existe pas une « réalité » qui serait par soi, en soi, et pour soi, mais une réalité en rapport historique avec les hommes qui la modifient, etc. (M.S., pp. 22-23.) [1935]

Importance historique d'une philosophie

Bien des recherches et des études concernant la signification historique des différentes philosophies sont absolument stériles et fumeuses parce qu'elles ne tiennent pas compte du fait que la plupart des systèmes philosophiques sont des expressions purement (ou presque) individuelles et que la partie qui en elle peut se dire historique, est souvent minime et noyée dans un ensemble d'abstractions d'origine purement rationnelle et abstraite. On peut dire que la valeur historique d'une philosophie peut être « calculée » par l'efficacité « pratique » qu'elle a conquise (et « pratique » doit être pris au sens large). S'il est vrai que

toute philosophie est l'expression d'une société, elle devrait réagir sur la société, déterminer certains effets, positifs et négatifs ; la mesure où elle réagit est précisément la mesure de sa portée historique, la preuve qu'elle n'est pas « élucubration » individuelle, mais « fait historique». (M.S., pp. 23-24.) [1931-32]

Le philosophe

Une fois posé le principe que tous les hommes sont « philosophes », c'est-à-dire qu'entre les philosophes professionnels ou « techniciens » et les autres hommes, il n'existe pas une différence « qualitative » mais seulement « quantitative » (et dans ce cas, quantité a un sens particulier, qui ne peut être confondu avec celui d'une somme arithmétique, puisque ce mot indique plus ou moins d'« homogénéité », de « cohérence », de « possibilités logiques » [logicità], etc., (c'est-à-dire quantité d'éléments qualitatifs), il faut voir toutefois en quoi consiste la différence. Ainsi, il ne sera pas exact d'appeler « philosophie », toute tendance de pensée, toute orientation générale, etc. et même pas toute « conception du monde et de la vie ». On pourra appeler le philosophe « un ouvrier qualifié », par rapport aux manœuvres, mais cette expression non plus n'est pas exacte, car dans l'industrie, en

plus du manœuvre et de l'ouvrier qualifié, il y a l'ingénieur, qui non seulement connaît le métier pratiquement, mais le connaît théoriquement et historiquement. Le philosophe professionnel ou technicien, non seulement « pense » avec plus de rigueur logique, avec plus de cohérence, avec plus d'esprit de système que les autres hommes, mais il connaît toute l'histoire de la pensée, c'est-à-dire qu'il est capable de s'expliquer le développement que la pensée a eu jusqu'à lui, et qu'il est en mesure de reprendre les problèmes au point où ils se trouvent après avoir subi le maximum de tentatives de solutions, etc. Il a, dans le domaine de la pensée, la même fonction que celle assumée dans les divers domaines scientifiques, par les spécialistes.

Il y a toutefois une différence entre le philosophe spécialiste et les autres spécialistes : le philosophe spécialiste s'approche davantage des autres hommes que ne le font les autres spécialistes. L'analogie qu'on a établie entre le philosophe spécialiste et les autres spécialistes de la science, est précisément à l'origine de la caricature du philosophe *{43}*. En effet, on peut imaginer un entomologiste spécialiste, sans que tous les autres hommes soient des entomologistes « empiriques », un spécialiste de trigonométrie, sans que la majeure partie des autres hommes s'occupent de trigonométrie, etc. (on peut trouver des sciences très raffinées, très spécialisées, nécessaires, mais

pas pour autant « communes»), mais on ne peut penser aucun homme qui ne soit pas en même temps philosophe, qui ne pense pas, précisément parce que le fait de penser est le propre de l'homme en tant que tel (à moins qu'il ne soit pathologiquement idiot). (M.S., p. 24.) [1935]

Le langage, les langues, le sens commun

En quoi consiste exactement la valeur de ce qu'on appelle généralement « sens commun » ou « bon sens » ? Non seulement dans le fait que, implicitement il est vrai, le sens commun utilise le principe de causalité, mais dans le fait beaucoup plus restreint, que, dans une série de jugements, le sens commun identifie la cause exacte, simple et facile, et ne se laisse pas dévier par les subtiles astuces et les arcanes de la métaphysique, pseudo-profonds, pseudo-scientifiques, etc. Le « sens commun » ne pouvait pas ne pas être exalté aux XVIIe et XVIIIe siècles, au moment où on voulut réagir contre le principe d'autorité représenté par la Bible et Aristote. On découvrit en fait que dans le « sens commun », se trouvait une certaine dose d' « expérimentalisme » et d'observation directe de la réalité, fût-ce sous une forme empirique et limitée. Aujourd'hui aussi, dans des rapports semblables, on a le même jugement

de valeur du sens commun, bien que la situation ait changé et que le « sens commun » d'aujourd'hui soit beaucoup plus limité dans sa valeur intrinsèque.

Une fois la philosophie posée comme conception du monde, et l'activité philosophique conçue non plus seulement comme élaboration « individuelle » de concepts cohérents à l'intérieur d'un système, mais aussi et surtout comme lutte culturelle visant à transformer la « mentalité » populaire et à diffuser les innovations philosophiques qui se révéleront « historiquement vraies », dans la mesure où elles deviendront concrètement, c'est-à-dire historiquement et socialement universelles, – la question du langage et des langues, « techniquement » doit être placée au premier plan. Il faudra revoir ce qu'ont publié à ce propos les pragmatistes *{44}*.

Je crois pouvoir dire que la conception du langage de Vailati et d'autres pragmatistes n'est pas acceptable ; il semble toutefois qu'ils ont senti des exigences réelles et qu'ils les ont « décrites » avec une exactitude approximative, même s'ils n'ont pas réussi à poser les problèmes et à en donner la solution. Il semble qu'on puisse dire que le mot « langage» a un sens essentiellement collectif, qui ne présuppose pas une chose « unique », ni dans le temps ni dans l'espace. Langage signifie également culture et philosophie (même au niveau du sens commun) et

en conséquence, le fait « langage » est en réalité une multiplicité de faits organiquement cohérents et coordonnés : à la limite, on peut dire que tout être parlant a un langage personnel propre, c'est-à-dire une façon de penser et de sentir qui lui est propre. La culture, a ses différents degrés, unifie un plus ou moins grand nombre d'individus disposes en couches nombreuses, dont le contact, du point de vue de l'expression, est plus ou moins efficace, qui se comprennent entre eux dans des propositions diverses, etc. Ce sont ces différences et ces distinctions historiques-sociales qui se reflètent dans le langage commun et produisent ces « obstacles » et ces « causes d'erreur » qu'ont étudiés les pragmatistes.

On déduit de là l'importance que le « moment culturel » a également dans l'activité pratique (collective) : tout acte historique ne peut pas ne pas être accompli par « l'homme collectif », c'est-à-dire qu'il suppose qu'a été atteinte une unité « culturelle sociale » qui fait qu'un grand nombre de volontés éparses, dont les buts sont hétérogènes, se soudent pour atteindre une même fin, sur la base d'une même et commune conception du monde (générale et particulière, passagèrement agissante – au moyen de l'émotion – ou permanente, qui fait que la base intellectuelle est si bien enracinée, assimilée, vécue, qu'elle peut devenir passion). Puisque les choses se passent ainsi, on voit l'importance de

la question linguistique en général, c'est-à-dire de la possibilité d'atteindre collectivement à un même « climat » culturel.

Ce problème peut et doit être rapproché des vues modernes sur la doctrine et la pratique pédagogique, d'après lesquelles le rapport entre maître et élève est un rapport actif, de relations réciproques et par conséquent chaque maître est toujours élève et chaque élève, maître. Mais le rapport pédagogique ne peut être limité aux rapports spécifiquement scolaires, par lesquels les nouvelles générations entrent en contact avec les anciennes et en absorbent les expériences et les valeurs historiquement nécessaires en « mûrissant » et en développant une personnalité propre, historiquement et culturellement supérieure. Ce rapport existe dans toute la société dans son ensemble et, pour chaque individu à l'égard d'autres individus, entre milieux intellectuels et non intellectuels, entre gouvernants et gouvernés, entre les élites et ceux qui les suivent, entre dirigeants et dirigés, entre avant-garde et corps de troupe. Tout rapport d' « hégémonie » est nécessairement un rapport pédagogique et se manifeste non seulement à l'intérieur d'une nation, entre les forces diverses qui la composent, mais à l'échelle internationale et mondiale, entre des complexes de civilisations nationales et continentales.

Aussi peut-on dire que la personnalité historique d'un philosophe individuel est donnée également par le rapport actif qui existe entre lui-même et l'ambiance culturelle qu'il veut modifier, ambiance qui réagit sur le philosophe, et, en le contraignant à une continuelle autocritique, joue le rôle d'un « maître ». C'est ainsi qu'une des plus grandes revendications des milieux intellectuels modernes, dans le domaine de la politique, a été la « liberté dite de pensée et d'expression de la pensée (presse, association) », parce que là seulement où existe cette liberté politique, se réalise le rapport maître-disciple, avec ses significations les plus générales rappelées plus haut, et se réalise en réalité « historiquement » un nouveau type de philosophe qu'on peut appeler « philosophe démocratique », c'est-à-dire philosophe convaincu que sa personnalité ne se limite pas à son individu physique, mais est un rapport social actif de modification de l'ambiance culturelle. Quand le « penseur » se contente de sa propre pensée, « subjectivement » libre, c'est-à-dire abstraitement libre, il prête aujourd'hui à rire : l'unité science et vie est précisément une unité active, et là seulement se réalise la liberté de pensée ; c'est un rapport maître-élève, philosophe-milieu culturel, milieu qui est le terrain d'action d'où seront tirés les problèmes nécessaires à poser et à résoudre, c'est-à-dire le rapport philosophie-histoire. (M.S., pp. 25-27.) 1935]

Qu'est-ce que l'homme ?

C'est la question première, la question principale de la philosophie. Comment peut-on y répondre ? La définition, on peut la trouver dans l'homme lui-même, c'est-à-dire dans chaque individu. Mais est-elle juste ? Dans chaque individu, on peut trouver ce qu'est chaque « individu ». Mais ce qui nous intéresse, ce n'est pas ce qu'est chaque homme particulier, ce qui d'ailleurs signifie ce qu'est chaque homme particulier à chaque instant donné. Si nous y réfléchissons, nous voyons que, en nous posant la question : qu'est-ce que l'homme, nous voulons dire : qu'est-ce que l'homme peut devenir, c'est-à-dire l'homme peut-il donner son propre destin, peut-il se « faire», se créer une vie. Disons donc que l'homme est un processus et précisément, c'est le processus de ses actes. Si nous y pensons, la même question : qu'est-ce que l'homme ? n'est pas une question « abstraite » et « objective ». Elle est née de ce que nous avons réfléchi sur nous-mêmes et sur les autres, et de ce que nous voulons savoir, en fonction de nos réflexions et de ce que nous avons VU, ce que nous sommes, et ce que nous pouvons devenir, si réellement, et à l'intérieur de quelles limites, nous sommes les « ouvriers de nous-mêmes », de notre vie, de notre destin. Et cela, nous voulons le savoir « aujourd'hui », dans les conditions qui sont données

aujourd'hui, de la vie d'« aujourd'hui » et non de n'importe quelle vie, de n'importe quel homme.

Ce qui a fait naître la question, ce qui lui a donné son contenu, ce sont les façons particulières, c'est-à-dire déterminées de considérer la vie et l'homme : la plus importante de ces façons de voir est la « religion » et une religion déterminée, le catholicisme. En réalité, en nous demandant : « qu'est-ce que l'homme » quelle importance ont sa volonté et son activité concrète, consistant à se créer lui-même et à vivre sa vie ; nous voulons dire : « le catholicisme est-il une conception exacte de l'homme et de la vie ? En étant catholiques, et en faisant du catholicisme une règle de conduite, est-ce que nous nous trompons ou est-ce que nous sommes dans le vrai ? » Chacun a la vague intuition que, en faisant du catholicisme une règle de conduite, il se trompe, tant il est vrai que personne ne s'attache au catholicisme comme règle de vie, tout en se déclarant catholique. Un catholique intégral, c'est-à-dire qui appliquerait dans chacun des actes de sa vie les normes catholiques, paraîtrait Un monstre, ce qui est, quand on y pense, la critique la plus rigoureuse du catholicisme lui-même, et la plus péremptoire.

Les catholiques diront qu'aucune autre conception n'est suivie ponctuellement, et ils ont raison, mais cela ne fait que démontrer qu'il n'existe pas en fait, historiquement, une

manière de concevoir et d'agir qui serait la même pour tous les hommes, et rien d'autre ; il n'y a là aucune raison favorable au catholicisme, bien que cette manière de penser et d'agir soit organisée depuis des siècles à cette fin, ce qui n'est encore jamais arrivé pour aucune autre religion avec les mêmes moyens, avec le même esprit de système, avec la même continuité et la même centralisation. Du point de vue « philosophique », ce qui ne satisfait pas dans le catholicisme, c'est le fait que, malgré tout, il place la cause du mal dans l'homme même comme individu, c'est-à-dire qu'il conçoit l'homme comme individu bien défini et limité. Toutes les philosophies qui ont existé jusqu'ici reproduisent, peut-on dire, cette position du catholicisme, c'est-à-dire conçoivent l'homme comme un individu limité à son individualité et l'esprit comme cette individualité. C'est sur ce point qu'il faut réformer le concept de l'homme. Il faut concevoir l'homme comme une série de rapports actifs (un processus dans lequel, si l'individualité a la plus grande importance, ce n'est pas toutefois le seul élément à considérer).

L'humanité qui se reflète dans chaque individualité est composée de divers éléments : 1° l'individu ; 2° les autres hommes ; 3° la nature. Mais le deuxième et le troisième éléments ne sont pas aussi simples qu'il peut sembler. L'individu n'entre pas en rapport avec les autres hommes par

juxtaposition, mais organiquement, c'est-à-dire dans la mesure où il s'intègre à des organismes qui vont des plus simples aux plus complexes. Ainsi l'homme n'entre pas en rapport avec la nature simplement par le fait qu'il est lui-même nature, mais activement, par le travail et par la technique. Autre chose : ces rapports ne sont pas mécaniques. Ils sont actifs et conscients, c'est-à-dire qu'ils correspondent au degré d'intelligence plus ou moins grand que chaque homme en a. Aussi peut-on dire que chacun se change lui-même, se modifie, dans la mesure où il change et modifie tout le complexe des rapports dont il est le centre de liaison. C'est en ce sens que le philosophe réel est, et doit être nécessairement différent du politique, c'est-à-dire de l'homme actif qui modifie le milieu, en entendant par milieu l'ensemble des rapports auxquels s'intègre chaque homme pris en particulier. Si notre propre individualité est l'ensemble de ces rapports, nous créer une personnalité signifie acquérir la conscience de ces rapports ; modifier notre propre personnalité signifie modifier l'ensemble de ces rapports *{45}*.

Mais ces rapports, comme on l'a dit, ne sont pas simples. Tout d'abord, certains d'entre eux sont nécessaires, d'autres sont volontaires. En outre, en avoir conscience (c'est-à-dire connaître plus ou moins la façon dont on peut les modifier) les modifie déjà. Les rapports nécessaires eux-mêmes, dans

la mesure où ils sont connus dans leur nécessité, changent d'aspect et d'importance. En ce sens, la connaissance est pouvoir. Mais le problème est complexe également par un autre aspect : à savoir qu'il ne suffit pas de connaître l'ensemble des rapports en tant qu'ils existent à un moment donné comme un système donné, mais qu'il importe de les connaître génétiquement, c'est-à-dire, dans leur mouvement de formation, puisque tout individu est, non seulement la synthèse des rapports existants, mais aussi l'histoire de ces rapports, c'est-à-dire le résumé de tout le passé. Mais, dira-t-on, ce que chaque individu peut changer est bien peu de chose, si l'on considère ses forces. Ce qui est vrai jusqu'à un certain point. Puisque chaque homme pris en particulier peut s'associer à tous ceux qui veulent le même changement, et, si ce changement est rationnel, chaque homme peut se multiplier par un nombre imposant de fois et obtenir un changement bien plus radical que celui qui, à première vue, peut sembler possible.

Les sociétés auxquelles un individu peut participer sont très nombreuses, plus qu'il ne paraît. C'est à travers ces « sociétés » que chaque homme particulier fait partie du genre humain. De même, c'est de multiples façons que l'individu entre en rapport avec la nature, car par technique il faut entendre non seulement cet ensemble de notions scientifiques appliquées industriellement, comme on le fait

généralement, mais aussi les instruments « mentaux », la connaissance philosophique.

Que l'homme ne puisse se concevoir autrement que comme vivant en société, est un lieu commun, dont toutefois on ne tire pas toutes les conséquences nécessaires même individuelles : Qu'une société humaine déterminée présuppose une société déterminée des choses, et que la société humaine ne soit possible que dans la mesure où il existe une société déterminée des choses, c'est là également un lieu commun. Il est vrai que jusqu'ici, on a donné à ces organismes qui dépassent l'individu une signification mécaniste et déterministe (aussi bien la societas hominum que la societas rerum {46}) : d'où la réaction {47}. Il faut élaborer une doctrine où tous ces rapports sont actifs et en mouvement, en établissant bien clairement que le siège de cette activité est la conscience de l'homme pris comme individu qui connaît, veut, admire, crée, dans la mesure où il connaît, veut, admire, crée déjà, etc. et se conçoit non pas isolé mais riche des possibilités qui lui sont offertes par les autres hommes et par la société des choses dont il ne peut pas ne pas avoir une certaine connaissance. (Comme tout homme est philosophe, tout homme est savant, etc.) [1935]

L'affirmation de Feuerbach {48} ; « l'homme est ce qu'il mange», peut, si ou la prend en soi, être interprétée différemment. Interprétation mesquine et stupide : –

l'homme est d'une fois à l'autre ce qu'il mange matériellement, c'est-à-dire que les aliments ont une influence immédiate et déterminante sur la façon de penser. Rappeler l'affirmation d'Amédée *{49}* : si on savait, disait-il, ce qu'un homme a mangé avant son discours, par exemple, on serait en mesure de mieux interpréter le discours lui-même. Affirmation puérile, et en fait étrangère même à la science positive, puisque le cerveau n'est pas nourri de fèves ou de truffes, mais quand les aliments arrivent pour reconstruire les molécules du cerveau, ils sont transformés en substances homogènes et assimilables, qui ont en puissance la « même nature » que les molécules cérébrales. Si cette affirmation était vraie, l'histoire aurait dans la cuisine, une matrice déterminante et les révolutions coïncideraient avec les changements radicaux dans l'alimentation de masse. C'est le contraire qui est historiquement vrai : c'est-à-dire que ce sont les révolutions et le développement complexe de l'histoire qui ont modifié l'alimentation et créé les « goûts » successifs dans le choix des aliments. Ce ne sont pas les semailles régulières du froment qui ont fait cesser le nomadisme, mais au contraire, c'est l'apparition de conditions opposées au nomadisme qui a poussé aux semailles régulières, etc.

Mais d'autre part, il est également vrai que « l'homme est ce qu'il mange », dans la mesure où l'alimentation est

une des expressions des rapports sociaux dans leur ensemble, et où tout groupement social a une alimentation fondamentale, mais de la même façon, on peut dire que l' « homme est son habillement », l' « homme est son appartement », l' « homme est son mode particulier de se reproduire, c'est-à-dire sa famille », puisque précisément avec l'alimentation, l'habillement, la maison, la reproduction, on a des éléments de la vie sociale où se manifeste de la manière la plus évidente et la plus répandue (c'est-à-dire avec une extension de masse) le complexe des rapports sociaux.

Le problème : « qu'est-ce que l'homme ? » est donc toujours le problème dit de la « nature humaine » {50} ou encore celui dit de « l'homme en général », c'est-à-dire la tentative de créer une science de l'homme (une philosophie) qui partirait d'un concept initialement « unitaire », d'une abstraction dans laquelle pourrait contenir tout l' « humain ». Mais l' « humain » est-il un point de départ ou un point d'arrivée en tant que concept et fait unitaire ? Ou bien cette tentative n'est-elle pas plutôt un résidu « théologique » et « métaphysique », dans la mesure où il est posé comme point de départ ? La philosophie ne peut être réduite à une « anthropologie » {51} à caractère naturaliste, c'est-à-dire que l'unité du genre humain n'est pas donnée par la nature « biologique » de l'homme : les

différences de l'homme, celles qui comptent dans l'histoire ne sont pas de caractère biologique (races, conformation du crâne, couleur de la peau, etc., et c'est à cela que se ramène finalement l'affirmation : « l'homme est ce qu'il mange » -il mange du blé en Europe, du riz en Asie, etc. – laquelle se ramènerait à cette autre affirmation : « l'homme est le pays où il habite », puisque la majeure partie des aliments en général est liée à la terre habitée) et même l' « unité biologique » n'a jamais compté pour grand-chose dans l'histoire (l'homme est cet animal qui s'est mangé lui-même, justement quand il était le Plus près de l' « état naturel », c'est-à-dire quand il ne pouvait multiplier « artificiellement » la production des biens naturels). Ce n'est pas davantage « la faculté de raisonner » ou l' « esprit » qui a créé une unité et qui peut être reconnu comme fait « unitaire », parce qu'il s'agit d'un concept uniquement formel, catégorique. Ce n'est pas la « pensée », mais ce qu'ils pensent réellement, qui unit ou différencie les hommes.

Que la « nature humaine» soit le « complexe des rapports sociaux », est la réponse la plus satisfaisante, parce qu'elle inclut l'idée du devenir : l'homme devient, change continuellement avec le changement des rapports sociaux et parce qu'il nie l' « homme en général » : en fait, les rapports sociaux sont exprimés par différents groupes d'hommes

dont chacun présuppose l'existence des autres, dont l'unité est dialectique, non formelle. L'homme est aristocrate dans la mesure où il est serf de la glèbe, etc. On peut même dire que la nature de l'homme est l' « histoire » (et c'est en ce sens que – si on pose histoire égale esprit – la nature de l'homme c'est l'esprit) si justement on donne à l'histoire le sens de « devenir », dans une « concordia discors » *{52}* qui ne part pas de l'unité, mais porte en elle les raisons d'une unité possible : c'est pourquoi la « nature humaine » ne peut se retrouver en aucun homme particulier, mais dans toute l'histoire du genre humain (et le fait qu'on emploie le mot « genre », de caractère naturaliste, a sa signification) alors que dans tout homme pris isolément existent des caractères que met en relief la contradiction qui les oppose à ceux des autres. Le concept d' « esprit » des philosophies traditionnelles, comme celui de « nature humaine » qu'on trouve dans la biologie, devrait s'expliquer comme des « utopies scientifiques » qui remplacèrent la plus grande utopie de la « nature humaine », celle qui était recherchée en Dieu (les hommes étant les fils de Dieu), et servent à indiquer l'enfantement continu de l'histoire, une aspiration rationnelle et sentimentale, etc. Il est vrai que les religions qui affirment l'égalité des hommes comme fils de Dieu, comme les philosophies qui affirment leur égalité en tant que participant de la faculté de raisonner, ont été les

expressions de mouvements révolutionnaires complexes (la transformation du monde classique – celle du monde médiéval) qui ont mis en place les anneaux les plus puissants du développement historique.

Que la dialectique hégélienne ait été le dernier reflet de ces grands nœuds historiques, et que la dialectique, d'expression des contradictions sociales doive devenir, avec la disparition de ces contradictions, une pure dialectique conceptuelle, c'est sur quoi se fonderaient les récentes philosophies à base utopiste comme celle de Croce.

Dans l'histoire, c'est dans le système des associations « privées et publiques », « explicites et implicites » qui se nouent dans l' « État » et dans le système mondial politique, qu'on peut identifier l'égalité « réelle », c'est-à-dire le degré de « spiritualité » atteint par le processus de la « nature humaine » : il s'agit d' « égalités » senties comme telles entre les membres d'une même association et d' « inégalités » senties entre les diverses associations ; égalités et inégalités qui valent dans la mesure où on en a conscience individuellement et comme groupe. On arrive aussi de cette façon à l'égalité entre « philosophie et politique », entre pensée et action, c'est-à-dire à une philosophie de la praxis. Tout est politique, même la philosophie ou les philosophies *{53}*, et la philosophie à elle seule est l'histoire en acte, c'est-à-dire que c'est la vie même.

C'est en ce sens qu'on peut interpréter la thèse du prolétariat allemand héritier de la philosophie classique allemande {54} – et on peut affirmer que la théorisation et la réalisation de l'hégémonie faite par Ilitch {55} a été aussi un grand événement « métaphysique ». (M.S., pp. 27-32.) [1931-32]

Progrès et devenir

S'agit-il de deux choses différentes ou de deux aspects différents d'un même concept ? Le progrès est une idéologie, le devenir, une conception philosophique. Le « progrès » dépend d'une mentalité déterminée, dans la constitution de laquelle entrent certains éléments culturels historiquement déterminés ; le « devenir » ‘est un concept philosophique, d'où peut être absent le « progrès ». Dans l'idée de progrès est sous-entendue la possibilité de mesurer quantitativement et qualitativement : plus et mieux. On suppose par conséquent une mesure « fixe » ou fixable, mais cette mesure est donnée par le passé, par une certaine phase du passé, ou par certains aspects mesurables, etc. (non qu'on pense à un système métrique du progrès). Comment est née l'idée de progrès ? Cette naissance représente-t-elle un fait culturel fondamental, important au point de faire époque ? Il semble que oui. 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 (y compris, dans le concept de nature, celui de hasard et d' « irrationalité ») un rapport tel qu'il permet aux hommes, dans leur ensemble, d'être plus sûrs de leur avenir, de pouvoir concevoir « rationnellement » des, plans embrassant l'ensemble de leur vie. Pour combattre l'idée de progrès, Leopardi doit recourir aux éruptions volcaniques, c'est-à-dire à ces phénomènes naturels qui sont encore « irrésistibles » et sans remède. Mais dans le passé, les forces irrésistibles étaient bien plus nombreuses : disettes, épidémies, etc. et, à l'intérieur de certaines limites, elles ont été dominées.

Que le progrès ait été une idéologie démocratique, cela ne fait pas de doute, qu'il ait servi politiquement à la formation des États constitutionnels modernes, etc., de même. Qu'il n'ait plus aujourd'hui la même vogue, c'est vrai aussi ; mais en quel sens ? Non pas au sens où on aurait perdu la foi dans la possibilité de dominer rationnellement la nature et le hasard, mais au sens « démocratique » ; c'est-à-dire que les « porteurs » officiels du progrès sont devenus incapables de conquérir cette domination, parce qu'ils ont suscité des forces actuelles de destruction aussi dangereuses et angoissantes que celles du passé (lesquelles sont désormais oubliées « socialement », sinon par tous les éléments sociaux, – car les paysans continuent à ne pas

comprendre le « progrès », c'est-à-dire qu'ils croient être, et sont encore trop le jouet des forces naturelles et du hasard, et qu'ils conservent donc une mentalité « magique », médiévale, « religieuse » comme les « crises », le chômage, etc. La crise de l'idée de progrès n'est donc pas une crise de l'idée elle-même, mais une crise des porteurs de cette idée, qui sont devenus « nature » à dominer eux aussi. Les assauts livrés à l'idée de progrès, dans ces conditions, sont tout à fait intéressés et tendancieux.

Peut-on distinguer l'idée de progrès de celle de devenir ? Il ne semble pas. Elles sont nées ensemble comme politique (en France), comme philosophie (en Allemagne, puis développée en Italie). Dans le « devenir», on a cherché à sauver ce qu'il y a de plus concret dans le « progrès », le mouvement et même le mouvement dialectique (donc également un approfondissement, parce que le progrès est lié à la conception vulgaire de l'évolution). (M.S., pp. 32-33.) [1935]

L'individualisme

Sur ce qu'on est convenu d'appeler « individualisme », c'est-à-dire l'attitude que chaque période historique a eue sur la position de l'individu dans le monde et dans la vie historique : ce qu'on appelle aujourd'hui « individualisme »

a pris naissance dans la révolution culturelle qui a suivi le Moyen Age (Renaissance et Réforme) et indique une position déterminée à l'égard du problème de la divinité et par conséquent de l'Église : c'est le passage de la pensée transcendante à l'immanentisme *{56}*.

Préjugés contre l'individualisme, qui vont jusqu'à faire répéter contre lui les jérémiades, peut-on dire, plus que les critiques, de la pensée catholique et rétrograde : l' « individualisme » qui est devenu aujourd'hui anti-historique, est celui qui se manifeste dans l'appropriation individuelle de la richesse, alors que la production de la richesse est allée se socialisant toujours davantage. Que les catholiques d'ailleurs soient les moins préparés à gémir sur l'individualisme on peut le déduire du fait qu'en politique, ils n'ont jamais reconnu de personnalité politique qu'à la propriété, c'est-à-dire que l'homme valait non pas pour lui-même, mais pour l'apport complémentaire de ses biens matériels. Que signifiait le fait qu'on était électeur dans la mesure où on payait un cens et qu'on appartenait à toutes les communautés politiques administratives où on avait des biens matériels, sinon un abaissement de l' « esprit » en face de la « matière » ? Si seul peut être conçu comme homme le possédant, et s'il est devenu impossible que tout le monde soit possédant, pourquoi serait-il anti-spirituel de chercher une forme de propriété où les forces matérielles

compléteraient toutes les personnalités et contribueraient à les constituer ? En réalité, on reconnaissait implicitement que la « nature » humaine était non pas dans l'individu mais dans l'unité de l'homme et des forces matérielles : c'est pourquoi la conquête des forces matérielles est une manière, et la plus importante, de conquérir la personnalité {57}. (M.S., pp. 35-36.) [1933]

Philosophie et démocratie

On peut observer le développement parallèle de la démocratie moderne et des formes déterminées de matérialisme métaphysique et d'idéalisme. Le matérialisme français du XVIIIe siècle cherche l'égalité dans la réduction de l'homme à une catégorie de l'histoire naturelle, individu d'une espèce biologique, distingué non par certaines qualifications sociales et historiques, mais par des dons naturels ; dans tous les cas, essentiellement égal à ses semblables. Cette conception est passée dans le sens commun qui a cette affirmation populaire que « nous sommes tous nés tout nus » (si toutefois l'affirmation du sens commun n'est pas antérieure à la discussion idéologique des intellectuels). L'idéalisme nous offre l'affirmation que la philosophie est la science démocratique par excellence dans la mesure où elle se réfère à la faculté

de raisonner commune à tous les hommes, ce qui permet de comprendre la haine des aristocrates pour la philosophie et les interdictions légales contre l'enseignement et la culture de la part des classes de l'ancien régime. (M.S., p. 37.) [1935]

Quantité et qualité

Puisqu'il ne peut y avoir quantité sans qualité ni qualité sans quantité (économie sans culture, activité pratique sans intelligence et vice versa) toute opposition des deux termes est un non-sens du point de vue rationnel. Et en fait, quand on oppose la qualité à la quantité avec toutes les variations oiseuses à la Guglielmo Ferrero et Cie, on oppose en réalité une certaine qualité à une autre qualité, une certaine quantité à une autre quantité, c'est-à-dire qu'on fait une certaine politique et qu'on ne prononce pas une affirmation philosophique. Si le groupe quantité-qualité ne peut être dissocié, la question se pose de savoir où il est le plus utile d'appliquer sa propre force de volonté : à développer la quantité ou la qualité ? Lequel des deux aspects est le plus contrôlable ? Lequel est le plus facilement mesurable ? Sur lequel peut-on faire des prévisions ? Construire des plans de travail ? La réponse ne paraît pas douteuse : sur l'aspect quantitatif. Aussi, affirmer qu'on veut travailler sur la

quantité, qu'on veut développer l'aspect « concret » du réel, ne signifie-t-il pas qu'on veuille négliger la « qualité », mais cela signifie au contraire qu'on veut poser le problème qualitatif de la façon la plus concrète et la plus réaliste, c'est-à-dire qu'on vent développer la qualité et la seule manière qui rend possible le contrôle et la mesure de ce développement.

La question est liée à cette autre qu'exprime le proverbe : « primum vivere, deinde philosophari » {58}. En réalité, il n'est pas possible de détacher « vivre » de « philosopher » ; le proverbe a toutefois une signification pratique ; vivre signifie s'occuper surtout de l'activité économique pratique, philosopher, s'occuper d'activités intellectuelles, d'otium litteratum {59}. Mais il y a ceux qui ne font que « vivre », qui sont contraints à un travail servile, exténuant, etc. sans lequel d'autres ne pourraient pas avoir la possibilité d'être exonérés de l'activité économique pour philosopher. Soutenir la « qualité » contre la quantité, ne signifie exactement rien d'autre que cela : maintenir intactes des conditions déterminées de vie sociale, où des hommes sont pure quantité, d'autres qualité. Et comme il est agréable de se considérer comme les représentants patentés de la qualité, de la beauté, de la pensée ! etc. Il n'y a pas une femme du monde qui ne soit convaincue de s'acquitter pleinement de sa fonction : conserver sur la terre la qualité

et la beauté ! (M.S., pp. 37-38.) [1935]

Théorie et pratique

Il faut rechercher, analyser, critiquer les formes diverses sous lesquelles s'est présenté dans l'histoire des idées, le concept d'unité de la théorie et de la pratique, car il paraît indubitable que toutes les conceptions du monde et toutes les philosophies se sont préoccupées de ce problème. Affirmation de saint Thomas et de la scolastique : « Intellectus speculativus extensione fit practicus », la théorie par simple extension se fait pratique, c'est-à-dire affirmation de la nécessaire connexion entre l'ordre des idées et celui de l'action. Aphorisme de Leibniz, rabâché par les idéalistes italiens – « quo magis speculativa, magis practica » *{60}* s'appliquant à la science. La proposition de G.B. Vico « verum ipsum factum » *{61}* tant discutée et si différemment interprétée (cf. le livre de Croce sur Vico et d'autres écrits polémiques de Croce lui-même) et que Croce développe dans nu sens idéaliste à savoir que connaître c'est faire et qu'on connaît ce qu'on fait, où « faire » a une signification particulière, si particulière qu'il finit par ne signifier rien d'autre que « connaître » c'est-à-dire qu'il se résout en une tautologie *{62}* (conception qui doit toutefois être mise en rapport avec la conception qui appartient à la

philosophie de la praxis).

Puisque toute action est le résultat de volontés diverses, affectées d'un divers degré d'intensité, de conscience, d'homogénéité par rapport à la masse totale de volonté collective, il est clair que la théorie qui correspond à cette action et qui est contenue implicitement en elle, sera également une combinaison de croyances et de points de vue aussi confus et hétérogènes. Il y a toutefois adhésion complète de la théorie à la pratique, dans ces limites et dans ces termes. Si le problème d'identifier théorie et pratique se pose, il se pose dans ce sens : construire sur une pratique déterminée une théorie qui, en coïncidant avec les éléments décisifs de la pratique elle-même et en s'identifiant avec eux, accélérerait le processus historique en acte, en rendant la pratique plus homogène, plus cohérente, plus efficace dans tous ses éléments, c'est-à-dire en lui donnant la force maximum ; ou bien, étant donné une certaine position théorique, organiser l'élément pratique indispensable pour sa mise en oeuvre. L'identification de la théorie et de la pratique est un acte critique, par lequel est démontré que la pratique est rationnelle et nécessaire ou la théorie réaliste et rationnelle. Voilà pourquoi le problème de l'identité de la théorie et de la pratique se pose surtout à certains moments historiques qu'on appelle généralement de transition, ce qui veut dire un moment où le mouvement de transformation est

plus rapide et Où, dans la réalité, les forces pratiques déchaînées exigent une justification afin de gagner, en efficacité et en expansion, ou encore un moment où se multiplient les programmes théoriques qui demandent à être eux aussi justifiés d'une manière réaliste, dans la mesure où ils montrent qu'ils peuvent être assimilés par les mouvements pratiques, qui de cette seule façon deviennent plus pratiques et plus réels. (M.S., pp. 38-39.) [1932-33]

Structure et superstructures

La proposition contenue dans la préface à la Critique de l'économie politique qui dit que les hommes prennent conscience des conflits de structure sur le terrain des idéologies, doit être considérée comme une affirmation à valeur gnoséologique *{63}* et non purement psychologique et morale. On tire de là que le principe théorie-pratique de l'hégémonie a, lui aussi, une portée gnoséologique et c'est donc dans ce domaine qu'il faut rechercher l'apport théorique capital de Ilitch *{64}* à la philosophie de la praxis. Ilitch aurait fait effectivement avancer la philosophie comme philosophie, dans la mesure où il fit avancer la doctrine et la pratique politiques. La réalisation d'un appareil hégémonique, dans la mesure où elle crée un nouveau terrain idéologique, détermine une réforme des

consciences et des méthodes de connaissance, est un fait de connaissance, un fait philosophique. Pour dire la chose dans le langage de Croce : quand on réussit à introduire une nouvelle morale conforme à une nouvelle conception du monde, on finit par introduire aussi cette conception, c'est-à-dire qu'on détermine une complète réforme philosophique. [1935]

La structure et les superstructures forment un « bloc historique », c'est-à-dire que l'ensemble complexe, contradictoire et discordant des superstructures est le reflet de l'ensemble des rapports sociaux de production. On en tire : – que seul un système d'idéologie totalitaire reflète rationnellement la contradiction de la structure et représente l'existence des conditions objectives réunies pour le renversement de la praxis. S'il se forme un groupe social homogène à 100 % pour l'idéologie, cela signifie qu'existent à 100 % les prémisses pour ce renversement, c'est-à-dire que le « rationnel » est réel dans les faits et actuellement. Le raisonnement se fonde sur la réciprocité nécessaire entre structure et superstructures (réciprocité qui est justement le processus dialectique réel). (M.S., pp. 39-40.) [1934]

Le terme de « catharsis » *{65}*

On peut employer le terme de « catharsis » pour

indiquer le passage du moment purement économique (ou égoïste-passionnel) au moment éthique-politique *{66}*, c'est-à-dire à l'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes. Cela signifie aussi le passage de l' « objectif au subjectif » ou de la « nécessité à la liberté ». La structure, de force extérieure qui écrase l'homme, l'assimile à elle et le rend passif, se transforme en moyen de liberté, en instrument pour créer une nouvelle forme éthique-politique, et génératrice de nouvelles initiatives. La détermination du moment « cathartique » devient ainsi, à mon avis, le point de départ de toute la philosophie de la praxis ; le processus cathartique coïncide avec la chaîne de synthèses auxquelles a donné lieu le développement dialectique *{67}*. (M.S., p. 40.) [1935]

Le « noumène » kantien

La question de « l'objectivité extérieure du réel » en tant qu'elle est liée au concept de la « chose en soi » et du « noumène » kantien. Il semble difficile d'exclure que la « chose en soi » soit une dérivation de l' « objectivité extérieure du réel » et du réalisme dit gréco-chrétien (Aristote-saint Thomas) et c'est ce qu'on peut voir aussi dans le fait que toute une tendance du matérialisme vulgaire

et du positivisme a donné lieu à l'école néo-kantienne et néo-critique.

Si la réalité est comme nous la connaissons et si notre connaissance change continuellement, c'est-à-dire si aucune philosophie n'est définitive, mais si toute philosophie est historiquement déterminée, il est difficile d'imaginer que la réalité change objectivement en même temps que nous changeons, et il est difficile de l'admettre non seulement pour le sens commun, mais aussi pour la pensée scientifique. Dans La Sainte Famille, il est dit que la réalité s'épuise tout entière dans les phénomènes et que au-delà des phénomènes il n'y a rien, et il en est ainsi certainement. Mais la démonstration n'est pas aisée. Que sont les phénomènes ? Quelque chose d'objectif qui existe en soi et par soi, ou des qualités que l'homme a distinguées par suite de ses intérêts pratiques (la construction de sa vie économique) et de ses intérêts scientifiques, c'est-à-dire de la nécessité de trouver un ordre dans le monde et de classifier les choses (nécessité qui est, elle aussi, liée à des intérêts pratiques médiats et futurs) ? Si on pose l'affirmation que ce que nous connaissons dans les choses n'est rien d'autre que nous-mêmes, nos besoins et nos intérêts, c'est-à-dire que nos connaissances sont des superstructures (ou philosophies non définitives), il est difficile d'éviter qu'on pense à quelque chose de réel au-delà

de ces connaissances, non dans le sens métaphysique d'un « noumène », d'un « dieu inconnu » ou d'un « inconnaissable », mais dans le sens concret d'une « relative ignorance » de la réalité, de quelque chose d'encore inconnu qui toutefois pourra être un jour connu, quand les instruments « physiques » et intellectuels des hommes seront plus parfaits, c'est-à-dire quand seront changées, dans le sens d'un progrès, les conditions sociales et techniques de l'humanité. C'est donc une prévision historique qu'on fait, consistant simplement dans l'acte de la pensée qui projette dans l'avenir un processus de développement semblable à celui qu'on constate du passé à nos jours. De toute façon, il faut étudier Kant et revoir ses concepts avec précision. (M.S., pp. 40-41.) [1935]

Histoire et anti-histoire

Il faut observer que l'actuelle discussion portant sur « histoire et anti-histoire » n'est rien d'autre que la répétition dans les termes de la culture philosophique moderne, de la discussion, menée à la fin du siècle dernier, dans les termes du naturalisme et du positivisme, à savoir si la nature et l'histoire procèdent par « bonds » ou seulement en suivant une évolution graduelle et progressive. On retrouve la même discussion développée par les générations

précédentes, soit dans le domaine des sciences naturelles (doctrine de Cuvier) {68} soit dans le domaine philosophique (et on trouve la discussion chez Hegel) {69}. On devrait faire l'histoire de ce problème dans toutes ses manifestations concrètes et significatives, et on découvrirait qu'il a toujours été actuel, Parce qu'il y a eu, de tous temps, des conservateurs et des jacobins, des progressistes et des rétrogrades. Mais la signification « théorique » de cette discussion consiste, je crois, en cela : elle marque le point de passage « logique» de toute conception du monde à la morale qui lui est conforme, de toute « contemplation» à l' « action » de toute philosophie à l'action politique qui en dépend. C'est en somme le point où la conception du monde, la contemplation, la philosophie deviennent « réelles » parce qu'elles tendent à modifier le monde, à renverser la praxis. Aussi peut-on dire que c'est là le lien central de la philosophie de la praxis, le point où elle s'actualise, où elle vit historiquement, c'est-à-dire socialement, et non plus seulement dans les cerveaux des individus, où elle cesse d'être « arbitraire » et devient nécessaire-rationnelle-réelle.

C'est justement d'un point de vue historique qu'il faut voir le problème. Que tous ces pantins nietzschéens verbalement révoltés contre tout ce qui existe, contre toutes les formes de conventionnalisme, etc. aient fini par écœurer

le monde et ôter tout sérieux à certaines attitudes, on peut l'admettre, mais on ne doit pas, dans ses propres jugements, se laisser guider par les pantins.

Contre le titanisme affecté, les poses velléitaires ou abstraites, il faut avoir conscience de la nécessité d'être « sobre » en paroles et dans les attitudes extérieures, justement pour mettre plus de force dans le caractère et dans la volonté concrète. Mais c'est une question de style, non de « théorie ».

La forme classique de ces passages de la conception du monde à la norme pratique de conduite, me semble être celle qui fait surgir, à partir de la prédestination calviniste, une des plus grandes impulsions qui aient été données à l'initiative pratique dans l'histoire mondiale. De même, toutes les autres formes de déterminisme ont, à un certain moment, trouvé leur développement dans un esprit d'initiative et dans une tension extrême de la volonté collective. (M.S., pp. 41-42.) [1935]

Philosophie spéculative

Il ne faut pas se cacher les difficultés que présentent d'une part la discussion et la critique du caractère « spéculatif » de certains systèmes philosophiques, d'autre part la « négation» théorique de la « forme spéculative » des

conceptions philosophiques.

Questions qui se posent : 1. L'élément « spéculatif » est-il propre à toute philosophie, est-il la forme même que doit prendre toute construction théorique en tant que telle, c'est-à-dire le mot « spéculation » est-il synonyme de philosophie et de théorie ? 2. Ou bien faut-il poser un problème « historique » : le problème est-il seulement un problème historique et non théorique en ce sens que toute conception du monde, parvenue à une phase historique déterminée, prend une forme « spéculative » qui représente son apogée et le début de sa dissolution ? Analogie et connexion avec le développement de l'État, qui, de la phase « économique-corporative » passe à la phase « hégémonique » (de consentement actif). On peut dire que toute culture a son moment spéculatif et religieux qui coïncide avec la période de complète hégémonie du groupe social qu'elle exprime, et qui coïncide peut-être exactement avec le moment où l'hégémonie réelle se désagrège à la base, molécule par molécule ; mais alors le système de pensée, pour cette raison précisément (pour réagir contre la désagrégation) se perfectionne dogmatiquement, devient une « foi » transcendantale : aussi observe-t-on que toute époque dite de décadence (dans laquelle se produit une désagrégation du vieux monde) est caractérisée par une pensée raffinée et hautement « spéculative ».

C'est pourquoi la critique doit résoudre la spéculation dans ses termes réels d'idéologie politique, d'instrument d'action pratique ; mais la critique elle-même aura sa phase spéculative, qui en marquera l'apogée. La question est la suivante : savoir si cet apogée ne peut être le point de départ d'une phase historique d'un type nouveau, où les éléments du rapport nécessité-liberté s'étant fondus organiquement, il n'y aura plus de contradictions sociales et la seule dialectique sera la dialectique idéale, celle des concepts et non plus celle des forces historiques.

Dans le passage sur le « matérialisme français au XVIIIe siècle » (La Sainte Famille) *{70}*, il est fait une allusion assez claire à la genèse de la philosophie de la praxis : elle est le « matérialisme » perfectionné par le travail de la philosophie spéculative elle-même et qui s'est fondu avec l'humanisme. Il est vrai qu'avec ces perfectionnements de l'ancien matérialisme, il ne reste que le réalisme philosophique.

Autre point à méditer : rechercher si la conception de l' « esprit », selon la philosophie spéculative, n'est pas une remise à jour du vieux concept de « nature humaine » propre à la transcendance et au matérialisme vulgaire, en d'autres termes, se demander s'il y a vraiment, dans la conception de l' « esprit », autre chose que le vieux « Saint-Esprit » dissimulé sous les spéculations. On pourrait alors

dire que l'idéalisme est intrinsèquement théologique. (M.S., pp. 42-44.) [1935]

« Objectivité » de la connaissance

Pour les catholiques « … toute la théorie idéaliste repose sur la négation de l'objectivité de chacune de nos connaissances et sur le monisme idéaliste de l' « Esprit » (équivalent, en tant que monisme, au monisme positiviste de la « Matière ») qui affirme que le fondement même de la religion, Dieu, n'existe pas objectivement en dehors de nous, mais qu'il est une création de l'intellect. C'est pourquoi l'idéalisme, non moins que le matérialisme, est radicalement contraire à la religion {71} ».

La question de l'objectivité de la connaissance selon la philosophie de la praxis peut être élaborée en partant de la proposition (contenue dans la préface à la Critique de l'économie politique {72}) que « les hommes deviennent conscients (du conflit entre les forces matérielles de production) sur le terrain idéologique » des formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques, philosophiques. Mais une telle conscience est-elle limitée au conflit existant entre les forces matérielles de production et les rapports de production – si l'on s'en tient à la lettre du texte – ou bien concerne-t-elle toute connaissance

consciente ? voilà la question à élaborer, et qui peut l'être avec tout l'ensemble de la doctrine philosophique de la valeur des superstructures. Que signifiera, dans ce cas, le terme de « monisme » *{73}* ? Non pas le monisme matérialiste ni le monisme idéaliste, mais identité des contraires dans l'acte historique concret, c'est-à-dire activité humaine (histoire-esprit) au sens concret, et liée indissolublement à une certaine « matière » organisée (historicisée), à la nature transformée par l'homme. Philosophie de l'acte (praxis, développement), non de l'acte « pur » *{74}* mais bien au contraire de l'acte « impur », réel, au sens le plus profane et terrestre du mot. (M.S., pp. 44-45.) [1932-33]

Pragmatisme et politique

On ne peut pas, semble-t-il, faire une critique du « pragmatisme », si on ne tient pas compte du cadre historique anglo-saxon dans lequel il est né et dans lequel il s'est répandu. S'il est vrai que toute philosophie est une « politique » et que tout philosophe est essentiellement un homme politique, l'affirmation est d'autant plus vraie pour le pragmatisme qui construit la philosophie « utilitairement » au sens immédiat. Mais cela n'est pas pensable (comme mouvement) dans des pays catholiques où la religion et la

vie culturelle se sont scindées dès la Renaissance et la Contre-réforme, alors qu'on l'imagine aisément pour les pays anglo-saxons, où la religion adhère réellement à la vie culturelle de tous les jours et n'est pas centralisée bureaucratiquement, ni dogmatisée intellectuellement. En tout cas, le pragmatisme échappe à la sphère religieuse positive et tend à créer une «philosophie populaire » supérieure au sens commun ; c'est un « parti idéologique » immédiat plus qu'un système de philosophie.

Si on prend le principe du pragmatisme tel qu'il est exposé par James :

> « La méthode la meilleure pour discuter les divers points d'une théorie est de commencer par établir clairement quelle différence pratique résulterait du fait que l'une ou l'autre des deux possibilités fût la vraie {75}. »

On voit quel peut être le caractère de politique immédiate de la philosophie pragmatiste. Le philosophe « individuel » du type italien ou allemand, est lié à la « pratique » médiatement (et souvent la médiation est une chaîne faite de nombreux anneaux), le pragmatiste, lui, veut s'y lier tout de suite et en réalité ce qui apparaît de cette manière, c'est que le philosophe italien ou allemand est plus « pratique » que le pragmatiste qui juge d'après la réalité immédiate, souvent vulgaire, alors que l'autre a un but plus

élevé, il vise plus haut et tend donc à élever le niveau culturel existant (quand il y tend, bien sûr). Hegel peut être considéré comme le précurseur théorique des révolutions libérales du XIXe siècle. Les pragmatistes, eux, ont tout au plus servi à créer le mouvement du Rotary Club ou à justifier tous les mouvements conservateurs et rétrogrades (à les justifier en fait, et non seulement par suite d'une déformation polémique comme c'est arrivé pour Hegel et l'État prussien {76}). (M.S., p. 45.) [1933-34]

Éthique

La maxime de Kant : « Agis en sorte que ta conduite puisse devenir une règle pour tous les hommes placés dans des conditions semblables » est moins simple et évidente qu'il ne semble à première vue. Qu'entend-on par « conditions semblables » ? Les conditions immédiates où on agit, ou les conditions générales complexes et organiques, dont la connaissance requiert une longue recherche, critiquement élaborée ? (Fondement de l'éthique socratique {77}, dans laquelle la volonté « morale » a sa base dans l'intellect, dans la sagesse, pour qui on n'agit mal que par ignorance, etc. et pour qui la recherche de la connaissance critique est à la base d'une morale supérieure ou de la morale tout court.)

La maxime kantienne peut être considérée comme un truisme, car il est difficile de trouver quelqu'un qui n'agisse pas en pensant se trouver dans les conditions où tout le monde ferait comme lui. L'affamé qui vole considère que tous ceux qui ont faim voleraient comme lui, et l'homme qui tue son épouse infidèle considère que tous les maris trompés devraient tuer, etc. Il n'y a que les « fous » au sens clinique pour agir sans considérer qu'ils sont dans le juste. La question est liée à d'autres : 1. tout homme est indulgent avec soi-même, car, lorsqu'il n'agit pas d'une « manière conformiste », il connaît le mécanisme de ses propres sensations et de ses propres jugements, de la chaîne des causes et des effets qui l'ont conduit à agir alors que pour les autres il est rigoriste, parce qu'il n'en connaît pas la vie intérieure ; 2. tout homme agit selon sa culture, c'est-à-dire selon la culture de son milieu, et « tous les hommes » sont pour lui son milieu, ceux qui pensent comme lui : la maxime de Kant présuppose une culture unique, une religion unique, un conformisme « mondial ».

Une objection qui ne paraît pas exacte est la suivante des « conditions semblables » n'existeraient pas parce que parmi les conditions est compris également l'homme qui agit, son individualité, etc. On peut dire que la maxime de Kant est liée au temps, au siècle des lumières et à son caractère cosmopolite, à la conception critique de l'auteur,

liée en somme à la philosophie des intellectuels comme milieu cosmopolite. Par suite l'homme qui agit est le porteur des « conditions semblables », ou bien il en est le créateur : c'est-à-dire qu'il « doit » agir suivant un « modèle » qu'il voudrait voir répandu parmi tous les hommes, suivant un type de civilisation pour l'avènement duquel il travaille, ou pour la conservation duquel il « résiste» contre les forces de désagrégation, etc. (M.S., p. 46.) [1932-33]

Scepticisme

L'objection de sens commun qu'on peut faire au scepticisme est la suivante : pour être cohérent avec lui-même, le sceptique ne devrait rien faire d'autre que vivre comme un végétal, sans se mêler aux affaires de la vie commune. Si le sceptique intervient dans la discussion, cela signifie qu'il croit à la possibilité de convaincre, c'est-à-dire qu'il n'est plus sceptique, mais au contraire qu'il représente une opinion positive déterminée, qui généralement est mauvaise et ne peut triompher qu'en convainquant la communauté que les autres sont encore pires, dans la mesure où elles sont inutiles. Le scepticisme est à rattacher au matérialisme vulgaire et au positivisme : à ce sujet, un passage de Roberto Ardigo ne manque pas d'intérêt : celui où il dit qu'il faut louer Bergson pour son volontarisme.

Mais que signifie cette louange ? N'est-ce pas une confession de l'impuissance de sa propre philosophie à expliquer le monde, s'il faut s'adresser à un système opposé pour trouver l'élément dont on a besoin pour la vie pratique ? – Cette page d'Ardigo (contenue dans les Scritti vari [Écrits divers] recueillis et mis en ordre par G. Marchesini, Florence, Le Monnier, 1922) doit être mise en rapport avec les thèses sur Feuerbach *{78}* de Marx et montre justement combien Marx avait dépassé la position philosophique du matérialisme vulgaire. (M.S., pp. 46-47.) [1931-32]

Concept d'« idéologie »

L' « idéologie » a été un aspect du sensualisme *{79}* ou disons du matérialisme français du XVIIIe siècle. À l'origine, le mot signifiait « science des idées » et puisque l'analyse était la seule méthode reconnue et appliquée par la science, le mot signifiait « analyse des idées » c'est-à-dire « recherche de l'origine des idées ». Les idées devaient être décomposées en leurs éléments originaires et ceux-ci ne pouvaient être autre chose que les « sensations ». Mais le sensualisme pouvait sans trop de difficultés s'associer avec la foi religieuse, avec les croyances poussées aux dernières limites en la puissance de l' « Esprit » et dans ses « destinées immortelles » et c'est ainsi que Manzoni, même

après sa conversion ou retour au catholicisme, même quand il écrivit les Inni Sacri [Hymnes Sacrés], maintint son adhésion de principe au sensualisme, tant qu'il ne connut pas la philosophie de Rosmini *{80}*.

Comment le concept d'idéologie, de « science des idées », d' « analyse portant sur l'origine des idées », a pu prendre le sens d'un « système d'idées » déterminé, est un problème à examiner historiquement car logiquement le processus est facile à saisir et à comprendre.

On peut affirmer que Freud est le dernier des idéologues et que De Man *{81}* est un « idéologue », ce qui rend d'autant plus étrange l' « enthousiasme » voué à De Man par Croce et par ses disciples, s'il n'y avait une justification « pratique » d'un tel enthousiasme. Il faut examiner comment l'auteur du Manuel populaire *{82}* est resté englué dans l'Idéologie, alors que la philosophie de la praxis représente un net dépassement de l'idéologie, et historiquement s'oppose précisément à l'idéologie. La signification même que le terme d' « idéologie » a prise dans la philosophie de la praxis contient implicitement un jugement défavorable, et exclut que, pour ses fondateurs, l'origine des idées fût à rechercher dans les sensations et, par suite, en dernière analyse, dans la physiologie : pour la philosophie de la praxis, cette même « idéologie » doit être analysée historiquement, comme une superstructure.

Un élément d'erreur quand on considère la valeur des idéologies me semble être dû au fait (fait qui d'ailleurs n'est pas un hasard) qu'on donne le nom d'idéologie soit à la superstructure nécessaire d'une structure déterminée, soit aux élucubrations arbitraires d'individus déterminés. Le sens défavorable du mot est devenu extensif, et ce fait a modifié et dénaturé l'analyse théorique du concept d'idéologie. Le processus de cette erreur peut être facilement reconstruit : 1. on identifie l'idéologie comme distincte de la structure et on affirme que ce ne sont pas les idéologies qui changent les structures mais vice versa ; 2. on affirme qu'une certaine solution politique est « idéologique » c'est-à-dire insuffisante pour changer la structure, alors qu'elle croit pouvoir la changer ; on affirme qu'elle est inutile, stupide, etc. ; 3. on passe à l'affirmation que toute idéologie est « pure » apparence, inutile, stupide, etc.

Il faut donc distinguer entre idéologies historiquement organiques, qui sont nécessaires à une certaine structure, et idéologies arbitraires, rationalistes, « voulues ». En tant qu'historiquement nécessaires, elles ont une validité qui est une validité « psychologique », elles « organisent » les masses humaines, forment le terrain où les hommes se meuvent, où ils acquièrent conscience de leur position, où ils luttent, etc. En tant « qu'arbitraires » elles ne créent rien d'autre que des « mouvements » individuels, des

polémiques, etc. (elles non plus ne sont pas complètement inutiles, parce qu'elles sont comme l'erreur qui s'oppose à la vérité et l'affirme). [1932-33]

Rappeler la fréquente affirmation que fait Marx de la « solidité des croyances populaires » comme élément nécessaire d'une situation déterminée. Il dit à quelque chose près « quand ce mode de conception aura la force des croyances populaires », etc. Marx affirme encore qu'une conviction populaire a souvent la même énergie qu'une force matérielle (ou quelque chose de semblable) et c'est là une affirmation très significative. L'analyse de ces affirmations porte, je crois, à renforcer la conception de « bloc historique », où justement les forces matérielles sont le contenu et les idéologies, la forme (cette distinction entre forme et contenu est purement didactique, car les forces matérielles ne seraient pas concevables historiquement sans forme et les idéologies seraient de petites lubies individuelles sans les forces matérielles). (M.S., pp. 47-49.) [1931-32]

La science et les idéologies « scientifiques »

L'affirmation d'Eddington : « Si nous éliminions dans le

corps d'un homme tout l'espace dépourvu de matière et que nous réunissions ses protons et ses électrons en une seule masse, l'homme (le corps de l'homme) serait réduit à un corpuscule à peine visible au microscope » {83} a frappé et mis en mouvement l'imagination de G.A. Borgese (cf. son petit livre).

Mais que signifie concrètement l'affirmation d'Eddington ? A y réfléchir un peu, elle ne signifie proprement rien et n'a d'autre sens que son sens littéral. Même si une telle réduction avait été faite (par qui ?) et étendue au monde entier, les rapports ne changeraient pas et les choses resteraient ce qu'elles sont. Les choses changeraient si les hommes seulement ou un groupe d'hommes déterminé subissaient cette réduction ; on aurait ainsi, dans cette hypothèse, une concrétisation de quelques chapitres des Voyages de Gulliver, avec les Lilliputiens et les géants, et Borgese-Gulliver parmi eux.

En réalité, il ne s'agit pas d'un nouveau mode de pensée scientifique ou philosophique, mais d'un jeu de mots, d'une science romancée d'une façon de poser les questions tout juste capable de faire rêver les têtes vides. Sans doute, la matière vue au microscope n'est-elle plus une matière réellement objective, mais une pure création de l'esprit humain qui n'existe ni objectivement ni empiriquement ? On pourrait rappeler à ce propos le conte hébreux de la

petite fille qui a subi un tout petit malheur… aussi petit qu'un coup d'ongle. Dans la physique d'Eddington et dans plusieurs autres manifestations de la science moderne, la surprise du lecteur naïf dépend du fait que les mots utilisés pour indiquer des faits déterminés sont arbitrairement employés pour désigner des phénomènes absolument différents. Un corps reste, dans le sens traditionnel, « massif » même si la « nouvelle » physique démontre qu'il est constitué de 1/1000 000 de matière et de 999 999 de vide. Un corps est, dans le sens traditionnel, « poreux », il ne le devient pas avec la « nouvelle » physique, même après l'affirmation d'Eddington. La position de l'homme reste la même, aucun des concepts fondamentaux de la vie n'est le moins du monde ébranlé et encore moins renversé. Les commentaires de tous les Borgese ne réussiront à la longue qu'à ridiculiser les conceptions subjectivistes de la réalité qui permettent de semblables insignifiants jeux de mots.

Le professeur Mario Camis *{84}* écrit :

> « En considérant l'extrême minutie de ces méthodes de recherches, me revenaient en mémoire les paroles d'un membre du dernier Congrès philosophique d'Oxford qui, selon ce que rapporte Borgese, en parlant des phénomènes infiniment petits qui attirent aujourd'hui tant l'attention, remarquait qu' « ils ne peuvent être considérés indépendamment du sujet qui les observe ». Ce sont des paroles qui font beaucoup réfléchir et qui

> remettent en jeu dans des perspectives complètement nouvelles, les grands problèmes de l'existence subjective de l'univers et de la signification des informations sensorielles dans la pensée scientifique. »

Ceci est, semble-t-il, un des rares exemples d'infiltration parmi les hommes de science italiens du mode de pensée extravagant de certains savants, surtout anglais, concernant la « nouvelle » physique. Le professeur Camis aurait dû penser que si l'observation rapportée par Borgese donne à réfléchir, la première réflexion devrait être la suivante : que la science ne peut plus exister comme elle l'a fait jusqu'à présent, mais qu'elle doit se transformer en une série d'actes de foi dans les affirmations des expérimentateurs, parce que les faits observés n'existent pas indépendamment de leur esprit. L'ensemble du progrès scientifique ne s'est-il pas manifesté jusqu'à présent par le fait que des expériences et des observations nouvelles ont corrigé et élargi les expériences et les observations précédentes ? Comment cela pourrait-il se produire si l'expérience donnée ne se reproduisait même en changeant d'observateur, si elle ne pouvait être contrôlée, développée, donnant lieu à des connexions nouvelles et originales ? Mais la superficialité de l'observation de Camis ressort clairement de l'ensemble de l'article d'où est tirée la citation que je rapporte, puisque Camis laisse entendre dans cet article que l'expression qui a

tant fait délirer Borgese peut et doit se comprendre, non dans un sens philosophique, mais dans un sens purement empirique. L'écrit de Camis est un compte rendu du livre de Cösta Ekehorn, *On the principles of renal function* (Stockholm, 1931). On y parle d'expériences effectuées sur des éléments si petits qu'ils ne peuvent être décrits (la description est entendue, elle aussi, en un sens relatif) avec des mots qui soient valables et représentatifs pour les autres ; l'observation de ces éléments ne peut par conséquent être séparée de l'observateur et être objectivée ; tout expérimentateur doit arriver directement et par ses propres moyens à la perception de ces éléments en suivant minutieusement tout le processus. Faisons cette hypothèse : les microscopes n'existent pas et seules quelques personnes ont une acuité visuelle naturellement égale à la vision normale munie d'un microscope. Il est évident que, dans cette hypothèse, les expériences de l'observateur pourvu d'une vue exceptionnelle ne peuvent être séparées de sa personnalité physique et psychique et être « répétées ». Seule l'invention du microscope égalisera les différences d'acuité visuelle entre les observateurs et permettra à tous les savants de produire l'expérience et de la développer collectivement. Mais cette hypothèse permet d'observer et d'identifier une seule partie de la difficulté ; il n'y a pas seulement l'acuité visuelle qui entre en jeu dans les

expériences scientifiques. Comme le dit Camis, Ekehorn pique un des glomérules rénaux d'une grenouille avec une canule « dont la préparation est l'œuvre de tant de finesse étroitement liée aux indéfinissables et inimitables intuitions manuelles de l'expérimentateur que Ekehorn lui-même, lorsqu'il veut décrire l'opération de l'incision en oblique du capillaire de verre, affirme qu'il doit se contenter d'une vague indication, ne pouvant en formuler avec des mots les « règles ».

L'erreur est de croire que de tels phénomènes se produisent seulement dans l'expérimentation scientifique. En réalité, il y a dans chaque atelier, pour certaines opérations industrielles de précision, des spécialistes dont les capacités se fondent uniquement sur leur très grande sensibilité visuelle et tactile et sur leur très grande dextérité. On peut trouver dans les livres de Ford des exemples à ce sujet : on a fait, dans la lutte contre le frottement, des pas en avant incroyables pour obtenir des surfaces sans la plus petite granulosité ou inégalité (ce qui permet une épargne considérable de matière) grâce aux machines électriques qui testent l'adhérence parfaite du matériau à un niveau de précision que l'homme ne pourrait atteindre. Ford rapporte à ce propos l'exemple d'un technicien scandinave qui réussit à donner à l'acier une telle égalité de surface que, pour détacher deux surfaces qu'on a fait adhérer l'une à l'autre, il

faut une force de plusieurs quintaux.

Pourtant, ce qu'observe Camis n'a aucun rapport avec les rêveries de Borgese et de ses maîtres. S'il était vrai que les phénomènes infiniment petits ne peuvent être posés comme existant indépendamment du sujet qui les observe, ils ne seraient en réalité même pas « observés » mais « créés » et tomberaient dans le domaine de la pure intuition extravagante de l'individu. On pourrait aussi poser la question : le même individu peut-il « deux fois » créer (observer) le même fait ? Il ne s'agirait même pas alors de « solipsisme », mais de démiurgie ou de sorcellerie. Ces intuitions sans fondement – et non les phénomènes (inexistants) – seraient ainsi, comme les oeuvres d'arts, objets de science. Le commun des savants ne jouissant pas de cette faculté démiurgique étudierait scientifiquement le petit groupe des grands savants thaumaturges. Mais si au contraire malgré toutes les difficultés pratiques inhérentes à la diversité des sensibilités individuelles, le phénomène se répète et peut être observé objectivement par différents savants, indépendamment les uns des autres, que signifie l'affirmation rapportée par Borgese Sinon précisément qu'on fait une métaphore pour indiquer les difficultés inhérentes à la description et à la représentation objective des phénomènes observés ? Et il ne semble pas difficile d'expliquer ces difficultés :

1. par l'incapacité littéraire des hommes de science jusqu'à maintenant didactiquement préparés à décrire et à représenter les seuls phénomènes macroscopiques ;

2. par l'insuffisance du langage commun, forgé lui aussi pour les phénomènes macroscopiques;

3. par le développement relativement faible de ces sciences microscopiques qui attendent un développement ultérieur de leurs méthodes et critères pour être comprises par le grand public grâce à la communication écrite (et pas seulement par la vision expérimentale directe, privilège d'un très petit nombre) ;

4. il faut rappeler encore que certaines expériences microscopiques sont des expériences indirectes, en chaîne, dont la solution « se voit » dans les résultats et non dans le processus lui-même (par exemple les expériences de Rutherford).

Il s'agit de toute façon d'une phase transitoire et initiale d'une nouvelle époque scientifique, phase qui a produit, en se combinant à une grande crise morale, et intellectuelle, une nouvelle forme de « sophistique » qui rappelle les sophismes classiques d'Achille et de la tortue, du tas et du grain de la flèche décochée qui ne peut pas ne pas être immobile, etc. Toutefois ces sophismes ont représenté une phase dans le développement de la philosophie et de la logique, et ils ont servi à raffiner les instruments de la

pensée.

Recueillir les principales définitions qui ont été données de la science (dans le sens de science naturelle). « Étude des phénomènes et de leurs lois de ressemblances (régularité), de coexistence (coordination), de succession (causalité). D'autres tendances, tenant compte de l'organisation plus commode que la science établit entre les phénomènes de façon à ce que la pensée les maîtrise mieux et les domine aux fins de l'action, définissent la science comme la « description la plus économique de la réalité ».

La question la plus importante soulevée par le concept de science est celle-ci : la science peut-elle donner, et de quelle façon, la « certitude » de l'existence objective de la réalité dite extérieure ? Pour le sens commun, la question n'existe même pas ; mais d'où vient la certitude du sens commun ? Essentiellement de la religion (du moins, en Occident, du christianisme) ; mais la religion est une idéologie, l'idéologie la plus enracinée et la plus répandue, elle n'est pas une preuve ou une démonstration ; on peut soutenir que c'est une erreur de demander à la science comme telle la preuve de l'objectivité du réel, puisque cette objectivité relève d'une conception du monde, d'une philosophie et ne peut être une donnée scientifique. Que peut alors donner la science à ce sujet ? La science sélectionne les sensations, les éléments primordiaux de la

connaissance : elle considère certaines sensations comme transitoires, apparentes et fausses parce qu'elles dépendent de conditions individuelles particulières ; elle considère d'autres sensations comme des sensations durables, permanentes, supérieures aux conditions individuelles particulières.

Le travail scientifique a deux aspects principaux :

1. il rectifie continuellement le mode de connaissance, il rectifie et renforce les organes sensoriels, et élabore des principes d'induction et de déduction nouveaux et complexes ; en d'autres termes, il affine les instruments même de l'expérience et de son contrôle ;

2. il applique cet ensemble instrumental (d'instruments matériels et mentaux) pour fixer ce qui, dans les sensations, est nécessaire et ce qui est arbitraire, individuel, transitoire. On établit ce qui est commun à tous les hommes, ce que les hommes peuvent contrôler de la même façon, indépendamment les uns des autres, pourvu qu'ils aient respecté les mêmes conditions techniques de vérification. « Objectif » signifie précisément et seulement ceci : on affirme comme étant objectif, comme réalité objective, la réalité qui est vérifiée par tous les hommes, qui est indépendante de tout point de vue purement particulier ou de groupe.

Mais au fond, il s'agit encore d'une conception

particulière du monde, d'une idéologie. Toutefois, cette conception, dans son ensemble, et par la direction qu'elle indique, peut être acceptée par la philosophie de la praxis, tandis que celle du sens commun doit en être rejetée, même si elle conclut matériellement de la même façon. Le sens commun affirme l'objectivité du réel dans la mesure où la réalité, le monde, a été créée par Dieu indépendamment de l'homme, antérieurement à l'homme ; l'affirmation de l'objectivité du réel exprime par conséquent la conception mythologique du monde ; le sens commun tombe d'ailleurs dans les erreurs les plus grossières lorsqu'il décrit cette objectivité : il en est resté encore, pour une bonne part, à l'astronomie de Ptolémée, il ne sait pas établir les liens réels de cause à effet, etc., c'est-à-dire qu'il affirme « objective » une certaine « subjectivité » anachronique, ne pouvant même pas concevoir que puisse exister une conception subjective du monde et ignorant ce que cela voudrait ou pourrait signifier.

Mais toutes les affirmations de la science sont-elles « objectivement » vraies ? De façon définitive ? Si les vérités scientifiques étaient définitives, la science aurait cessé d'exister comme telle, comme recherche, comme expériences nouvelles, et l'activité scientifique se réduirait à une divulgation du déjà découvert. Ce qui n'est pas vrai, pour le bonheur de la science. Mais si les vérités

scientifiques ne sont elles non plus ni définitives, ni péremptoires, la science, elle aussi, est une catégorie historique, un mouvement en continuel développement. Sauf que la science ne pose aucune forme métaphysique d' « inconnaissable », mais réduit ce que l'homme ne connaît pas à une empirique « non connaissance » qui n'exclut pas la possibilité de connaître, mais la rend dépendante du développement des instruments physiques et du développement de l'intelligence historique des savants en tant qu'individus.

S'il en est ainsi, ce qui intéresse la science n'est donc pas tant l'objectivité du réel que l'homme qui élabore ses méthodes de recherche, qui rectifie continuellement les instruments matériels renforçant ses organes sensoriels et les instruments logiques (y compris les mathématiques) de discrimination et de vérification : ce qui intéresse la science est donc la culture, c'est-à-dire la conception du monde, c'est-à-dire le rapport de l'homme et du réel par la médiation de la technologie, Même pour la science, chercher la réalité hors des hommes – cela entendu dans un sens religieux ou métaphysique – n'apparaît rien d'autre qu'un paradoxe. Sans l'homme, que signifierait la réalité de l'univers ? Toute la science est liée aux besoins, à la vie, à l'activité de l'homme. Sans l'activité de l'homme, créatrice de toute les valeurs, y compris des valeurs scientifiques, que serait l'

« objectivité » ? Un chaos, c'est-à-dire rien, le vide – si cela même peut se dire, car réellement si on imagine que l'homme n'existe pas, on ne peut imaginer l'existence de la langue et de la pensée. Pour la philosophie de la praxis, l'être ne peut être disjoint de la pensée, l'homme de la nature, l'activité de la matière, le sujet de l'objet : si on effectue cette séparation, on tombe dans une des nombreuses formes de religion ou dans l'abstraction vide de sens.

Poser la science à la base de la vie, faire de la science la conception du monde par excellence, celle qui purifie le regard de toute illusion idéologique, qui pose l'homme devant la réalité telle qu'elle est, signifie retomber dans l'erreur selon laquelle la philosophie de la praxis aurait besoin de soutiens philosophiques qui lui seraient extérieurs. Mais en réalité, la science elle aussi est une superstructure, une idéologie. Peut-on dire toutefois que la science – surtout depuis le XVIIIe siècle, depuis qu'on lui accorde un rang particulier dans l'appréciation générale – occupe une place privilégiée dans l'étude des superstructures, du fait que sa réaction sur la structure a un caractère particulier de plus grande extension et de plus grande continuité de développement ? Que la science soit une superstructure est démontré aussi par le fait qu'elle a subi des périodes entières d'éclipse, obscurcie qu'elle fut par

une autre idéologie dominante, la religion qui affirmait avoir absorbé la science elle-même : la science et la technique des Arabes apparaissaient alors aux chrétiens comme une pure sorcellerie. De plus la science, malgré tous les efforts des savants, ne se présente jamais comme une pure notion objective : elle apparaît toujours revêtue d'une idéologie ; la science est concrètement l'union du fait objectif et d'une hypothèse ou d'un système d'hypothèses qui dépassent le pur fait objectif. Il est cependant vrai que, dans le domaine scientifique, il est relativement facile de distinguer la notion objective du système d'hypothèses par un processus d'abstraction qui est inscrit dans la méthodologie même des sciences et qui permet de s'approprier l'une et de repousser l'autre. Voilà pourquoi un groupe social peut faire sienne la science d'un autre groupe sans en accepter l'idéologie (par exemple l'idéologie de l'évolution vulgaire) ; voilà pourquoi les observations de Missiroli (et de Sorel) à ce sujet tombent d'elles-mêmes.

Il faut noter qu'il y a en réalité, à côté de l'engouement superficiel pour les sciences, la plus grande ignorance des faits et des méthodes scientifiques, qui sont très difficiles et qui le deviennent toujours davantage en raison de la spécialisation progressive de nouveaux rameaux de recherche. La superstition scientifique apporte avec elle des illusions si ridicules et des conceptions si infantiles que, par

comparaison, la superstition religieuse elle-même en sort ennoblie. Le progrès scientifique a fait naître la croyance et l'espoir en un nouveau type de Messie qui réalisera sur cette terre le pays de Cocagne ; les forces de la nature, sans l'intervention de l'homme, mais par le fonctionnement de mécanismes toujours plus perfectionnés, donneront en abondance à la société tout le nécessaire pour satisfaire les besoins et pour rendre la vie facile. Cet engouement dont les dangers sont évidents (la foi superstitieuse et abstraite dans la force thaumaturgique de l'homme conduit paradoxalement à stériliser les bases mêmes de cette force et à détruire tout amour du travail nécessaire et concret, elle porte à rêver comme si l'on fumait un nouveau type d'opium) doit être combattu avec différents moyens dont le plus important devrait être une meilleure connaissance des notions scientifiques essentielles, par la divulgation de la science par les savants et par les spécialistes sérieux et non pas par des journalistes omniscients ou des autodidactes prétentieux. En réalité, on conçoit la science comme une sorcellerie supérieure parce qu'on attend trop d'elle et, par conséquent, on ne réussit pas à évaluer avec réalisme ce qu'elle offre de concret. (M.S., pp. 50-57.) [1932-33]

LES INSTRUMENTS LOGIQUES DE LA PENSÉE

La méthodologie de Mario Govi

Govi est un positiviste et son livre tente de renouveler le vieux positivisme classique, de créer un néo-positivisme. Au fond, pour Govi, « méthodologie» a le sens très restreint de « petite logique » : il s'agit pour lui de construire une nouvelle logique formelle, abstraite de tout contenu, y compris là où il parle de différentes sciences (classées selon la méthodologie générale, mais toujours extérieurement) présentées dans leur logique abstraite particulière (spécialisée mais abstraite) que Govi appelle Épistémologie. Govi divise la Méthodologie en deux parties : Méthodologie générale ou Logique proprement dite et Méthodologie spéciale ou Épistémologie.

L'Épistémologie a comme but premier et principal la

connaissance exacte du but cognitif spécial vers lequel est dirigée chacune des différentes recherches, afin de pouvoir déterminer ensuite les moyens et le procédé qui permettront d'atteindre ce but. Govi réduit à trois les buts cognitifs légitimes de la recherche humaine : ces trois buts constituent le connaissable humain et ils sont irréductibles à un seul ; ils sont différents par essence. Deux sont des buts cognitifs finaux : la connaissance théorique ou connaissance de la réalité, la connaissance pratique ou connaissance de ce qu'on doit et de ce qu'on ne doit pas faire; le troisième but consiste dans les connaissances qui sont les moyens de l'acquisition des précédentes connaissances. On a donc trois parties dans L'Épistémologie : science théorique ou science de la réalité, science pratique, science instrumentale. De là, toute une classification analytique des sciences. Le concept de « légitimité » a une grande importance dans le système de Govi (il est une partie de la Méthodologie générale ou science du jugement) : tout jugement, considéré en soi, est vrai ou faux ; considéré subjectivement ou comme produit de la pensée qui juge, il est illégitime ou légitime. Un jugement ne peut être reconnu vrai ou faux que dans la mesure où il est reconnu légitime ou illégitime. Sont légitimes les jugements qui sont identiques chez tous les hommes (qui en usent ou qui les élaborent) et sont formés chez tous de la même façon ; sont donc légitimes les

concepts primitifs formés « naturellement » et sans lesquels on ne peut pas penser, les concepts scientifiques méthodiquement élaborés, les jugements primitifs, et les jugements dérivés méthodologiquement des jugements légitimes.

Ces aperçus sont tirés de l'article « Méthodologie et agnosticisme » paru dans la Civiltà Cattolica du 15 novembre 1930.

Le livre de Govi semble intéressant pour le matériel historique qu'il réunit, surtout à propos de la logique générale et spéciale, à propos du problème de la connaissance et des théories sur l'origine des idées, de la classification des sciences et des différentes divisions du savoir humain, des différentes conceptions et divisions de la Science théorique, pratique, etc. Govi définit sa philosophie comme une philosophie « empiriste-intégraliste », en la distinguant de la conception religieuse et de la conception rationaliste dominée par la philosophie kantienne : il la distingue aussi mais secondairement, de la conception « empiriste-particulariste » qu'est le positivisme. Il se distingue du positivisme en ce qu'il en refuse certains excès, notamment la négation non seulement de toute métaphysique religieuse ou rationaliste, mais aussi de la possibilité et de la légitimité de la métaphysique quelle qu'elle soit ; Govi admet au contraire la légitimité d'une

métaphysique, mais fondée de façon purement empirique *{85}* et construite, en partie, après les sciences particulières réelles et sur leur base *{86}*. (M.S., pp. 58-59.) [1932-33]

La dialectique comme partie de la logique formelle et de la rhétorique

Voir, en ce qui concerne la conception néo-thomiste de la dialectique, le petit livre Dialectique des pères Liberatore et Corsi de la Compagnie de Jésus *{87}*. Le père Liberatore a été un des plus célèbres polémistes jésuites ; il fut directeur de la Civiltà Cattolica.

Il faut se référer aussi aux deux livres sur la Dialectique de B. Labanca, catholique. Du reste, dans son chapitre « Dialectique et Logique » des Problèmes fondamentaux, Plékhanov conçoit la dialectique comme une section de la logique formelle, comme la logique du mouvement par rapport à la logique de l'immobile. Le lien entre dialectique et rhétorique subsiste encore aujourd'hui dans le langage commun au sens noble lorsqu'on veut désigner une éloquence rigoureuse où la déduction ou le lien entre cause et effet est particulièrement convaincant, et au sens péjoratif, pour l'éloquence artificielle qui fait rester bouche

bée les rustres. (M.S., p. 59.) [1932-33]

Valeur purement instrumentale de la logique et de la méthodologie formelles

On peut rapprocher la logique formelle et la méthodologie abstraite de la « philologie ». La philologie a elle aussi, avec l'érudition, une valeur purement instrumentale. Les sciences mathématiques ont une fonction analogue. Conçue comme valeur instrumentale, la logique formelle a un sens et un contenu (le contenu est dans sa fonction) tout comme les instruments et les outils de travail ont une valeur et une signification. Qu'une « lime » puisse être utilisée indifféremment pour limer du fer, du cuivre, du bois, différents alliages métalliques, etc. ne signifie pas qu'elle soit « sans contenu », purement formelle, etc. Ainsi la logique formelle a son développement, son histoire, etc. ; elle peut être enseignée, enrichie, etc.

La technique de la PENSÉE

Il faut citer à ce sujet l'affirmation de la préface de l'Anti-Dühring selon laquelle

> « l'art d'opérer avec des concepts n'est ni inné, ni donné avec la conscience ordinaire, mais exige une pensée réelle, pensée qui a également une longue histoire empirique, ni plus ni moins que l'investigation empirique de la nature *{88}* ».

En citant cette affirmation, Croce note entre parenthèses qu'il ne s'agit pas d'une idée « raffinée», mais qu'avant Engels déjà, elle était entrée dans le sens commun. Mais il ne s'agit pas en ce cas et en ce qui concerne ce problème, du plus ou du moins d'originalité ou de raffinement de l'idée : il s'agit de son importance et de la place qu'elle doit occuper dans un système de philosophie de la praxis ; il s'agit aussi de voir si elle a l'audience « pratique et culturelle » qu'elle doit avoir. Il faut se rappeler cette idée pour comprendre ce que veut dire Engels lorsqu'il écrit qu'après les innovations produites par la philosophie de la praxis, subsiste entre autres de l'ancienne philosophie la logique formelle *{89}*. Croce rapporte cette affirmation dans son essai sur Hegel en l'accompagnant d'un point d'exclamation : la stupeur de Croce devant la « réhabilitation » de la logique formelle qui semble implicite dans l'affirmation d'Engels, doit être rattachée, par exemple, à sa doctrine de la « technique » dans l'art et à toute une série d'autres opinions qui constituent la somme de son « anti-historicisme » effectif et de son abstractionnisme méthodique (les « distinctions »

dont Croce se vante d'avoir introduit le principe « méthodique » dans la tradition « dialectique », cessent d'être principe scientifique pour devenir cause « d'abstraction » et d'anti-historicisme dans leur application formaliste). Mais l'analogie entre la technique artistique et la technique de la pensée est superficielle et fallacieuse, tout au moins en un certain sens. On peut avoir un artiste qui « consciemment » ou de façon « réfléchie » ne connaît rien de la précédente élaboration technique (il puisera innocemment sa technique dans le sens commun) ; mais cela ne peut pas se produire dans la sphère de la science où il y a un progrès, où le progrès de la connaissance est étroitement lié au progrès instrumental, technique, méthodologique, et conditionné par lui, tout comme dans les sciences expérimentales au sens strict.

Il faut tout simplement poser le problème de savoir si l'idéalisme moderne et particulièrement le crocisme n'est pas, avec sa réduction de la philosophie à une méthodologie de l'histoire, essentiellement une « technique », si le concept même de « spéculation » n'est pas essentiellement une recherche « technique », certes entendue en un sens supérieur, moins extrinsèque et moins matériel que la recherche qui trouve son couronnement dans les constructions de la logique formelle scolastique. Il ne semble Pas qu'Adolfo Omodeo soit loin de ce point de vue

lorsqu'il écrit *{90}* :

> « (Loisy) qui avait fait l'expérience des systèmes de théologie, se défie des systèmes de philosophie. Il craint qu'une forme systématique tue tout intérêt pour l'histoire concrète, qu'une déduction plus ou moins dialectique anéantisse la plénitude humaine de la formation spirituelle effective. Et en vérité, dans toutes les philosophies post-kantiennes se joint à l'approche d'une vision panhistorique l'activité d'une tendance métahistorique qui voudrait donner par elle-même un concept métaphysique de l'esprit. Loisy éprouve le même besoin qui a engendré en Italie la tentative de réduire la philosophie à une pure méthodologie abstraite de l'histoire, en opposition à la morgue métaphysique qui méprise « les grossières matérialités de l'histoire ». Il éclaircit très bien son concept dans le problème moral, il écarte les formules philosophiques parce qu'elles annulent, par une considération réfléchie sur la morale, le problème de la vie et de l'action morales, le problème de la formation de la personnalité et de la conscience, ce que nous avons coutume d'appeler l'historicité de l'esprit, et qui n'est pas corollaire de philosophie abstraite. Mais peut-être l'exigence est-elle poussée trop loin, jusqu'à méconnaître la fonction de la philosophie comme contrôle méthodique de nos concepts. »

Il faut voir dans l'affirmation d'Engels, même si elle est

exprimée en termes peu rigoureux, cette exigence de méthode, qui est d'autant plus vive que l'allusion sous-entendue ne s'adresse ni aux intellectuels ni aux classes dites cultivées, mais aux masses populaires incultes, pour lesquelles la conquête de la logique formelle, la conquête de la plus élémentaire grammaire de la pensée et de la langue sont encore nécessaires. On pourra se poser la question de la place que cette technique doit occuper dans le cadre de la science philosophique ; en d'autres termes, on pourra se demander si elle fait partie de la science comme telle, déjà élaborée, ou de la propédeutique scientifique, du processus d'élaboration comme tel. (Personne ne peut nier par exemple, l'importance des corps catalytiques en chimie sous prétexte qu'il n'en reste pas de traces dans le résultat final.) Ce problème se pose également pour la dialectique ; elle est une nouvelle façon de penser, une nouvelle philosophie, mais elle est aussi pour cela une nouvelle technique. Le principe de la distinction soutenu par Croce, et par conséquent toutes ses polémiques avec l'actualisme gentilien, ne sont-elles pas aussi des questions de technique ? Peut-on séparer le fait technique du fait philosophique ? On peut cependant l'isoler à des fins pratiques didactiques. Il faut noter en effet l'importance de la technique de la pensée dans l'élaboration des programmes didactiques. Et on ne peut pas comparer la technique de la pensée aux

anciennes rhétoriques. Ces dernières ne créaient pas d'artistes, ne créaient pas le goût, ne donnaient pas de critères pour apprécier la beauté : elles servaient seulement à créer un « conformisme » culturel et un langage de conversation entre lettrés. La technique de la pensée, élaborée comme telle, ne créera certainement pas de grands philosophes, mais elle donnera des critères de jugement et de contrôle et corrigera les déformations de la façon de penser propre au sens commun.

Il serait intéressant de procéder à un examen comparatif de la technique du sens commun, de la philosophie de l'homme de la rue et de la technique de la pensée réfléchie et cohérente. À ce sujet, l'observation de Macaulay sur les faiblesses logiques de la culture élaborée à partir de l'éloquence et de la déclamation, est valable.

Il faut approfondir la question de l'étude de la technique de la pensée comme propédeutique, comme processus d'élaboration, mais il faut être prudent car l'image de l' « instrument » technique peut induire en erreur. Il y a plus de similitude entre « technique » et « pensée en acte » qu'il n'y en a dans les sciences expérimentales, entre les « instruments matériels » et la science proprement dite. On peut concevoir un astronome qui ne sache pas se servir de ses instruments (il peut obtenir d'autrui le matériel de recherche à élaborer mathématiquement) parce que les

rapports entre l' « astronomie » et les « instruments astronomiques » sont extérieurs et mécaniques et il existe aussi en astronomie, à côté de la technique des instruments matériels, une technique de la pensée. Un poète petit ne savoir ni lire ni écrire : en un certain sens même, un penseur peut se faire lire et écrire tout ce qui l'intéresse chez les autres ou tout ce qu'il a déjà pensé. Car lire et écrire se rapportent à la mémoire, sont une aide à la mémoire. La technique de la pensée ne peut pas être comparée à ces opérations, ce qui autoriserait à dire qu'il importe d'enseigner cette technique comme il importe d'enseigner à lire et à écrire, sans que cela intéresse la philosophie, comme la lecture et l'écriture n'intéressent pas le poète comme telles. (M.S., pp. 59-61.) [1932-33]

Espéranto philosophique et scientifique

De l'incompréhension de l'historicité des langages ‘et donc des philosophies, des idéologies et des opinions scientifiques, résulte la tendance propre à toutes les formes de pensée (même aux formes de pensée idéalistes-historiques) à s'ériger elles-mêmes en espéranto ou en volapük de la philosophie et de la science. On peut dire que l'état d'esprit des peuples primitifs à l'égard des autres peuples avec lesquels ils entraient en rapport, s'est perpétué

(sous des formes toujours différentes et plus ou moins atténuées). Tout peuple primitif se désignait (ou se désigne) avec un terme qui signifie également « homme » et désigne les autres par des termes qui signifient « muets » ou « baragouinant » (barbares), parce qu'ils ne connaissent pas la « langue des hommes » (on en arrive au très joli paradoxe qui fait que « cannibale » ou mangeur d'hommes signifie originellement – étymologiquement – « homme par excellence » ou « homme véritable »). Pour les espérantistes de la philosophie et de la science, tout ce qui n'est pas exprimé dans leur langage est délire, préjugé, superstition, etc. ; ils transforment (selon un processus analogue à celui que l'on rencontre dans la mentalité sectaire) en un jugement moral ou en un diagnostic d'ordre psychiatrique ce qui devrait être un pur jugement historique. On trouve de nombreuses traces de cette tendance dans le Manuel populaire. L'espérantisme philosophique est surtout enraciné dans les conceptions positivistes et naturalistes ; la « sociologie » est sans doute le produit le plus important de cette mentalité. De même les tendances à la « classification » abstraite, au méthodologisme et à la logique formelle. La logique et la méthodologie générale sont conçues comme existant en soi et pour soi, comme des formules mathématiques, abstraites de la pensée concrète et des sciences concrètes particulières (tout comme on suppose

que la langue existe dans le vocabulaire et dans les grammaires, la technique hors du travail et de l'activité concrète, etc. Il ne faut d'ailleurs pas croire que la forme de pensée « anti-espérantiste » signifie scepticisme, agnosticisme ou éclectisme. Il est certain que toute forme de pensée doit se considérer comme « exacte » et « vraie » et combattre les autres formes de pensée, mais de façon « critique ». La question est donc celle de la dose de « criticisme » et d' « historicisme » contenue dans chaque forme de pensée. La philosophie de la praxis, en réduisant la part du « spéculatif » à ses justes limites (c'est-à-dire en niant que le « spéculatif », tel que l'entendent même les idéalistes historicistes, soit le caractère essentiel de la philosophie), semble être la méthodologie historique adhérant le mieux à la réalité et à la vérité. (M.S., pp. 61-62.) [1932-1933]

TRADUCTIBILITÉ DES LANGAGES SCIENTIFIQUES ET PHILOSOPHIQUES

En 1921, traitant des questions d'organisation, Ilic écrivit ou dit (à peu près) ceci : Nous n'avons pas su « traduire » notre langue dans les langues européennes.

Il faut résoudre le problème : la traductibilité réciproque des différents langages philosophiques et scientifiques est-elle un élément « critique » propre à toute conception du monde ou propre seulement à la philosophie de la praxis (de façon organique) et assimilable en partie seulement par les autres philosophies ? La traductibilité 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 d'une activité

intellectuelle ou pratique, etc. Ainsi il faut voir si la traductibilité est possible entre expressions de phases différentes de la civilisation, dans la mesure où ces phases sont des moments du développement de l'une à partir de l'autre et se complètent donc réciproquement, ou si une expression donnée peut être traduite avec les termes d'une phase antérieure d'une même civilisation, phase antérieure qui est pourtant plus compréhensible que le langage donné, etc. Il semble qu'on puisse dire que la « traduction » n'est organique et profonde que dans la philosophie de la praxis, alors que pour d'autres points de vue elle n'est souvent qu'un simple jeu de « schématismes » généraux.

Le passage de La Sainte Famille où il est affirmé que le langage politique français de Proudhon correspond à et peut se traduire dans le langage de la philosophie classique allemande, est très important pour comprendre quelques-uns des aspects de la philosophie de la praxis, pour trouver la solution de nombreuses contradictions apparentes du développement historique, et pour répondre à quelques objections superficielles dirigées contre cette théorie historiographique (il est utile aussi pour combattre quelques abstractions mécanistes).

Il faut voir si ce principe critique peut être rapproché de ou confondu avec des affirmations analogues. On lit dans une lettre ouverte de Luigi Einaudi à Rodolfo Benini « Au

sujet de l'existence historique de la prétendue répugnance des économistes à l'égard du concept d'État producteur », note de la p. 303, parue dans le fascicule de septembre-octobre 1930 des Nouvelles Études de droit, d'économie et de politique :

> « Si je possédais la merveilleuse faculté qu'avait au plus haut point le regretté ami Vailati de traduire une théorie quelconque du langage géométrique en langage algébrique, du langage hédoniste en langage de morale kantienne, de la terminologie économique pure normative dans la terminologie des recettes de l'économie appliquée, je pourrais tenter de retraduire la page de Spirito dans la terminologie formaliste, ou bien dans celle de l'économie classique. Ce serait un exercice fécond – semblable à ceux entrepris par Loria, dit-il, dans sa jeunesse – d'exposer successivement une démonstration économique donnée dans le langage d'Adam Smith d'abord, puis dans celui de Ricardo et de là dans celui de Marx, de S. Mill et de Cairnes. Mais ces exercices, une fois accomplis, sont, comme le faisait Loria, mis de côté. Ils servent à enseigner l'humilité à chacun de nous, quand nous avons l'illusion, pour un instant, d'avoir entrevu quelque chose de nouveau. Car si cette nouveauté pouvait avoir été dite dans les termes des anciens et prendre place dans leur pensée, cela indiquerait que ce quelque chose était contenu dans cette pensée. Mais nous ne pouvons

> ni ne devons empêcher que chaque génération utilise le langage le mieux adapté à sa façon de penser et de comprendre le monde. On réécrit l'histoire : pourquoi ne devrait-on pas récrire la science économique, d'abord en termes de coût de production, puis d'utilité et de là d'équilibre statique et d'équilibre dynamique ? »

La remarque méthodologique et critique d'Einaudi est très circonscrite et se rapporte plutôt qu'aux langages des cultures nationales, aux langages particuliers de personnalités de la science. Einaudi se rattache au courant représenté par quelques pragmatistes italiens, par Pareto, Prezzolini. Il se propose, par sa lettre, des buts critiques et méthodologiques assez limités ; il veut donner une petite leçon à Ugo Spirito chez qui, très souvent, la nouveauté des idées, des méthodes, de la position des problèmes, est purement et simplement une question de mots, de terminologie, de «jargon » propre à un individu ou à un groupe. Il faut voir toutefois si ce n'est pas le premier niveau d'un problème plus vaste et plus profond qui est implicitement contenu dans l'affirmation de La Sainte Famille.

Tout comme deux « savants » formés sur le terrain d'une même culture fondamentale, croient soutenir des vérités différentes simplement parce qu'ils emploient un langage

scientifique différent (et il n'est pas dit qu'il n'existe pas entre eux une différence et qu'elle n'ait sa signification). Ainsi deux cultures nationales, expressions de civilisations fondamentalement semblables, croient être différentes, opposées, antagonistes, supérieures l'une à l'autre, parce qu'elles emploient des langages de tradition différente, formés à partir d'activités caractéristiques et particulières à chacune d'elles ; langage politico-juridique en France, philosophique, doctrinaire, théorique en Allemagne. En réalité, pour l'historien, ces civilisations sont traduisibles réciproquement, réductibles l'une à l'autre. Cette traductibilité n'est certainement pas « parfaite », dans tous les détails, même pour des détails importants (mais quelle langue est exactement traduisible dans une autre ? quel terme pris à part est exactement traduisible dans une autre langue ?) mais elle est possible pour le « fond essentiel ». Il est aussi possible qu'une civilisation soit réellement supérieure à l'autre, mais presque jamais en ce que leurs représentants et leurs clercs fanatiques prétendent, et surtout presque jamais dans leur ensemble ; le progrès réel de la civilisation se fait par la collaboration de tous les peuples, par « poussées » nationales, mais ces poussées concernent presque toujours des activités culturelles déterminées ou des groupes de problèmes déterminés.

La philosophie gentilienne est aujourd'hui celle qui, plus

que tout autre, pose des questions de « mots », de « terminologie », de « jargon », qui fait passer pour « créations » nouvelles des expressions verbales nouvelles qui ne sont d'ailleurs pas toujours heureuses ni adéquates. Pour cette raison, la note d'Einaudi a exaspéré Ugo Spirito qui n'a pourtant pas réussi à répondre quelque chose de concluant.

L'observation contenue dans La Sainte Famille selon laquelle le langage politique français équivaut au langage de la philosophie classique allemande a été « poétiquement » exprimée par Carducci dans l'expression : « Emmanuel Kant décapita Dieu – Maximilien Robespierre le roi. » A propos de ce rapprochement de Carducci entre la politique pratique de M. Robespierre et la pensée spéculative d'E. Kant, Croce enregistre une série de « sources » philologiques très intéressantes mais qui n'ont, pour Croce, qu'une portée purement philologique et culturelle, sans aucune signification théorique ni « spéculative ». Carducci tire son sujet de H. Heine (livre III de Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland de 1834). Mais le rapprochement de Robespierre et de Kant n'a pas son origine chez Heine. Croce, qui l'a recherchée, écrit qu'il en a trouvé une lointaine mention dans une lettre de Hegel à Schelling *{91}* du 21 juillet 1795, développée ensuite dans les leçons que Hegel a prononcées sur l'histoire de la

philosophie et sur la philosophie de l'histoire. Hegel dit, dans les premières leçons d'histoire de la philosophie, que « la philosophie de Kant, de Fichte et de Schelling contient sous forme de pensée la Révolution » vers laquelle, ces derniers temps, l'esprit a progressé en Allemagne dans une grande époque de l'histoire universelle à laquelle « seuls deux peuples ont pris part, les Allemands et les Français, pour opposés qu'ils soient entre eux et même justement parce qu'ils sont opposés » ; de telle sorte qu'alors que le nouveau principe « a fait irruption comme esprit et comme concept » en Allemagne, il s'est déployé au contraire « comme réalité effective» en France *{92}*. Hegel explique dans les Leçons de philosophie de l'Histoire que le principe de la volonté formelle, de la liberté abstraite, selon lequel « la simple unité de la conscience de soi, le Je, est la liberté absolument indépendante et la source de toutes les déterminations universelles », « resta chez les Allemands une tranquille théorie, alors que les Français voulurent le réaliser pratiquement » *{93}*. Il me semble que c'est justement ce passage de Hegel que paraphrase La Sainte Famille en soutenant contre les Bauer une affirmation de Proudhon – ou, sinon en la soutenant, tout au moins en l'explicitant selon ce canon herméneutique hégélien. Mais le passage de Hegel semble beaucoup plus important comme « source » de la pensée des Thèses sur Feuerbach selon

laquelle « les philosophes ont interprété le monde, et il s'agit désormais de le transformer» ; en d'autres termes, la philosophie doit devenir politique pour devenir vraie, pour continuer à être philosophie, la « tranquille théorie» doit être «réalisée pratiquement», doit devenir «réalité effective » ; ce passage semble également beaucoup plus important comme « source » de l'affirmation d'Engels que la philosophie classique allemande a pour héritier légitime le peuple allemand {94}, enfin comme élément de la théorie de l'unité de la théorie et de la pratique.

Dans son livre Introduction à la philosophie de Fichte, A. Ravà fait remarquer à Croce qu'en 1791 déjà, Baggesen rapprochait les deux révolutions dans une lettre à Reinhold, que l'écrit de Fichte de 1792 sur la Révolution française est animé de ce sens de la parenté entre l'œuvre de la philosophie et l'événement politique, et qu'en 1794 Schaumann développa tout particulièrement la comparaison, en notant que la révolution politique française « fait sentir de l'extérieur le besoin d'une détermination fondamentale des droits humains » et que la réforme philosophique allemande « indique de l'intérieur les seuls moyens par lesquels et la seule voie sur laquelle ce besoin peut être satisfait » ; bien plus, cette comparaison donnait lieu en 1797 à un écrit satirique contre la philosophie kantienne. Ravà conclut que « la comparaison était dans l'air ».

La comparaison a été reprise de très nombreuses fois au cours du XIXe siècle (par Marx par exemple, dans la Critique de la philosophie du droit de Hegel) et « élargie » par Heine. On la trouve en Italie, quelques années avant Carducci, dans une lettre de Bertrando Spaventa, intitulée « Paolottisme, positivisme et rationalisme » publiée dans la Rivista bolognese de mai 1868 et republiée dans les Écrits philosophiques (éd. Gentile, p. 301). Croce conclut en faisant des réserves sur la comparaison en tant qu' « affirmation d'un rapport logique et historique ».

> « Car s'il est vrai que la Révolution française dans l'ordre des faits répond très bien au Kant du droit naturel, il est vrai aussi que ce Kant appartient à la philosophie du XVIIIe siècle qui précéda ce mouvement politique et lui donna sa forme ; alors que le Kant qui ouvre l'avenir, le Kant de la « synthèse a priori », est le premier anneau d'une nouvelle philosophie dépassant la philosophie qui s'incarne dans la Révolution française. »

On comprend cette réserve de Croce qui pourtant est impropre et non pertinente, car les citations mêmes que Croce fait de Hegel montrent qu'il ne s'agit pas de la comparaison particulière de Kant et de Robespierre, mais de quelque chose de plus large et de plus global, du mouvement politique français dans son ensemble et de la réforme philosophique allemande dans son ensemble ; on

comprend que Croce soit favorable aux « tranquilles théories » et non aux « réalités effectives », qu'une réforme « en idée » et non « en acte » lui semble fondamentale : en ce sens, la philosophie allemande a eu une influence en Italie au cours du Risorgimento avec le « modérantisme » libéral (au sens le plus étroit de « liberté nationale »), bien que l'on sente chez De Sanctis que cette position « intellectualiste » est intolérable, comme il ressort de son passage à gauche et de quelques-uns de ses écrits, surtout de Science et Vie et de ses articles sur le vérisme, etc. Il faudrait revoir l'ensemble du problème, en réétudiant les références données par Croce et par Ravà, en en cherchant d'autres pour les intégrer au problème de la traductibilité des langages ; deux structures fondamentalement semblables ont des superstructures « équivalentes » qui se traduisent réciproquement l'une en l'autre, quel que soit leur langage national particulier. Les contemporains de la Révolution française avaient conscience de ce fait, et c'est d'un très grand intérêt *{95}*.

L'expression traditionnelle selon laquelle l' « anatomie » d'une société est constituée par son « économie », est une simple métaphore tirée des discussions concernant les sciences naturelles et la classification des espèces animales ; cette classification est entrée dans sa phase « scientifique » lorsque justement on est parti de l'anatomie et non plus de

caractères secondaires et accidentels. La métaphore était justifiée aussi en raison de sa « popularité » : elle offrait, y compris à un publie peu raffiné intellectuellement, un schéma de compréhension facile (on ne tient presque jamais compte de ce fait : que la philosophie de la praxis, en se proposant de réformer intellectuellement et moralement des couches sociales culturellement arriérées, recourt parfois à des métaphores « grossières et violentes » dans leur popularité). L'étude de l'origine linguistico-culturelle d'une métaphore employée pour désigner un concept ou un rapport nouvellement découverts, peut aider à mieux comprendre le concept lui-même, en ce qu'il est rapporté au monde culturel historiquement déterminé dont il est issu, tout comme elle est utile à préciser les limites de la métaphore elle-même, c'est-à-dire à empêcher qu'on la matérialise et qu'on la mécanise. Les sciences expérimentales et naturelles ont été, à une certaine époque, un « modèle », un « type » ; et puisque les sciences sociales (la politique et l'historiographie) cherchaient un fondement objectif et scientifiquement propre à leur donner une sécurité et une énergie équivalentes à celles qui se rencontrent dans les sciences naturelles, il est facile de comprendre qu'on s'y soit référé pour en créer le langage.

Il faut d'ailleurs, de ce point de vue, distinguer entre les deux fondateurs de la philosophie de la praxis, dont le

langage n'a pas la même origine culturelle et dont les métaphores reflètent des intérêts différents.

Un autre problème « linguistique » est lié au développement des sciences juridiques ; il est dit, dans l'Introduction à la Critique de l'économie politique qu' « on ne peut pas juger une époque historique d'après ce qu'elle pense d'elle-même », c'est-à-dire d'après l'ensemble de ses idéologies. Ce principe est à rattacher au principe presque contemporain selon lequel un juge ne peut pas juger l'accusé d'après ce que l'accusé pense de lui-même, de ses actions ou de ses omissions (quoique cela ne signifie pas que la nouvelle historiographie soit conçue comme une activité judiciaire), principe qui a conduit à la réforme radicale des méthodes juridiques, a contribué à faire abolir la torture et a donné à l'activité judiciaire et pénale une base moderne.

L'autre problème, touchant au fait que les superstructures sont considérées comme de pures et fragiles « apparences », se rattache au même type d'observations. Il faut voir aussi dans ce « jugement », plus qu'un dérivé conséquent du matérialisme métaphysique (pour lequel les faits spirituels sont une simple apparence « irréelle », « illusoire » des faits corporels), un reflet des discussions nées dans le domaine des sciences naturelles (de la zoologie et de la classification des espèces, de la découverte du fait que l' « anatomie » doit fonder les classifications). Cette

origine historiquement constatable du « jugement » a été en partie recouverte et en partie tout bonnement remplacée par ce que l'on peut appeler une simple « attitude psychologique ». Il n'est pas difficile de montrer que cette attitude est sans portée « philosophique ou gnoséologique » ; son contenu théorique est très maigre (ou indirect, et il se limite sans doute à un acte de volonté qui, parce qu'il est universel, a une valeur philosophique ou gnoséologique implicite) ; la passion polémique immédiate prévaut dans cette attitude, non seulement contre une affirmation exagérée et déformée de sens contraire (l'affirmation selon laquelle seul le « spirituel » est réel) mais aussi contre « l'organisation » politico-culturelle dont cette théorie est l'expression. Que l'affirmation de « l'apparence » des « superstructures » n'est pas un acte philosophique, un acte de connaissance, mais seulement un acte pratique, un acte de polémique politique, cela ressort du fait qu'elle n'est pas « universelle » mais se rapporte seulement à des superstructures déterminées. On peut remarquer, en posant le problème en termes individuels, que celui qui se montre sceptique en ce qui concerne le « désintéressement » des autres, mais ne l'est pas pour son propre « désintéressement », n'est pas « sceptique » au sens philosophique, mais agite un problème d' « histoire concrète individuelle » ; le scepticisme serait le scepticisme, c'est-à-

dire un acte philosophique, si le sceptique doutait de lui-même et (par conséquent) de sa propre attitude philosophique. Et en effet, c'est une observation banale qu'en philosophant pour nier la philosophie, le scepticisme, en réalité, l'exalte et l'affermit. Dans notre cas, l'affirmation de l' « apparence » des superstructures signifie seulement l'affirmation qu'une « structure » déterminée est condamnée à mourir, doit être détruite ; le problème est de savoir si cette affirmation est le fait d'un petit nombre ou d'un grand nombre de gens ; si elle est déjà ou si elle est en voie de devenir une force historique décisive, ou si elle n'est que l'opinion isolée (ou isolable) de quelque fanatique isolé, obsédé par des idées fixes.

L'attitude « psychologique » qui soutient l'affirmation de l' « apparence » des superstructures, pourrait être comparée à l'attitude qui s'est manifestée à certaines époques (elles aussi « matérialistes » et « naturalistes » !) à l'égard de la « femme » et de l' « amour » ; on apercevait une gracieuse jeune fille, pourvue de toutes les qualités physiques qui éveillent traditionnellement le jugement d' « amabilité ». L'homme « pratique » évaluait la structure de son « squelette », la largeur du « bassin », il cherchait à connaître sa mère et sa grand-mère, pour voir quel processus probable de déformation héréditaire aurait à subir avec les années l'actuelle jeune fille, pour avoir la

possibilité de prévoir quelle « femme » il aurait après dix, vingt, trente ans. Le jeune homme « satanique » se donnant des airs de pessimisme ultra-réaliste, aurait observé la jeune fille avec des yeux « desséchants », il l'aurait jugée dans sa « réalité » comme un simple sac de pourriture, il l'aurait imaginée déjà morte et sous terre, avec les « orbites fétides et vides », etc. Il semble que cette attitude psychologique soit propre à l'âge qui suit immédiatement la puberté et soit liée aux premières expériences, aux premières réflexions, aux premières désillusions, etc. Elle sera cependant surmontée par la vie et une femme « déterminée » ne suscitera plus de telles pensées.

Dans le jugement affirmant que les superstructures sont une « apparence», il y a un fait du même genre ; une « désillusion », un pseudo-pessimisme, etc., qui disparaissaient dès qu'on a conquis l'État et que les superstructures sont celles de votre propre monde intellectuel et moral. Et en effet, ces déviations de la philosophie de la praxis sont liées en grande partie à des groupes d'intellectuels socialement « vagabonds », désenchantés, déracinés, mais prompts à jeter l'ancre dans quelque bon port. (M.S., pp. 63-70.) [1932-33]

II - QUELQUES PROBLÈMES POUR L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE DE LA PRAXIS

Comment poser le problème

Production de nouvelles Weltanschauungen *{96}*, qui féconde et alimente la culture d'une époque historique et production dont l'orientation philosophique suit les Weltanschauungen originelles. Marx est un créateur de Weltanschauung mais quelle est la position de Ilitch ? Est-elle purement subordonnée et subalterne ? L'explication est dans le marxisme – science et action lui-même.

Le passage de l'utopie à la science et de la science à l'action. La fondation d'une classe dirigeante (c'est-à-dire

d'un État) équivaut à la création d'une Weltanschauung. Quant à la formule : le prolétariat allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande *{97}*, comment faut-il l'entendre ? Marx ne voulait-il pas indiquer le rôle historique de sa philosophie devenue théorie d'une classe appelée à devenir État ? Pour Ilitch, la chose est réellement arrivée sur un territoire déterminé. J'ai fait allusion ailleurs à l'importance philosophique du concept et du fait de l'hégémonie, dû à Ilitch. L'hégémonie réalisée signifie la critique réelle d'une philosophie, sa dialectique réelle. Comparer ce qu'écrit Graziadei *{98}* dans l'introduction à Prezzo e soprapprezzo *{99}* : il pose Marx comme une unité dans une série de grands savants. Erreur fondamentale : aucun des autres n'a produit une conception du monde originale et intégrale. Marx ouvre, sur le plan intellectuel, le début d'un âge qui durera probablement des siècles, c'est-à-dire jusqu'à la disparition de la société politique et à l'avènement de la Société « réglée ». Ce n'est qu'alors que sa conception du monde sera dépassée (conception de la nécessité, dépassée par la conception de la liberté).

Mettre en parallèle Marx et Ilitch pour établir une hiérarchie est stupide et oiseux : ils expriment deux phases : science-action qui sont homogènes et hétérogènes en même temps.

C'est ainsi qu'historiquement serait absurde un parallèle

entre le Christ et saint Paul : le Christ : Weltanschauung ; saint Paul, organisateur, action, expansion de la Weltanschauung ; ils sont tous les deux nécessaires dans la même mesure et ils sont donc de la même nature historique. Le christianisme pourrait s'appeler historiquement : christianisme-paulinisme et cette expression serait la plus exacte (c'est seulement la croyance dans la divinité du Christ qui en a exclu la possibilité, mais cette croyance n'est elle-même qu'un élément historique et non théorique).

Questions de méthode

Si on veut étudier la naissance d'une conception du monde qui n'a jamais été exposée systématiquement par son fondateur (et dont la cohérence essentielle est à rechercher non pas dans chacun des textes ou dans une série de textes, mais dans tout le développement du travail intellectuel divers où les éléments de la conception sont implicites), il faut faire, au préalable, un travail philologique minutieux et mené avec le plus grand scrupule d'exactitude, d'honnêteté scientifique, de loyauté intellectuelle, d'absence de tout préjugé, de tout apriorisme et de tout parti pris. Il faut, avant tout, reconstruire le processus de développement intellectuel du penseur considéré {100}, pour identifier les éléments devenus stables et « permanents », c'est-à-dire ceux qui ont

été assumés comme pensée propre, différente du « matériel » précédemment étudié et supérieure à ce matériel qui a servi de stimulant ; seuls ces éléments sont des moments essentiels du processus de développement. Cette sélection peut être faite pour des périodes plus ou moins longues, en suivant le développement intrinsèque de la pensée, et non d'après des informations extérieures (qui peuvent toutefois être utilisées) et cette sélection mettra en évidence une série de « mises au rebut », autrement dit un triage des doctrines et des théories partielles pour lesquelles le penseur peut avoir eu, à certains moments, une sympathie, jusqu'à les avoir acceptées provisoirement et s'en être servi pour son travail critique ou de création historique et scientifique.

Tout chercheur pourra confirmer cette observation commune, vécue comme expérience personnelle, à savoir que toute nouvelle théorie étudiée avec une « fureur héroïque » *{101}* (c'est-à-dire quand on étudie non pas par simple curiosité extérieure, mais poussé par un intérêt profond) pendant un certain temps, et surtout si on est jeune, attire par elle-même, s'empare de toute la personnalité, et se trouve limitée par la théorie suivante, jusqu'à ce que s'établisse un équilibre critique et qu'on étudie en profondeur, mais sans se rendre immédiatement à la séduction du système et de l'auteur étudié. Cette série

d'observations valent d'autant plus que le penseur considéré possède un tempérament plutôt impétueux, un caractère polémique et qu'il manque de l'esprit de système, qu'il s'agit d'une personnalité chez qui l'activité théorique et l'activité pratique sont indissolublement mêlées, d'une intelligence en continuelle création et en perpétuel mouvement, qui sent vigoureusement l'autocritique de la façon la plus impitoyable et la plus conséquente.

Ces prémisses étant établies, le travail doit suivre les directions suivantes : 1. la reconstruction de la biographie, non seulement en ce qui concerne l'activité pratique, mais surtout pour l'activité intellectuelle ; 2. le registre de toutes les œuvres, même les plus négligeables, dans l'ordre chronologique, avec divisions répondant à des raisons intrinsèques : de formation intellectuelle, de maturité, de possession et d'application de la nouvelle méthode de penser et de concevoir la vie et le monde. La recherche du leitmotiv, du rythme de la pensée en développement, doit être plus importante que telle ou telle affirmation casuelle et les aphorismes détachés du contexte.

Ce travail préliminaire rend possible toute recherche ultérieure. Parmi les œuvres du penseur considéré, il faut également distinguer entre celles que le penseur a menées à terme et publiées, et celles qui sont restées inédites, parce qu'inachevées et publiées par quelque ami ou disciple, non

sans révisions, remaniements, coupures, etc., ou alors non sans une intervention active de l'éditeur. Il est évident que le contenu de ces œuvres posthumes doit être intégré avec une grande discrétion, une grande prudence, parce qu'il ne peut être considéré comme définitif, mais seulement comme un matériel encore en élaboration, encore provisoire *{102}* ; il n'est pas exclu que ces œuvres, surtout si elles étaient en élaboration depuis longtemps et que l'auteur ne se décidait jamais à les achever, fussent totalement ou en partie répudiées par l'auteur et considérées comme insuffisantes.

Dans le cas spécifique du fondateur de la philosophie de la praxis, on peut distinguer dans son œuvre écrite les sections suivantes : 1. travaux publiés sous la responsabilité directe de l'auteur : il faut ranger parmi ceux-ci, en règle générale, non seulement les ouvrages donnés matériellement aux presses, mais ceux qui ont été « publiés » ou mis en circulation d'une manière quelconque par l'auteur, comme les lettres, les circulaires, etc. (un exemple typique : les Gloses marginales au programme de Gotha *{103}* et la correspondance) ; 2. les œuvres qui n'ont pas été imprimées sous la responsabilité directe de l'auteur, mais par d'autres, posthumes ; pour commencer, de ces dernières, il serait bon d'avoir le texte restitué, ce qui est déjà en voie d'être réalisé, ou il faudrait tout au moins avoir une minutieuse description du texte original, établie avec

des critères scientifiques.

L'une et l'autre sections devraient être reconstruites par périodes chronologiques-critiques, de façon à pouvoir établir des comparaisons valables et non purement mécaniques et arbitraires.

Il faudrait étudier et analyser de très près le travail d'élaboration accompli par l'auteur sur le matériel de base des œuvres qu'il a lui-même données aux presses : cette étude donnerait pour le moins des indices et des critères permettant d'évaluer critiquement dans quelle mesure on peut se fier aux textes des œuvres posthumes compilées par une autre personne. Plus le matériel préparatoire des œuvres éditées par l'auteur s'éloigne du texte définitif rédigé par l'auteur lui-même, moins on peut se fier à la rédaction que fait un autre écrivain à partir d'un matériel du même genre. Une œuvre ne peut jamais être identifiée avec le matériel brut rassemblé pour sa compilation – le choix définitif, la disposition des éléments qui la composent, le poids plus ou moins grand donné à l'un ou l'autre des éléments rassemblés pendant la période préparatoire, sont justement ce qui constitue l'œuvre effective.

Il en est de même pour l'étude de la Correspondance qui doit être faite avec certaines précautions : une affirmation tranchée formulée dans une lettre ne serait peut-être pas répétée dans un livre. La vivacité du style dans les lettres,

encore que d'un point de vue artistique, elle obtienne plus d'effets que le style plus mesuré et pondéré d'un livre, conduit parfois à quelque déficience d'argumentation ; dans les lettres comme dans les discours, comme dans les conversations, se révèlent beaucoup plus souvent des erreurs logiques ; la pensée gagne en rapidité aux dépens de sa solidité.

Ce n'est qu'en second lieu, quand on étudie une pensée originale et innovatrice, que vient la contribution d'autres personnes à sa documentation. C'est ainsi, au moins en principe, comme méthode, que doit être posée la question des rapports d'homogénéité entre les deux fondateurs de la philosophie de la praxis. L'affirmation de l'un et de l'autre sur leur accord réciproque ne vaut que pour tel sujet donné. Même le fait que l'un ait écrit quelques chapitres pour un livre écrit par l'autre, n'est pas une raison péremptoire pour que le livre tout entier soit considéré comme le résultat d'un accord parfait. Il ne faut pas sous-estimer la contribution du second, mais il ne faut pas non plus identifier le second au premier, pas plus qu'il ne faut penser que tout ce que le second a attribué au premier soit absolument authentique et sans infiltrations. Il est certain que le second a donné la preuve d'un désintéressement et d'une absence de vanité personnelle uniques dans l'histoire de la littérature, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit, pas davantage de mettre en

doute l'honnêteté scientifique absolue du second. Il s'agit de ceci : que le second n'est pas le premier et que si on veut connaître le premier, il faut le chercher surtout dans ses œuvres authentiques, publiées sous sa responsabilité directe. De ces observations découlent plusieurs avertissements de méthode et quelques indications pour des recherches collatérales. Par exemple, quelle valeur a le livre de Rodolphe Mondolfo sur le matérialisme historique de F. Engels, édité par Formiggini en 1912 ? Sorel dans une lettre à Croce *{104}* met en doute qu'on puisse étudier un sujet de cette sorte, étant donné la faible capacité de pensée originale de Engels et répète souvent qu'il faut ne pas confondre entre les deux fondateurs de la philosophie de la praxis. Mis à part le problème posé par Sorel, il semble bien que, par le fait même (qu'on suppose) qu'on affirme une faible capacité de recherche théorique chez le second des deux amis (tout au moins qu'il aurait une position subalterne par rapport au premier) il soit indispensable de rechercher à qui revient la pensée originale, etc. En réalité, une recherche systématique de ce genre (excepté le livre de Mondolfo) n'a jamais été faite dans le monde de la culture ; bien mieux les exposés du second, dont certains sont relativement systématiques, sont désormais élevés au premier plan, comme source authentique et même comme unique source authentique. C'est pourquoi le volume de Mondolfo paraît très utile, au

moins pour la direction qu'il indique. (M.S., pp. 76-79.) [1933-34]

Antonio Labriola

Un rassemblement objectif et systématique (même de type scolaire et analytique) de toutes les publications d'Antonio Labriola sur la philosophie de la praxis, serait d'une grande utilité pour remplacer les volumes épuisés. Un travail de ce genre est préliminaire à toute initiative en faveur de la remise en circulation de la position philosophique de Labriola, très peu connue en dehors d'un cercle restreint. Il est vraiment étonnant que, dans ses Mémoires, Léon Bronstein *{105}* parle du « dilettantisme » de Labriola. On ne comprend pas ce jugement (à moins qu'il ne s'agisse de la séparation entre théorie et pratique dans la personne de Labriola, ce qui ne paraît pas être le cas) sinon comme une répercussion inconsciente de la pédanterie pseudo-scientifique du groupe intellectuel allemand qui a eu tant d'influence en Russie. En réalité, en affirmant que la philosophie de la praxis est indépendante de tout autre courant philosophique, qu'elle est auto-suffisante, Labriola est le seul qui ait cherché à construire scientifiquement la philosophie de la praxis.

La tendance dominante s'est manifestée selon deux

courants principaux :

1. Le courant dit orthodoxe, représenté par Plékhanov (voir les Problèmes fondamentaux), lequel, en dépit de ses affirmations contraires, retombe en réalité dans le matérialisme vulgaire. Le problème des « origines » de la pensée du fondateur de la philosophie de la praxis a été mal posé : une étude attentive de la culture philosophique de M. *{106}* (et de l'atmosphère philosophique générale dans laquelle il s'est formé directement et indirectement) est certainement nécessaire, mais comme prémisse d'une étude autrement importante de sa propre et « originale » philosophie, qui ne saurait se réduire à certaines « sources » ou à sa « culture » personnelle ; il convient avant tout de tenir compte de son activité créatrice et constructrice. La façon dont ce problème a été posé par Plékhanov est typique de la méthode du positivisme et illustre ses médiocres facultés spéculatives et historiques.

2. La tendance « orthodoxe » a engendré une tendance opposée : celle qui rattache la philosophie de la praxis au kantisme ou à d'autres tendances non positivistes et non matérialistes, jusqu'à la conclusion « agnostique » d'Otto Ratier qui, dans son petit livre sur la religion, écrit que le marxisme peut être soutenu et intégré par n'importe quelle philosophie, donc même par le thomisme. Il ne s'agit pas vraiment dans ce second cas d'une tendance au sens strict,

mais de l'ensemble de toutes les tendances qui n'acceptent pas la soi-disant « orthodoxie » du pédantisme allemand, la tendance freudienne de De Man incluse.

Pourquoi Labriola et sa manière de poser le problème philosophique ont-ils rencontré si peu d'échos ? On peut dire à ce propos ce que Rosa *{107}* disait au sujet de l'économie critique et de ses problèmes les plus ardus : dans la période romantique de la lutte, du Sturm und Drang populaire, tout l'intérêt s'est porté sur les armes les plus immédiates, sur les questions de tactique en politique et sur les problèmes culturels mineurs dans le champ philosophique. Mais à partir du moment où un groupe subalterne devient réellement autonome et hégémonique, suscitant un nouveau type d'État, on voit naître concrètement l'exigence de construire un nouvel ordre intellectuel et moral, autrement dit un nouveau type de société et, par suite, l'exigence d'élaborer les concepts les plus universels, les armes idéologiques les plus raffinées et les plus décisives. Voilà pourquoi il est nécessaire de remettre en circulation Antonio Labriola et de faire prédominer sa manière de poser le problème philosophique. On peut ainsi ouvrir la lutte pour une culture supérieure et autonome, cette part positive de la lutte qui se manifeste en forme négative et polémique avec les a- privatifs et les anti- (athéisme, anticléricalisme, etc.). On donne une forme

moderne et actuelle à l'humanisme laïc traditionnel, qui doit être la base éthique du nouveau type d'État {108}. (M.S., pp. 79-81.) [1932-1933]

La philosophie de la praxis et la culture moderne

La philosophie de la praxis a été un moment de la culture moderne ; dans une certaine mesure, elle en a déterminé et fécondé quelques courants. L'étude de ce fait, très important et significatif, a été négligé ou est franchement ignoré par ceux qu'on est convenu d'appeler les orthodoxes et pour la raison suivante : à savoir que la combinaison la plus digne d'intérêt a eu lieu entre la philosophie de la praxis et diverses tendances idéalistes, ce qui, aux orthodoxes en question, liés essentiellement au courant de culture particulier du dernier quart du siècle passé (positivisme, scientisme) a semblé un contresens sinon une astuce de charlatan (il y a toutefois dans l'essai de Plékhanov sur les Problèmes fondamentaux quelques allusions à ce fait, mais le problème n'est qu'effleuré et sans aucune tentative d'explication critique). Aussi semble-t-il nécessaire de redonner toute sa valeur à la manière dont Antonio Labriola tenta de poser le problème.

Il est arrivé ceci : la philosophie de la praxis a subi réellement une double révision, c'est-à-dire qu'elle a été l'objet d'une double combinaison philosophique. D'une part, certains de ses éléments, d'une manière explicite ou implicite, ont été absorbés et incorporés par certains courants idéalistes (il suffit de citer Croce, Gentile, Sorel, Bergson lui-même, le pragmatisme) ; de l'autre, les « orthodoxes », préoccupés de trouver une philosophie qui fût, selon leur point de vue très étroit, plus compréhensive qu'une « simple interprétation de l'histoire », ont cru être orthodoxes, en l'identifiant fondamentalement au matérialisme traditionnel. Un autre courant est revenu au kantisme (et on peut citer, en dehors de Max Adler, viennois, les deux professeurs italiens Alfredo Poggi et Aldechi Baratono). En général, on peut observer que les courants qui ont tenté des combinaisons de la philosophie de la praxis avec des tendances idéalistes sont en très grande partie composés d'intellectuels « purs », alors que le courant qui a constitué l'orthodoxie était composé de personnalités intellectuelles qui se consacraient plus nettement à l'activité pratique et étaient, par conséquent, davantage liées (par des liens plus ou moins intrinsèques) aux grandes masses populaires (ce qui n'a d'ailleurs pas empêché la majeure partie d'entre eux de faire des culbutes d'une importance historique-politique non négligeable).

Cette distinction a une grande portée. Les intellectuels « purs », comme élaborateurs des plus larges idéologies des classes dominantes, comme leaders des groupes intellectuels de leur pays, devaient nécessairement se servir au moins de certains éléments de la philosophie de la praxis, pour fortifier leurs conceptions et modérer l'envahissant philosophisme spéculatif par le réalisme historiciste de la nouvelle théorie, pour doter de nouvelles armes l'arsenal du groupe social auquel ils étaient liés. D'autre part, la tendance orthodoxe se trouvait lutter avec l'idéologie la plus répandue dans les masses populaires, la transcendance religieuse, et s'imaginait que pour la surmonter, il suffisait du plus fruste, du plus banal matérialisme qui était lui aussi une stratification non négligeable du sens commun, maintenue vivante plus qu'on ne le croyait, plus qu'on ne le croit, par la religion elle-même qui a dans le peuple son expression triviale et basse, fondée sur la superstition et la sorcellerie, où la matière a un rôle qui n'est pas mince.

Labriola se distingue des uns et des autres par son affirmation (pas toujours sûre, à vrai dire) que la philosophie de la praxis est une philosophie indépendante et originale qui porte en elle les éléments d'un développement ultérieur, lui permettant de devenir, d'interprétation de l'histoire, philosophie générale. C'est précisément dans ce sens qu'il faut travailler, en développant la position de

Labriola, dont les livres de Rodolphe Mondolfo ne semblent pas (tout au moins par le souvenir que j'en ai) un développement cohérent.

Pourquoi la philosophie de la praxis a-t-elle eu ce destin de servir à former des combinaisons, fondant ses éléments principaux soit avec l'idéalisme, soit avec le matérialisme philosophique ? Le travail de recherche est forcément complexe et délicat : il demande beaucoup de finesse dans l'analyse et une grande sobriété intellectuelle. Car il est très facile de se laisser prendre par les ressemblances extérieures et de ne pas voir les ressemblances cachées et les liens nécessaires mais camouflés. L'identification des concepts que la philosophie de la praxis a « cédé » aux philosophies traditionnelles, grâce a quoi ces dernières ont retrouvé Pour un temps un air de jeunesse, doit être faite avec une grande prudence critique, et signifie ni plus ni moins que faire l'histoire de la culture moderne postérieure à l'activité des fondateurs de la philosophie de la praxis.

Ce n'est évidemment pas l'assimilation explicite qui est difficile à retrouver, encore qu'elle doive, elle aussi, faire l'objet d'une analyse critique. On en a un exemple classique avec la réduction faite par Croce de la philosophie de la praxis à un canon empirique de recherche historique *{109}*, concept qui a pénétré même dans les milieux catholiques (cf. le livre de Mgr Olgiati), qui a contribué à créer l'école

historiographique italienne, économique-juridique, dont la diffusion a dépassé les limites de l'Italie. Mais la recherche la plus difficile et la plus délicate est celle des assimilations « implicites », non avouées, qui ont eu lieu précisément parce que la philosophie de la praxis a été un moment de la culture moderne, une atmosphère diffuse, qui a modifié les vieux modes de pensée par des actions et des réactions non apparentes, non immédiates. L'étude de Sorel est particulièrement intéressante de ce point de vue, parce qu'à travers Sorel et sa fortune on peut découvrir bon nombre d'indications sur le sujet ; la remarque est valable pour Croce. Mais l'étude la plus importante semble devoir être celle qui s'attachera à la philosophie bergsonienne et au pragmatisme pour voir dans quelle mesure certaines de leurs positions seraient inconcevables sans l'anneau historique de la philosophie de la praxis.

Un autre aspect de la question est l'enseignement pratique en matière de science politique, que la philosophie de la praxis a donné à ceux mêmes de ses adversaires qui la combattent âprement par principe, de la même manière que les jésuites combattaient théoriquement Machiavel, tout en étant dans la pratique ses meilleurs disciples. Dans une « Opinion » publiée par Mario Missiroli dans La Stampa à l'époque où il était correspondant à Rome (autour de 1925) on lit à quelque chose près qu'il faudrait voir si dans

l'intimité de leur conscience, les industriels ne sont pas persuadés que l'Économie critique *{110}* a vu très clair dans leurs affaires, et s'ils ne se servent pas des enseignements ainsi dispensés. Tout cela ne serait en rien surprenant, car si le fondateur de la philosophie de la praxis a exactement analysé la réalité, il n'a fait que mettre sous forme de système rationnel et cohérent ce que les agents historiques de cette réalité sentaient et sentent confusément et instinctivement, et dont ils ont pris une plus grande conscience après la critique de leur adversaire.

L'autre aspect de la question est encore plus intéressant. Pourquoi les prétendus orthodoxes ont-ils eux aussi « combiné » la philosophie de la praxis avec d'autres philosophies, et, dans la plupart des cas, avec l'une d'entre elles plutôt qu'avec les autres ? En fait, la combinaison notable est celle qui fait entrer le matérialisme traditionnel ; celle avec le kantisme n'a eu qu'un succès limité et seulement auprès de groupes intellectuels restreints. Sur ce sujet, il faut voir l'essai de Rosa sur les Progrès et arrêts dans le développement de la Philosophie de la Praxis *{111}* qui note la façon dont les parties qui constituent cette philosophie se sont développées dans une mesure différente, mais toujours en fonction des nécessités de l'activité pratique. C'est-à-dire que les fondateurs de la philosophie nouvelle auraient été de très loin en avance sur les

nécessités de leur temps, et même de l'époque suivante, qu'ils auraient créé un arsenal doté d'armes encore inutiles, parce que anachroniques et que seul le temps parviendrait à polir. L'explication est Un peu captieuse, dans la mesure où elle ne fait que donner en grande partie comme explication le fait même qu'il faut expliquer, sous une forme abstraite, mais il y a toutefois en elle quelque chose de vrai qu'on peut approfondir. Une des raisons historiques semble devoir être recherchée dans le fait que la philosophie de la praxis a dû s'allier avec des tendances qui lui étaient étrangères pour combattre les résidus du monde pré-capitaliste dans les masses populaires, en particulier sur le terrain religieux.

La philosophie de la praxis avait deux tâches combattre les idéologies modernes dans leur forme la plus raffinée, afin de pouvoir constituer son propre groupe d'intellectuels indépendants, et éduquer les masses populaires, dont la culture était médiévale. Cette seconde tâche, qui était fondamentale, étant donné le caractère de la nouvelle philosophie, a absorbé toutes ses forces, non seulement quantitativement mais aussi qualitativement ; pour des raisons « didactiques », la nouvelle philosophie, en se combinant s'est changée en en une forme de culture qui était un peu supérieure à la culture populaire moyenne (laquelle était très basse), mais absolument inadéquate pour combattre les idéologies des classes cultivées, alors que la

nouvelle philosophie était précisément née pour dépasser la plus haute manifestation culturelle du temps, la philosophie classique allemande, et pour susciter un groupe d'intellectuels appartenant en propre au nouveau groupe social auquel appartenait la conception du monde. D'autre part la culture moderne, idéaliste en particulier, ne réussit pas à élaborer une culture populaire, elle ne réussit pas à donner un contenu moral et scientifique à ses propres programmes scolaires, qui restent des schèmes abstraits et théoriques ; elle reste la culture d'une aristocratie intellectuelle restreinte, qui parfois a prise sur la jeunesse, dans la seule mesure où elle devient politique immédiate et occasionnelle.

Il faut voir si cette manière de « déploiement » culturel ne correspond pas à une nécessité historique, et si, dans l'histoire passée, on ne retrouve pas de semblables déploiements, compte tenu des circonstances de temps et de lieu. L'exemple classique et qui précède l'âge moderne est indéniablement celui de la Renaissance en Italie et de la Réforme dans les pays protestants. Dans le volume *Storia dell' Età barocca in Italia* [Histoire de l'âge baroque en Italie] (p. 11), Croce écrit :

> « Le mouvement de la Renaissance était resté aristocratique, touchant des cercles choisis, et dans cette Italie même qui en fut la mère et la nourrice, il ne

> sortit pas des cercles de cour, il ne pénétra pas jusqu'au peuple, il ne devint pas style de vie et « préjugé », ou persuasion collective et foi. La réforme, au contraire, « eut sans aucun doute cette efficacité de pénétration populaire, mais elle la paya par un retard de son développement intrinsèque », par une maturation lente et plusieurs fois interrompue de son germe vital. »

Dans le même ouvrage (p. 8) :

> « Et Luther, comme ces humanistes, bannit la tristesse et célèbre la joie, condamne l'oisiveté et ordonne le travail ; mais d'autre part, il est amené à se méfier des lettres et des études et à lutter contre elles, de sorte qu'Erasme *{112}* a pu dire : ubicumque regnat lutheranismus, ibi litte rarum est interitus *{113}* ; et certes, non sans doute uniquement à cause de l'aversion que leur vouait son fondateur, le protestantisme allemand fut pendant deux siècles à peu près stérile dans les études, dans la critique, dans la philosophie. Les réformateurs italiens, particulièrement ceux du cercle de Juan de Valdès et leurs amis unirent au contraire sans effort l'humanisme au mysticisme, le culte des études à l'austérité morale. Le calvinisme, avec sa conception de la grâce, dure comme sa discipline, ne favorisa pas lui non plus la libre recherche et le culte de la beauté, mais il se trouva, en interprétant, en développant et en adaptant le concept

> de la grâce à celui de vocation, devenir le promoteur énergique de la vie économique, de la production et de l'accroissement des richesses, »

La réforme luthérienne et le calvinisme suscitèrent un vaste mouvement populaire-national où fut diffusée, et seulement dans les périodes suivantes, une culture supérieure ; les réformateurs italiens ne furent pas féconds de grands succès historiques. Il est vrai que la Réforme prit elle aussi, dans sa phase supérieure, le caractère de la Renaissance, et comme telle, elle connut une diffusion même dans les pays non protestants où n'avait pas eu lieu l'incubation populaire ; mais la phase de développement populaire a permis aux pays protestants de résister tenacement et victorieusement à la croisade des armées catholiques, et c'est ainsi que naquit la nation allemande comme une des Plus vigoureuses de l'Europe moderne. La France fut déchirée par les guerres de religion aboutissant à une victoire apparente du catholicisme, mais elle eut une grande réforme populaire au siècle des lumières, avec Voltaire et l'Encyclopédie qui précéda et accompagna la Révolution de 1789 ; il s'agit réellement d'une grande réforme intellectuelle et morale du peuple français, plus complète que la réforme luthérienne allemande, parce qu'elle atteignit également les grandes masses Paysannes, parce qu'elle mit en évidence un solide fond laïc et qu'elle

tenta de substituer à la religion une idéologie complètement laïque concrétisée dans des attaches nationales et patriotiques ; mais elle n'eut pas, elle non plus, nue floraison immédiate de haute culture, si ce n'est dans le domaine de la science politique, sous sa forme de science positive du droit *{114}*.

Une conception de la philosophie de la praxis comme réforme populaire moderne (car il faut se complaire dans la pure abstraction pour attendre une réforme religieuse en Italie, une nouvelle édition italienne du calvinisme, comme font Missiroli et C.) a peut-être été entrevue par Georges Sorel, d'une manière un peu (ou très) dispersée, intellectualiste, sous l'effet d'une sorte de fureur janséniste contre la boue du parlementarisme et des partis politiques. Sorel a emprunté à Renan le concept de la nécessité d'une réforme intellectuelle et morale ; il a affirmé (dans une lettre à Missiroli) que souvent de grands mouvements historiques sont représentés par une culture moderne, etc. Une telle conception est, je crois, implicite chez Sorel, quand il se sert du christianisme primitif comme terme de comparaison, le tout enveloppé de littérature il est vrai, mais toutefois avec plus d'un grain de vérité, avec des références mécaniques et souvent artificieuses, non pourtant sans que brille parfois l'éclair d'une intuition profonde.

La philosophie de la praxis présuppose tout ce passé

culturel, 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. La philosophie de la praxis est le couronnement de tout ce mouvement de réforme intellectuelle et morale, dialectisé dans l'opposition culture populaire et haute culture. Elle correspond à une synthèse. Réforme protestante plus Révolution française : c'est une philosophie qui est aussi une politique et une politique qui est aussi une philosophie. Elle en est aujourd'hui encore à sa phase populaire : susciter un groupe d'intellectuels indépendants n'est pas chose facile, et exige un long processus, avec des actions et des réactions, des adhésions et des dissolutions et de nouvelles formations très nombreuses et complexes. Elle est la conception d'un groupe social subalterne, sans initiative historique, qui s'élargit continuellement, mais non organiquement, et sans pouvoir dépasser un certain niveau qualitatif qui est toujours en deçà de la possession de l'État, de l'exercice réel de l'hégémonie sur la société tout entière, lequel seul permet un certain équilibre organique dans le développement du groupe intellectuel. La philosophie de la praxis est devenue elle aussi « préjugé » et « superstition » : telle qu'elle est, elle représente l'aspect populaire de l'historicisme moderne,

mais elle contient en elle un principe de dépassement de cet historicisme. Dans l'histoire de la culture, qui est beaucoup plus large que l'histoire de la philosophie, chaque fois que la culture populaire a affleuré, parce qu'on traversait une phase de bouleversement et que de la gangue populaire on sélectionnait le métal d'une nouvelle classe, on a eu une floraison de « matérialisme » ; en revanche, au même moment, les classes traditionnelles s'agrippaient au spiritualisme. Hegel, à cheval sur la Révolution française et sur la Restauration, a uni dialectiquement les deux moments de la pensée, matérialisme et spiritualisme, mais la synthèse fut « un homme qui marche sur la tête ». Les continuateurs d'Hegel ont détruit cette unité et on en est revenu aux systèmes matérialistes d'une part, aux systèmes spiritualistes d'autre part. La philosophie de la praxis a revécu dans son fondateur toute cette expérience, Hegel, Feuerbach, matérialisme français, pour reconstruire la synthèse de l'unité dialectique : « l'homme qui marche sur ses jambes ». Le déchirement qui avait eu lieu pour l'hégélianisme s'est répété pour la philosophie de la praxis, c'est-à-dire que de l'unité dialectique on est revenu d'une part au matérialisme philosophique, alors que de l'autre la haute culture idéaliste moderne a cherché a incorporer les éléments de la philosophie de la praxis qui lui étaient indispensables pour trouver quelque nouvel élixir.

« Politiquement » la conception matérialiste est proche du peuple, du sens commun ; elle est étroitement liée à bon nombre de croyances et de préjugés, à presque toutes les superstitions populaires (sorcellerie, esprits, etc.). C'est ce qu'on voit dans le catholicisme populaire et particulièrement dans l'orthodoxie byzantine. La religion populaire est grossièrement matérialiste, toutefois la religion officielle des intellectuels cherche à empêcher que se forment deux religions distinctes, deux couches séparées, afin de ne pas se détacher des masses, pour ne pas se présenter officiellement telle qu'elle est en réalité, une idéologie de groupes restreints. Mais de ce point de vue, il ne faut pas risquer une confusion entre l'attitude de la philosophie de la praxis et celle du catholicisme. Alors que la première maintient un contact dynamique avec les nouvelles couches des masses et tend à les élever à une vie culturelle supérieure, le second tend à maintenir un contact purement mécanique, une unité extérieure fondée surtout sur la liturgie et sur le culte qui frappent davantage les foules par leur aspect spectaculaire. Bien des tentatives hérétiques furent des manifestations de forces populaires visant à réformer l'Église et à la rapprocher du peuple, en élevant le peuple.

L'Église a souvent réagi avec une grande violence, elle a créé la Compagnie de Jésus, elle s'est cuirassée des décisions du Concile de Trente, bien qu'elle ait organisé un

merveilleux mécanisme de sélection « démocratique » de ses intellectuels, mais en tant qu'individus isolés, non comme expression représentative de groupes populaires.

Dans l'histoire des développements culturels, il faut faire une mention spéciale à l'organisation de la culture et aux hommes en qui cette organisation a pris une forme concrète. Dans le volume de G. De Ruggiero sur *Renaissance et réforme* {115} on peut voir quelle a été l'attitude de très nombreux intellectuels, avec à leur tête Erasme : ils plièrent devant les persécutions et les bûchers. Celui qui a été l'apôtre de la Réforme, c'est le peuple allemand dans son ensemble, pris comme peuple indistinct, et non les intellectuels. Et c'est précisément cette désertion des intellectuels devant l'ennemi qui explique la « stérilité » de la Réforme dans la sphère immédiate de la haute culture, jusqu'au moment où, dans la masse Populaire restée fidèle, s'opère une lente sélection d'un nouveau groupe d'intellectuels qui a son point culminant dans la philosophie classique.

Quelque chose d'analogue est arrivé jusqu'ici à la philosophie de la praxis ; les grands intellectuels qui s'étaient formés sur son terrain, en dehors du fait qu'ils étaient peu nombreux, n'étaient pas liés au peuple, ne sortirent pas du peuple, mais furent l'expression de classes intermédiaires traditionnelles, auxquelles ils revinrent dans

les grands « tournants » de l'histoire ; d'autres restèrent, mais pour soumettre la nouvelle conception à une révision systématique, et non pour en assurer le développement autonome. L'affirmation que la philosophie de la praxis est une conception nouvelle, indépendante, originale, tout en étant un moment du développement historique mondial, est l'affirmation de l'indépendance et de l'originalité d'une nouvelle culture en incubation, qui se développera avec le développement des rapports sociaux. Ce qui tour à tour existe c'est une combinaison variable d'ancien et de nouveau, un équilibre momentané des rapports culturels correspondant à l'équilibre des rapports sociaux. Ce n'est qu'après la création de l'État, que le problème culturel s'impose dans toute sa complexité et qu'il tend vers une solution cohérente. Dans tous les cas, l'attitude qui précède la formation de l'État est nécessairement critique polémique et ne peut jamais être dogmatique, elle doit être une attitude romantique, mais d'un romantisme qui aspire consciemment à son classicisme composé.

Note. – 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 précisément à la veille de 1848, quand la Restauration s'écroulait de toutes parts et que s'effritait le Pacte de la Sainte-Alliance. On sait

que restauration n'est qu'une expression métaphorique ; en réalité il n'y eut aucune restauration effective de l'ancien régime, mais seulement un nouvel équilibre de forces, où les conquêtes révolutionnaires des classes moyennes furent limitées et codifiées. Le roi en France et le pape à Rome devinrent les chefs de partis respectifs et cessèrent d'être les représentants indiscutés de la France ou de la Chrétienté. C'est surtout la position du pape qui fut secouée, et dès lors prend naissance la formation d'organismes permanents de « catholiques militants » qui après d'autres étapes intermédiaires : 1848-1849, 1861 (quand se produisit la première désagrégation de l'État pontifical, avec l'annexion des légations émiliennes {116}), 1870 et l'après-guerre, devinrent la puissante organisation de l'Action catholique, puissante mais sur une position défensive. Les théories historicistes de la Restauration s'opposent aux idéologies (lu XVIIIe siècle, fondées sur des abstractions et des utopies, qui continuent à vivre comme philosophie éthique et politique prolétaire, répandues surtout en France jusqu'en 1870. La philosophie de la praxis s'oppose à ces conceptions populaires du XVIIIe siècle, devenues philosophie de masse, sous toutes leurs formes, des plus infantiles à celle de Proudhon, qui subit en quelque sorte une greffe de l'historicisme conservateur et qui semble pouvoir être appelé le Gioberti {117} français, mais le

Gioberti des classes populaires, en tenant compte du retard de l'histoire italienne par rapport à l'histoire française, comme le montre la période de 1848. Si les historicistes conservateurs, théoriciens de l'ancien, sont bien placés pour critiquer le caractère utopiste des idéologies jacobines momifiées, les philosophes de la praxis sont mieux placés d'une part, pour apprécier la valeur historique réelle – et non abstraite – que le jacobinisme avait eue comme élément créateur de la nouvelle nation française – c'est-à-dire comme fait d'activités limitées à des circonstances déterminées et non élevées à l'idéologie – d'autre part, pour apprécier la tâche historique de ces mêmes conservateurs, qui étaient en réalité les fils honteux des jacobins, qui, tout en maudissant leurs excès, en administraient soigneusement l'héritage. La philosophie de la praxis ne prétendait pas seulement expliquer et justifier tout le passé, mais s'expliquer et se justifier historiquement elle aussi, c'est-à-dire qu'elle était l' « historicisme » maximum, la libération totale de tout « idéologisme » abstrait, la conquête réelle du monde historique, J'aube d'une civilisation nouvelle. (M. S., pp. 81-89.) [1933-1934]

Immanence spéculative *{118}* et immanence historiciste ou réaliste

On affirme que la philosophie de la praxis est née sur la base du développement maximum de la culture de la première moitié du XIXe siècle, culture représentée par la philosophie classique allemande, par l'économie classique anglaise et par la littérature et la pratique politique françaises. À l'origine de la philosophie de la praxis, il y a ces trois mouvements culturels. Mais en quel sens faut-il entendre cette affirmation ? Au sens où chacun de ces mouvements a contribué à élaborer respectivement la philosophie, l'économie, la politique de la philosophie de la praxis ? Ou bien au sens où la philosophie de la praxis a élaboré synthétiquement les trois mouvements, c'est-à-dire toute la culture de l'époque et que, dans la synthèse nouvelle, en quelque moment qu'on l'examine, moment théorique, économique, politique, on retrouve comme « moment » préparatoire chacun des trois mouvements ? C'est cette dernière formule, à mon avis, qui est la bonne. Et le moment synthétique unitaire je crois qu'il faut le voir dans le nouveau concept d'immanence, qui, présentant à l'origine la forme spéculative qu'offrait la philosophie classique allemande, a été traduit sous une forme historiciste avec l'aide de la politique française et de l'économie classique anglaise *{119}*.

Pour ce qui est des rapports d'identité substantielle entre le langage philosophique allemand et le langage politique

français, voir les notes précédentes. Mais une recherche des plus intéressantes et des plus fécondes doit, à mon avis, être faite à propos des rapports entre philosophie allemande, politique française et économie classique anglaise. En un certain sens, je crois qu'on peut dire que la philosophie de la praxis est égale à Hegel plus David Ricardo *{120}*. Le problème est à poser au départ de la façon suivante : les nouvelles règles méthodologiques introduites par Ricardo dans la science économique sont-elles à considérer comme des valeurs purement instrumentales (pour être plus clair, comme un nouveau chapitre de la logique formelle), ou bien ont-elles eu la signification d'une innovation philosophique ? La découverte du principe logique-formel de la « loi de tendance», qui amène à définir scientifiquement les concepts – fondamentaux dans l'économie – d'homo-œconomicus *{121}* et de « marché déterminé » *{122}* n'a-t-elle pas été une découverte qui a une valeur même sur le plan de la connaissance ? N'implique-t-elle pas justement une nouvelle « immanence », une nouvelle conception de la « nécessité » et de la liberté, etc. ? C'est cette traduction précisément que, je crois, la philosophie de la praxis a faite en donnant un caractère universel aux découvertes de Ricardo et en les étendant d'une manière adéquate à toute l'histoire, donnant ainsi naissance à une conception du monde originale.

Il faudra étudier toute une série de questions : 1. résumer les principes scientifiques-formels de Ricardo sous leurs formes de règles empiriques ; 2. rechercher l'origine historique de ces principes ricardiens qui se rattachent à la naissance de la science économique elle-même, c'est-à-dire au développement de la bourgeoisie comme classe « concrètement mondiale », puis à la formation d'un marché mondial déjà suffisamment « riche » de mouvements complexes pour qu'on puisse en isoler et en étudier certaines lois de régularité nécessaires, c'est-à-dire des lois de tendance, qui sont des lois, non pas au sens du naturalisme et du déterminisme spéculatif, mais dans un sens « historiciste » c'est-à-dire dans la mesure où on a affaire à un « marché déterminé », autrement dit un milieu organiquement vivant et qui garde sa connexion intime dans ses mouvements de développement. L'économie étudie ces lois de tendance en tant qu'expressions quantitatives des phénomènes ; dans le passage qui s'opère de l'économie à l'histoire générale, le concept de quantité est complété par celui de qualité, par la dialectique quantité qui devient qualité *{123}* ; 3. établir le lien qui unit Ricardo à Hegel et à Robespierre ; 4. comment la philosophie de la praxis est arrivée, à partir de la synthèse de ces trois courants vivants, à la nouvelle conception de l'immanence, épurée de toute trace de transcendance et de théologie.

A côté de la recherche indiquée plus haut, il faut placer celle qui concerne l'attitude de la philosophie de la praxis à l'égard de l'actuelle continuation de la philosophie classique allemande représentée en Italie par la philosophie moderne idéaliste de Croce et de Gentile. Comment faut-il entendre la proposition de Engels sur l'héritage de la philosophie classique allemande ? Faut-il l'entendre comme un cercle historique désormais fermé, dans lequel tout le travail d'absorption de la partie vitale de la pensée hégélienne est déjà définitivement achevé, une fois pour toutes ; ou bien peut-on l'entendre comme un processus historique encore en mouvement, pour lequel se pose à nouveau la nécessité d'une nouvelle synthèse culturelle philosophique ? Quant à moi, je crois que c'est cette seconde hypothèse qui est juste : en réalité, on retrouve encore la position réciproquement unilatérale, critiquée dans la première thèse sur Feuerbach, entre matérialisme et idéalisme et comme alors, – encore que dans un moment supérieur – on retrouve la nécessité d'une synthèse qui marque une nouvelle étape de développement de la philosophie de la praxis (M.S., pp. 90-91). [1935]

Unité dans les éléments constitutifs du marxisme

L'unité est donnée par le développement dialectique des contradictions entre l'homme et la matière (nature – forces matérielles de production). Dans l'économie, le centre unitaire est la valeur, ou le rapport entre le travailleur et les forces industrielles de production (ceux qui nient la théorie de la valeur tombent dans un bas matérialisme vulgaire en posant les machines en soi – comme capital constant et technique – comme productrices de valeur en dehors de l'homme qui les conduit). Dans la philosophie – la praxis – c'est-à-dire le rapport entre la volonté humaine (superstructure) et la structure économique. Dans la politique – le rapport entre l'État et la société civile *{124}*, c'est-à-dire l'intervention de l'État (volonté centralisée) pour éduquer l'éducateur, le milieu social en général. – (à approfondir et à poser dans des termes plus exacts) (M.S., pp. 91-92). [1931-1932]

Philosophie – Politique – Économie

Si ces trois activités sont les éléments constitutifs nécessaires d'une même conception du monde, il doit nécessairement exister, dans leurs principes théoriques, une convertibilité de l'une à l'autre, une traduction réciproque, chacune dans son propre langage spécifique, de chaque élément constitutif : l'un est implicitement contenu dans

l'autre et tous ensemble, ils forment un cercle homogène {125}.

De ces propositions (qui doivent être élaborées), découlent pour l'historien de la culture et des idées, quelques critères de recherche et quelques règles critiques de haute signification. Il peut arriver qu'une grande personnalité exprime sa pensée la plus féconde non dans cette partie de son œuvre où l'on s'attendrait le plus « logiquement » à la trouver, du point de vue d'une classification extérieure, mais dans une autre partie qui à première vue, peut être jugée sans rapport profond avec l'œuvre. Un homme politique écrit un livre de philosophie : il se peut qu'il faille au contraire rechercher sa « vraie » philosophie dans ses écrits politiques. Dans toute personnalité, il y a une activité dominante et prédominante : c'est dans cette activité qu'il faut rechercher sa pensée, implicite la plupart du temps et parfois en contradiction avec la pensée exprimée *ex professo* {126}. Il est vrai que dans un tel critère de jugement historique sont contenus bien des dangers de dilettantisme, et que dans sa mise en application, il faut prendre de grandes précautions, mais cela n'empêche pas que ce critère soit fécond de vérités.

En réalité le « philosophe » occasionnel réussit plus difficilement à faire abstraction des courants qui dominent son temps, des interprétations devenues dogmatiques d'une

certaine conception du monde etc. ; alors qu'au contraire, comme savant de la politique, il se sent libre de ces idola {127} du temps et du groupe, il affronte plus immédiatement et avec toute son originalité la conception même ; il pénètre dans son intimité et la développe d'une manière vitale. À ce propos, se trouve encore utile et féconde la pensée de Rosa Luxemburg sur l'impossibilité d'affronter certaines questions de la philosophie de la praxis, dans la mesure où celles-ci ne sont pas encore devenues actuelles pour le cours de l'histoire générale ou de celle d'un groupement social donné. À la phase économique-corporative, à la phase de lutte pour la conquête de l'hégémonie dans la société civile, à la phase de l'État, correspondent des activités intellectuelles déterminées qui ne sauraient admettre des improvisations ou des anticipations arbitraires. Au cours de la période de lutte pour l'hégémonie, c'est la science de la politique qui se développe ; la phase de l'État, elle, exige que toutes les superstructures se développent, sous peine de voir l'État se dissoudre.

Historicité de la philosophie de la praxis {128}

Que la philosophie de la praxis se conçoive elle-même

dans une perspective historique, c'est-à-dire comme une phase transitoire de la pensée philosophique, est non seulement implicitement contenu dans le système tout entier, mais est dit explicitement dans la thèse bien connue *{129}* qui affirme que le développement historique sera, a un certain point, caractérisé par le passage du règne de la nécessité à celui de la liberté. Toutes les philosophies (les systèmes philosophiques) qui ont existé jusqu'ici, ont été la manifestation des contradictions intimes qui ont déchiré la société. Mais chaque système philosophique considéré en lui-même n'a pas été l'expression consciente de ces contradictions, puisqu'une telle expression ne pouvait être donnée que par l'ensemble des systèmes qui luttaient entre eux. Chaque philosophe est, et ne peut pas ne pas être convaincu d'exprimer l'unité de l'esprit humain, c'est-à-dire l'unité de l'histoire et de la nature ; et en fait, si une telle conviction n'existait pas, les hommes n'agiraient pas, ne créeraient pas de nouvelle histoire, les philosophies ne pourraient devenir « idéologie », ne pourraient prendre dans la pratique cette dureté de granit, fanatique, des « croyances populaires » dont l'énergie équivaut à celle des « forces matérielles ».

Hegel représente, dans l'histoire de la pensée philosophique, une œuvre à part, puisque, dans son système, d'une manière ou d'une autre, même dans sa forme de

« roman philosophique », on réussit à comprendre ce qu'est la réalité, ce qui veut dire qu'on a dans un même système et chez un seul philosophe, cette conscience des contradictions qui auparavant ne pouvait naître que de l'ensemble des systèmes, de l'ensemble des philosophes, qui polémiquaient entre eux et montraient les contradictions qui les opposaient.

En un certain sens, donc, la philosophie de la praxis est une réforme et un développement de la philosophie de Hegel, c'est une philosophie libérée (ou qui cherche à se libérer) de tout élément idéologique unilatéral et fanatique, c'est la pleine conscience des contradictions, où le philosophe lui-même, individu ou groupe social tout entier, non seulement comprend les contradictions, mais se pose lui-même comme élément de la contradiction, élève cet élément à un principe de connaissance et par conséquent d'action. L' « homme en général », de quelque manière qu'il se présente, est nié et tous les concepts dogmatiquement « unitaires» sont bafoués et détruits en tant qu'expression du concept d' « homme en général » ou de « nature humaine » immanente dans chaque être humain.

Mais si la philosophie de la praxis est, elle aussi, une expression des contradictions historiques, et qu'elle en est même l'expression la plus complète parce que consciente, cela signifie qu'elle est, elle aussi, liée à la « nécessité » et

non à la « liberté », qui n'existe pas et ne peut encore exister historiquement. Si donc on démontre que les contradictions disparaîtront, on démontre implicitement que disparaîtra, c'est-à-dire que sera dépassée la philosophie de la praxis elle-même : dans le règne de la « liberté », la pensée, les idées ne pourront plus naître sur le terrain des contradictions et de la nécessité de lutter. Actuellement, le philosophe (de la praxis) ne peut que formuler cette affirmation générique, et ne peut aller au-delà : il ne peut en effet s'évader de l'actuel terrain des contradictions, il ne peut affirmer, autrement que d'une manière générique, un monde d'où auraient disparu les contradictions, sans créer immédiatement une utopie.

Cela ne signifie pas que l'utopie ne puisse avoir une valeur philosophique, car elle a une valeur politique, et toute politique est implicitement une philosophie, encore qu'à l'état de fragments et d'ébauche. C'est en ce sens que la religion est la plus gigantesque utopie, c'est-à-dire la plus gigantesque « métaphysique », qui ait apparu dans l'histoire, car elle est la tentative la plus grandiose de concilier sous une forme mythologique les contradictions réelles de la vie historique : elle affirme en effet que les hommes ont la même « nature », qu'existe l'homme en général, en tant que créé par Dieu, fils de Dieu, et partant frère des autres hommes, égal aux autres hommes, libre parmi les autres

hommes et comme les autres hommes, et qu'il peut se concevoir tel en se voyant lui-même en Dieu, « auto-conscience » de l'humanité ; mais elle affirme aussi que tout cela n'est pas de ce monde, mais sera réalisé dans un autre monde (- utopique -). Ainsi fermentent parmi les hommes les idées d'égalité, de fraternité, de liberté, parmi ces couches d'hommes qui ne se voient ni les égaux ni les frères des autres hommes, ni libres par rapport à eux. C'est ainsi qu'il est arrivé que dans toute agitation radicale des foules, d'une façon ou d'une autre, sous des formes et des idéologies déterminées, ont été posées ces revendications.

Ici s'insère un élément qu'on doit à Vilici {130} : dans le programme d'avril 1917 {131}, dans le paragraphe consacré à l'école unitaire et plus précisément dans la note explicative de ce paragraphe (Cf. l'édition de Genève de 1918), il est rappelé que le chimiste et pédagogue Lavoisier, guillotiné sous la Terreur, avait soutenu justement le concept de l'école unitaire, et cela en rapport avec les sentiments populaires du temps, qui voyaient dans le mouvement démocratique de 1789 une réalité en développement et pas seulement une idéologie-instrument de gouvernement, et en tiraient des conséquences égalitaires concrètes. Chez Lavoisier, il s'agissait d'un élément utopique (élément qui apparaît plus ou moins dans tous les courants culturels qui présupposent l'unicité de « nature » de l'homme), qui avait toutefois pour

Vilici la valeur démonstrative-théorique d'un principe politique.

Si la philosophie de la praxis affirme théoriquement que toute « vérité » qu'on croit éternelle et absolue a eu des origines pratiques et a représenté une valeur « provisoire » (historicité de toute conception du monde et de la vie), il est très difficile de faire comprendre « pratiquement » qu'une telle interprétation est valable également pour la philosophie de la praxis elle-même, sans ébranler ces convictions qui sont nécessaires à l'action. C'est d'ailleurs là une difficulté qui se présente pour toute philosophie historiciste : c'est d'elle qu'abusent les polémistes à bon marché (particulièrement les catholiques) pour opposer dans le même individu le « savant » et le « démagogue », le philosophe à l'homme d'action, etc. et pour en déduire que l'historicisme conduit nécessairement au scepticisme moral et à la dépravation. C'est de cette difficulté que naissent de nombreux drames de conscience chez les petits hommes, et chez les grands, les attitudes « olympiennes » à la Wolfgang Goethe.

Voilà pourquoi la proposition du passage du règne de la nécessité au règne de la liberté doit être analysée et élaborée avec beaucoup de finesse et de délicatesse.

Il arrive aussi, pour la même raison que la philosophie de la praxis tende à devenir une idéologie au sens

défavorable du mot, c'est-à-dire un système dogmatique de vérités absolues et éternelles ; en particulier quand, – comme dans le Manuel populaire {132}, elle est confondue avec le matérialisme vulgaire, avec la métaphysique de la « matière» qui ne peut pas ne pas être éternelle et absolue.

Il faut dire aussi que le passage de la nécessité à la liberté se fait par la société des hommes et non par la nature (encore qu'il soit susceptible d'avoir des conséquences sur l'intuition de la nature, sur les opinions scientifiques, etc.). On peut même aller jusqu'à affirmer que, tandis que tout le système de la philosophie de la praxis peut devenir caduc dans un monde unifié, de nombreuses conceptions idéalistes, ou tout au moins certains aspects leur appartenant, qui sont utopiques pendant le règne de la nécessité, pourraient devenir « vérités » après le passage, etc. On ne peut parler d' « esprit » quand la société est regroupée, sans nécessairement conclure qu'il s'agit d' … esprit de corps (chose qu'on reconnaît implicitement quand, comme le fait Gentile dans son volume sur le modernisme {133}, on dit sur les traces de Schopenhauer, que la religion est la philosophie des foules, alors que la philosophie est la religion des hommes les plus choisis, c'est-à-dire des grands intellectuels), mais on pourra en parler quand aura eu lieu l'unification, etc.

Économie et idéologie

La prétention (présentée comme postulat essentiel du matérialisme historique) de présenter et d'exposer toute fluctuation de la politique et de l'Idéologie comme une expression immédiate de la structure, doit être combattue théoriquement comme un infantilisme primitif, et pratiquement doit être combattue avec le témoignage authentique de Marx, écrivain d'œuvres politiques et historiques concrètes. De ce point de vue, les textes particulièrement importants sont *Le 18 Brumaire* {134} et les écrits sur *la Question d'Orient*, mais d'autres également (*Révolution et contre-révolution en Allemagne, La Guerre civile en France* et d'autres ouvrages mineurs). Une analyse de ces œuvres permet de mieux préciser la méthodologie historique marxiste, en complétant, en éclairant et en interprétant les affirmations théoriques éparses dans toutes les œuvres.

On pourra voir le nombre de précautions réelles que Marx introduit dans ses recherches concrètes, précautions qui ne pouvaient pas trouver place dans les œuvres générales {135}. Parmi ces précautions on pourrait citer à titre d'exemple les suivantes :

1. La difficulté d'identifier dans chaque situation, statiquement (comme une image photographique

instantanée), la structure ; la politique, en fait, est à chaque moment donné, le reflet des tendances de développement de la structure, tendances dont on ne peut dire qu'elles doivent nécessairement se confirmer. Une phase structurale ne peut être concrètement étudiée et analysée qu'après qu'elle est venue à bout de tout son processus de développement, et non pendant le processus lui-même, ou seulement par hypothèse et à condition de déclarer explicitement qu'il s'agit d'hypothèse.

2. De là on déduit qu'un acte politique déterminé peut avoir été une erreur de calcul de la part des dirigeants des classes dominantes, erreur que le développement historique, à travers les « crises » parlementaires du gouvernement des classes dirigeantes, corrige et surmonte : le matérialisme historique mécanique ne considère pas la possibilité d'erreur, mais il assume tout acte politique comme déterminé par la structure, immédiatement, c'est-à-dire comme reflet d'une modification réelle et permanente (au sens d'acquise) de la structure. Le principe de l' « erreur » est complexe : il peut s'agir d'une impulsion individuelle née d'une erreur de calcul, ou même de tentatives manifestées par des groupes ou groupuscules visant à conquérir l'hégémonie à l'intérieur du regroupement dirigeant, tentatives qui peuvent échouer.

3. On ne considère pas assez que bien des actes

politiques sont dus à des nécessités intérieures qui ont un caractère d'organisation, ce qui veut dire qu'ils se rattachent au besoin de donner une cohérence à un parti, à un groupe, à une société. C'est ce qui apparaît clairement, par exemple, dans l'histoire de l'Église catholique. Si on voulait trouver, pour chaque lutte idéologique qui s'est déroulée à l'intérieur de l'Église, une explication immédiate, primaire, dans la structure, on n'aurait pas fini : bien des romans politico-économiques ont été écrits dans cette intention. Il est évident au contraire que la majeure partie de ces discussions se rattache à des nécessités sectaires d'organisation. Dans la discussion entre Rome et Byzance sur la procession du Saint-Esprit, il serait ridicule de chercher dans la structure de l'Orient européen l'affirmation que l'Esprit Saint ne procède que du Père et, dans celle de l'Occident, l'affirmation qu'il procède du Père et du Fils. Les deux Églises, dont l'existence et le conflit dépendent de la structure et de toute l'histoire, en posant leurs problèmes, n'ont fait chacune que poser le principe de leur distinction et de leur cohésion intérieure, mais il pouvait aussi bien se faire que chacune des deux Églises eût affirmé ce que l'autre a affirmé : le principe de distinction et de conflit aurait été maintenu de même, et c'est ce problème de la distinction et du conflit qui constitue le problème historique, et non pas la bannière occasionnelle de chacune des parties.

Note. – La « petite étoile » [« stelletta »] qui écrit des romans feuilletons idéologiques dans Problèmes du travail (et qui doit être le trop connu Franz Weiss), dans ce radotage amusant qu'il appelle « le dumping russe et sa signification historique », affirme, en parlant précisément de ces controverses des premiers chrétiens, qu'elles sont liées aux conditions matérielles immédiates du temps, et que si nous ne réussissons pas à identifier ce lien immédiat, c'est parce que les faits sont lointains, ou à cause d'une autre faiblesse intellectuelle de notre part. La position est commode, mais complètement insignifiante du point de vue scientifique. En fait, toute phase historique réelle laisse d'elle une trace dans les phases historiques qui lui succèdent et qui en deviennent, en un certain sens, 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 que du passé se réalise dans le présent ce qui est « essentiel », sans résidu d'un « inconnaissable » qui serait la « véritable » essence. Ce qui s'est « perdu », ce qui n'a pas été transmis dialectiquement dans le processus historique, était par soi-même sans intérêt, ou n'était que « scorie » occasionnelle et contingente, chronique et non histoire, en dernière analyse, épisode superficiel, négligeable (M.S., pp. 96-98). [1931-1932]

Science morale et matérialisme historique

La base scientifique d'une morale du matérialisme historique est à rechercher, me semble-t-il, dans l'affirmation que « la société ne se propose pas de tâches pour la solution desquelles n'existent pas déjà des conditions de réalisation ». Si les conditions existent, « la solution des tâches devient « devoir », la « volonté » devient libre ». La morale deviendrait une recherche des conditions nécessaires pour la liberté de la volonté. dans un certain sens, vers un certain but, et la démonstration que ces conditions existent. Il faudrait établir également non pas une hiérarchie des buts, mais une graduation des buts à atteindre, étant donné qu'on veut « moraliser » non seulement chaque individu pris isolément, mais aussi toute une société d'individus (M.S., p. 98). [1931-1932]

Régularité et nécessité

Comment est né chez le fondateur de la philosophie de la praxis le concept de régularité et de nécessité dans le développement historique ? Il ne semble pas qu'on puisse penser qu'il a été emprunté aux sciences naturelles, mais il

semble au contraire qu'on doive penser à une élaboration de concepts nés sur le terrain de l'économie politique, et en particulier suivant la forme et la méthodologie que la science économique avait reçues de David Ricardo. Concept et fait du « marché déterminé, c'est-à-dire notation scientifique que des forces déterminées», décisives et permanentes ont fait leur apparition dans l'histoire, forces qui opèrent apparemment avec un certain « automatisme », lequel autorise, dans une certaine mesure, une « possibilité de prévision » et une certitude pour le futur, en ce qui concerne les initiatives individuelles qui épousent ces forces après les avoir bien saisies et en avoir fait scientifiquement le relevé. « Marché déterminé » revient donc à dire « rapport déterminé de forces sociales dans une structure déterminée de l'appareil de production », rapport garanti (c'est-à-dire rendu permanent) par une superstructure déterminée, politique, morale, juridique. Après avoir fait le relevé de ces forces décisives et permanentes et de leur automatisme spontané (c'est-à-dire de leur relative indépendance par rapport aux volontés individuelles et aux interventions arbitraires des gouvernements) le savant a, comme hypothèse, rendu absolu l'automatisme lui-même, il a isolé les faits purement économiques des combinaisons plus ou moins importantes dans lesquelles ils se Présentent dans la réalité, il a établi des rapports de cause à effet, de

prémisse à conséquence et a fourni ainsi un schéma abstrait d'une certaine société économique (à cette construction scientifique réaliste et concrète est venue par la suite se surimposer une nouvelle abstraction plus généralisée de « l'homme » en tant que tel, « ahistorique », générique, abstraction qui est apparue comme la « véritable » science économique).

Étant donné les conditions où est née l'économie classique, pour qu'on puisse parler d'une nouvelle « science » ou d'une manière nouvelle d'envisager la science économique (ce qui revient au même) il faudrait avoir démontré qu'on a relevé de nouveaux rapports de forces, de nouvelles conditions, de nouvelles prémisses, qu'en somme s'est trouvé. « déterminé » un nouveau marché possédant en propre un nouvel « automatisme », nouveau phénoménisme qui se présente comme quelque chose d' « objectif », comparable à l'automatisme des faits naturels. L'économie classique a donné lieu à une « critique de l'économie politique », mais il ne semble pas que soit jusqu'ici possible une nouvelle science ou une nouvelle manière de poser le problème scientifique. La « critique » de l'économie politique part du concept de l'historicité du « Marché déterminé » et de son « automatisme », alors que les économistes purs conçoivent ces éléments comme « éternels », « naturels » ; la critique analyse d'une manière

réaliste les rapports des forces qui déterminent le marché, en approfondit les contradictions, évalue les possibilités de modifications qui sont liées à l'apparition de nouveaux éléments et à leur renforcement et met en avant la « caducité » de la science critiquée et son « remplacement possible » ; elle étudie cette dernière comme vie, mais aussi comme mort, et trouve dans sa constitution intime les éléments qui en produiront la dissolution et le dépassement inévitables, et elle présente l' « héritier » qui sera présomptif tant qu'il n'aura pas donné de preuve manifeste de sa vitalité, etc.

Que dans la vie économique moderne l'élément « arbitraire », répondant soit à des initiatives individuelles, soit à celles de consortium ou à celles de l'État, ait pris une importance qu'il n'avait pas auparavant et qu'il ait profondément troublé l'automatisme traditionnel, c'est là un fait qui ne justifie pas par lui-même qu'on envisage un ensemble de nouveaux problèmes scientifiques, justement parce que ces interventions sont « arbitraires », de mesure différente, imprévisibles. Il peut justifier l'affirmation que la vie économique est modifiée, qu'il existe une « crise », mais cela est évident ; il n'est pas dit d'autre part que le vieil automatisme ait disparu, simplement il a lieu à une échelle plus grande qu'auparavant, pour les grands phénomènes économiques, tandis que les faits particuliers sont

« affolés ».

C'est de ces considérations qu'il est nécessaire de partir pour établir ce que signifient « régularité », « loi », « automatisme» dans les faits historiques. Il ne s'agit pas de « découvrir » une loi métaphysique de « déterminisme », ni même d'établir une loi « générale » de causalité. Il s'agit de relever la façon dont, au cours du développement de l'histoire, se constituent des forces relativement « permanentes », qui opèrent avec une certaine régularité, avec un certain automatisme. La loi des grands nombres elle-même, encore qu'elle soit très utile comme terme de comparaison, ne peut être prise comme la « loi » des faits historiques. Pour établir l'origine historique de cet élément de la philosophie de la praxis (élément qui n'est, somme toute, rien de moins que sa façon à elle de concevoir l' « immanence»), il faudra étudier comment David Ricardo a posé les lois économiques. Il s'agit de voir que l'importance de Ricardo dans la fondation de la philosophie de la praxis n'est pas due seulement au concept de la « valeur » en économie, mais qu'elle a aussi son aspect « philosophique », car Ricardo a suggéré une manière de penser et de saisir la vie et l'histoire. La méthode du « étant donné que » de la prémisse qui donne une certaine conséquence, semble devoir être identifiée comme un des points de départ (des stimulants intellectuels) des expériences philosophiques des

fondateurs de la philosophie de la praxis. Il faut voir si Ricardo a jamais été étudié de ce point de vue {136}.

Il apparaît donc que le concept de « nécessité » historique est étroitement lié à celui de « régularité », de « rationalité ». La « nécessité » au sens « spéculatif abstrait » et au sens « historique concret » : 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 un agent 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 impérieux, doués d'assez de force pour pousser à une action « à tout prix ».

Comme on l'a dit, ce n'est que par cette voie qu'on peut arriver à nue conception conforme à l'histoire (et non spéculative-abstraite) de la « rationalité » dans l'histoire (et

par conséquent de Y « irrationalité »).

Concepts de « Providence » et de « fortune » au sens où ils sont employés (spéculativement) par les philosophes idéalistes italiens et particulièrement par Croce : il faudra voir le livre de Croce sur G. B. Vico, où le concept de « Providence » est traduit en termes spéculatifs et où on marque le départ de l'interprétation idéaliste de la philosophie de Vico. Pour le sens du mot «fortune» chez Machiavel, il faut voir Luigi Russo. Selon Russo, « fortuna » a pour Machiavel un double sens, objectif et subjectif. La «fortune» est la force naturelle des choses (c'est-à-dire le lien causal), une rencontre propice des événements, ce qui sera chez Vico la Providence, ou bien c'est cette puissance transcendante qui nourrit les fables de la vieille doctrine médiévale – c'est-à-dire Dieu – mais pour Machiavel ce n'est finalement que la « virtù » même de l'individu et sa puissance prend racine dans la volonté même de l'homme. La « virtù » de Machiavel n'est plus, comme le dit Russo, la « virtù » des scolastiques, qui a un caractère éthique et réclame sa force du ciel, ni même celle de Tite-Live, qui, la plupart du temps, indique la valeur militaire, mais la « virtù » de l'homme de la Renaissance, qui est capacité, habileté, activité, puissance individuelle, sensibilité, flair de l'occasion et mesure de ses propres responsabilités.

Par la suite, Russo balance dans son analyse. Pour lui, le concept de fortune, comme force des choses, qui, chez Machiavel comme chez les humanistes, conserve encore un caractère naturaliste et mécanique ne trouvera la révélation de sa vérité et son approfondissement historique que dans la providence rationnelle de Vico et de Hegel. Mais il est bon de faire remarquer que de tels concepts n'ont pas, chez Machiavel, un caractère métaphysique comme chez les philosophes proprement dits de l'Humanisme, mais que ce sont de simples et profondes intuitions [donc de la philosophie!] de la vie, et que c'est comme symboles de sentiments qu'ils doivent être compris et expliqués (M.S., pp. 98-102). [1932-1933]

Hégémonie de la culture occidentale sur toute la culture mondiale

1. Même si l'on admet que les autres cultures ont eu une importance et une signification dans le processus d'unification « hiérarchique » de la civilisation mondiale (et certes, cela doit être admis sans réserves), elles ont eu une valeur universelle en tant qu'elles sont devenues éléments constitutifs de la culture européenne, la seule culture historiquement et concrètement universelle, en tant qu'elles ont contribué au développement de la pensée européenne et

ont été assimilées par elle.

2. Mais la culture européenne a elle aussi subi un processus d'unification qui, au moment historique qui nous intéresse, a culminé avec Hegel et la critique de l'hégélianisme.

3. Il résulte des deux premiers points que l'on tient compte du processus culturel qui s'incarne dans les intellectuels ; il ne faut pas parler des cultures populaires, car on ne peut pas parler à leur sujet d'élaboration critique et de processus de développement.

4. Il ne faut pas non plus parler de ces processus culturels qui culminent dans l'activité réelle, tels qu'on a pu les constater en France au XVIIIe siècle, ou au moins il faut en parler en liaison avec le processus qui culmine chez Hegel et dans la philosophie classique allemande, comme nue confirmation « pratique » de ce processus, dans le sens plusieurs fois mentionné ailleurs d'une traductibilité réciproque des deux processus ; l'un, le français, politico-juridique ; l'autre, l'allemand, théorico-spéculatif.

5. De la décomposition de l'hégélianisme découle le commencement d'un nouveau processus culturel, d'un caractère différent des processus précédents, c'est-à-dire un processus dans lequel le mouvement pratique et la pensée théorique s'unifient (ou cherchent à s'unifier à travers une lutte théorique et pratique).

6. Le fait qu'un tel mouvement ait son berceau dans des oeuvres philosophiques médiocres OU, pour le moins, dans des oeuvres philosophiques qui ne sont pas capitales, n'est pas important. Ce qui est important, c'est que naît une nouvelle façon de concevoir le monde et l'homme et que cette conception n'est pas réservée aux grands intellectuels, aux philosophes de profession, mais tend à devenir populaire, de masse, avec un caractère concrètement mondial, modifiant (au besoin avec pour résultat des combinaisons hybrides) la pensée populaire, la culture populaire momifiée.

7. Qu'un tel commencement découle de la rencontre d'éléments variés, apparemment hétérogènes, n'est pas étonnant : Feuerbach, comme critique de Hegel, l'école de Tübingen comme affirmation de la critique historique et philosophique de la religion, etc. Bien plus, il faut noter qu'un tel renversement ne pouvait pas ne pas avoir de liens avec la religion.

8. La philosophie de la praxis comme résultat et couronnement de toute l'histoire précédente. De la critique de l'hégélianisme naissent l'idéalisme moderne et la philosophie de la praxis. L'immanentisme hégélien devient historicisme, mais il n'est historicisme absolu qu'avec la philosophie de la praxis, historicisme absolu ou humanisme absolu. (Équivoque de l'athéisme et équivoque du déisme

dans nombre d'idéalismes modernes : il est évident que l'athéisme est une forme purement négative et inféconde, à moins qu'il ne soit conçu comme une période de pure polémique littéraire et populaire.) (M.S., pp. 104-105).

Sorel, Proudhon, De Man

La Nuova Antologia du 1er décembre 1928 a publié un long essai (de la p. 289 à la p. 307) de Georges Sorel intitulé *« Ultime Meditazioni »* (Scritto postumo inedito). Il s'agit d'un texte de 1920, qui devait servir de préface à un recueil d'articles publiés par Sorel dans des journaux italiens entre 1910 et 1920 *{137}*. Le retard dans la publication du livre n'est pas sans rapport avec les oscillations qu'a subies en Italie la renommée de Sorel – due à une série d'équivoques plus ou moins désintéressées, – et qui est aujourd'hui considérablement retombée : il existe déjà une littérature anti-sorelienne. L'essai publié par *La Nuova Antologia* résume tous les mérites et les manques de Sorel : il est tortueux, sautillant, incohérent, superficiel, sybillin, etc. ; mais il donne ou suggère des points de vue originaux, trouve des liens auxquels on n'avait pas pensé et pourtant vrais, oblige à penser et à approfondir.

Quelle est la signification de cet essai ? Elle ressort clairement de tout l'article qui fut écrit en 1920 et la petite

note d'introduction de La Nuova Antologia (sans doute due à Missiroli lui-même, à la loyauté duquel on fera bien de ne pas se fier) est une falsification manifeste ; elle conclut sur ces mots :

> « … un écrivain qui attribua à l'Italie de l'après-guerre la primauté intellectuelle et politique en Europe. »

À quelle Italie ? C'est Missiroli lui-même qui pourrait dire explicitement quelque chose à ce sujet et on trouverait des renseignements dans les lettres personnelles de Sorel à Missiroli (lettres qui devraient être publiées, d'après ce qu'on a annoncé, mais qui ne le seront pas ou ne le seront pas intégralement), mais on peut aussi se fonder sur de nombreux articles de Sorel. Dans cet essai, il est utile de noter quelques points – pour mémoire – en rappelant que tout l'essai est très important pour comprendre Sorel et son attitude après la guerre :

a) Bernstein a soutenu *{138}* que c'est un respect superstitieux pour la dialectique hégélienne qui a conduit Marx à préférer aux constructions des utopistes, des thèses révolutionnaires très proches de celles de la tradition jacobine, babouviste ou blanquiste ; on comprend mal alors, dans ces conditions, comment il est possible que le Manifeste ne parle pas de la littérature babouviste que Marx connaissait sans aucun doute. Andler est d'avis *{139}* que Marx fait une allusion pleine de mépris à l'égard de la

conjuration des Égaux *{140}*, quand il parle de l'ascétisme universel et grossier qu'on rencontre dans les plus anciennes revendications prolétariennes après la Révolution française *{141}*.

b) Il semble que Marx n'ait jamais pu se libérer complètement de l'idée hégélienne de l'histoire, selon laquelle des ères différentes se succèdent dans l'humanité, en suivant l'ordre de développement de l'esprit, qui cherche à rejoindre la parfaite réalisation de la raison universelle. À la doctrine de son maître, il ajoute celle de la lutte des classes : bien que les hommes ne connaissent que les guerres sociales, dans lesquelles ils sont poussés par leurs antagonismes économiques, ils coopèrent inconsciemment à une oeuvre que seul le métaphysicien suppose. Cette hypothèse de Sorel est très hasardeuse et. il ne la justifie pas : mais elle lui tient évidemment à cœur, soit pour son exaltation de la Russie, soit pour sa prévision de la fonction civile de l'Italie *{142}*. Selon Sorel,

> « Marx avait une si grande confiance dans la subordination de l'histoire aux lois du développement de l'esprit, qu'il a enseigné que, après la chute du capitalisme, l'évolution vers le communisme parfait adviendrait sans être provoquée par une lutte de classes (Lettre sur le programme de Gotha). Il semble que Marx ait cru, comme Hegel, que les différents moments de l'évolution se manifestent dans des pays

différents, dont chacun est spécialement adapté à chacun de ces moments {143}. Il n'a jamais fait un exposé explicite de sa doctrine. Aussi de nombreux marxistes sont-ils persuadés que toutes les phases de l'évolution capitaliste doivent se produire dans la même forme, chez tous les peuples modernes. Ces marxistes sont trop peu hégéliens. »

c) La question avant ou après 1848 ? Sorel ne comprend pas la signification de ce problème, malgré tous les livres écrits sur le sujet (publications, il est vrai, sans grande valeur) et fait allusion au « curieux » (sic) changement qui se produisit dans l'esprit de Marx à la fin de 1850 : en mars, il avait signé un manifeste des révolutionnaires réfugiés à Londres, dans lequel était tracé le programme d'une agitation révolutionnaire à entreprendre en vue d'un nouveau et prochain bouleversement social, que Bernstein trouve digne du premier venu des révolutionnaires de club {144}, alors qu'il acquit par la suite la conviction que la révolution née de la crise de 1847 finissait avec cette crise. Or les années qui suivirent 1848 furent d'une prospérité sans égale : il manquait donc pour la révolution projetée la première des conditions nécessaires : un prolétariat réduit à l'oisiveté et disposé à combattre (cf. ANDLER, 1, pp. 55-56, mais de quelle édition ?). C'est ainsi que serait née chez les marxistes la conception de la misère croissante ; perspective qui devait, selon lui, servir à épouvanter les ouvriers et à les

pousser à combattre pour conjurer une aggravation probable de leurs conditions même dans une situation prospère.

[Explication puérile et contredite par les faits, même s'il est vrai qu'il a été fait de la théorie de la misère croissante un usage de ce genre, un argument de persuasion immédiate : et du reste, s'est-il agi d'une utilisation arbitraire ? Sur le moment où naquit la théorie de la misère croissante, il faut voir ce qu'a publié Robert Michels.]

d) Sur Proudhon :

> « Proudhon appartenait à cette partie de la bourgeoisie qui était la plus proche du prolétariat ; c'est pour cette raison que les marxistes ont pu l'accuser d'être un bourgeois, alors que les auteurs les plus pénétrants le considèrent comme un admirable prototype de nos paysans (évidemment français) et de nos artisans. » (Cf. Daniel Halévy dans Les Débats du 3 janvier 1913.)

C'est un jugement de Sorel qu'on peut accepter. Et voici comment Sorel explique la mentalité « juridique » de Proudhon :

> « En raison de la modicité de leurs ressources, les paysans, les propriétaires des plus petites fabriques, les petits commerçants sont obligés de défendre âprement leurs intérêts devant les tribunaux. Un socialisme qui se propose de protéger les groupes sociaux qui se situent aux gradins les plus bas de l'économie, est

> naturellement destiné à donner une grande importance à la sécurité du droit, et une telle tendance est particulièrement forte chez les auteurs qui, comme Proudhon, ont la tête pleine de souvenirs de la vie campagnarde. »

Et il présente encore d'autres motifs pour renforcer cette analyse, qui n'est pas entièrement convaincante : la mentalité juridique de Proudhon se rattache à son anti-jacobinisme, aux souvenirs littéraires de la Révolution française et de l'ancien régime qui aurait, suppose-t-on, conduit à l'explosion jacobine justement à cause du caractère arbitraire de la justice : la mentalité juridique est la substance du réformisme petit-bourgeois de Proudhon et ses origines sociales ont contribué à la former en puisant à un ensemble de concepts et de sentiments différents et « plus élevés » : dans cette analyse, Sorel se confond avec la mentalité des « orthodoxes » qu'il méprise tant. Le plus fort est que Sorel, en étant aussi convaincu qu'il l'est de la tendance sociale de Proudhon, l'exalte et le propose parfois comme modèle ou comme source de principes au prolétariat moderne ; si la mentalité juridique de Proudhon a cette origine, pourquoi les ouvriers devraient-ils s'occuper de la question d'un « nouveau droit », d'une « sécurité du droit », etc. ?

À cet endroit, on a l'impression que l'essai de Sorel a été

mutilé et qu'il manque précisément une partie, qui concerne le mouvement italien des usines : d'après le texte publié, il est possible d'imaginer que Sorel a trouvé dans le mouvement des comités d'entreprise créés pour contrôler les règlements de l'usine, et en général la « législation » intérieure de l'usine qui dépendait du seul bon plaisir incontrôlé des entrepreneurs, le correspondant des exigences dont Proudhon se faisait l'écho en faveur des paysans et des artisans. L'essai, tel qu'il est publié, est incohérent et incomplet ; sa conclusion, qui concerne l'Italie (« bien des raisons m'avaient depuis longtemps amené à supposer que ce qu'un hégélien appellerait le Weltgeist *{145}*, revient aujourd'hui à l'Italie. Grâce à l'Italie, la lumière des temps nouveaux ne s'éteindra pas »), ne repose sur aucune démonstration, fût-ce par raccourcis ou allusions, selon la manière de Sorel. Dans la dernière note on fait une allusion aux conseils des ouvriers et des paysans en Allemagne, « que je considérais comme conformes à l'esprit proudhonien » et un renvoi à Matériaux d'une théorie du prolétariat *{146}*, etc. (pp. 164 et 394). Il serait intéressant de savoir si vraiment l'essai a été mutilé et par qui ; l'a-t-il été directement par Missiroli ou par d'autres ?

Note 1. – On ne peut comprendre Sorel comme figure d' « intellectuel révolutionnaire » si on ne pense pas à la France d'après 1870, de même qu'on ne peut comprendre

Proudhon sans la « panique antijacobine » de l'époque de la Restauration. 1870 et 1871 virent en France deux terribles défaites, la défaite nationale qui pesa sur les intellectuels bourgeois et la défaite populaire de la Commune qui pesa sur les intellectuels révolutionnaires : la première créa des hommes du genre de Clemenceau, quintessence du jacobinisme nationaliste français, la seconde créa l'anti-jacobin Sorel et le mouvement syndicaliste « anti-politique ». Le curieux anti-jacobinisme de Sorel, sectaire, mesquin, anti-historique est une conséquence de la saignée populaire de 1871 *{147}*, c'est lui qui donne un curieux éclairage à ses Réflexions sur la violence. La saignée de 1871 coupa le cordon ombilical qui unissait le « peuple nouveau » et la tradition de 1793 : Sorel aurait voulu être le représentant de cette rupture entre le peuple d'une part et le jacobinisme historique de l'autre, mais il n'y a pas réussi.

Note 2. – Ce que Sorel a écrit après-guerre a une certaine importance pour l'histoire de la culture occidentale. Sorel attribue à la pensée de Proudhon toute une série d'institutions et d'attitudes idéologiques de cette période. Pourquoi ce jugement de Sorel ? Est-il absolument arbitraire ? Étant donné la pénétration de Sorel comme historien des idées, pénétration qui exclut tout au moins en partie, cet aspect arbitraire, de quelles expériences culturelles est parti Sorel ? Et tout cela n'est-il pas important pour un jugement

d'ensemble sur son œuvre ? Il est certain qu'il faut réétudier Sorel pour saisir, par-dessous les incrustations parasitaires qu'ont déposées sur sa pensée des admirateurs dilettantes et intellectuels, ce qu'elle contient de plus essentiel et de plus permanent. Il faut penser en particulier qu'on a considérablement exagéré l' « austérité » et le « sérieux » moral et intellectuel de Sorel *{148}* ; sa correspondance avec Croce révèle qu'il ne dominait pas toujours les mouvements de vanité, – ce qui apparaît, par exemple, dans le ton embarrassé de la lettre où il tente d'expliquer à Croce son adhésion (mal assurée et disons même platonique) au « Cercle Proudhon » de Valois et ses coquetteries avec les jeunes éléments de la tendance monarchique et cléricale. De plus : il y avait beaucoup de dilettantisme, beaucoup de « ne jamais s'engager à fond », donc beaucoup d'irresponsabilité intrinsèque dans les attitudes « politiques » de Sorel, qui n'étaient jamais franchement politiques, mais « culturelles politiques », « intellectuelles-politiques », « au-dessus de la mêlée » : à Sorel aussi on pourrait lancer de nombreuses accusations semblables à celles qui sont contenues dans l'opuscule d'un de ses disciples *{149}* : Les méfaits des intellectuels. Il était lui-même un « pur » intellectuel et c'est pourquoi il faudrait séparer, par une analyse attentive, ce qu'il y a dans ses œuvres (le superficiel, de brillant, d'accessoire, ce qui se rattache aux contingences de la

polémique improvisée, et ce qu'il y a de « charnu » et de substantiel, pour le faire pénétrer ainsi défini, dans le cercle de la culture moderne.

Note 3. – En 1929, après la publication d'une lettre où Sorel parlait d'Oberdan, les articles se multiplièrent pour protester contre certaines expressions employées par Sorel dans ses lettres à Croce et on procéda à un « éreintement » de Sorel (un article de Arturo Stanghellini que redonne L'Italie littéraire de ces derniers jours). La publication de la correspondance fut interrompue dans le numéro suivant de la Critica et reprise, sans allusion aucune à l'incident, mais avec quelques nouveautés : plusieurs noms ne furent publiés qu'avec leurs initiales et on eut l'impression que certaines lettres n'étaient pas publiées ou l'étaient après avoir été expurgées. C'est à partir de ce moment que commence, dans le journalisme, une évaluation nouvelle de Sorel et de ses rapports avec l'Italie.

A certains égards, on peut rapprocher Sorel de De Man, mais quelle différence entre les deux ! De Man s'embrouille d'une manière absurde dans l'histoire des idées et se laisse aveugler par les apparences superficielles ; à Sorel on peut au contraire faire la critique inverse, à savoir d'analyser trop minutieusement la substance des idées et de perdre souvent le sens des proportions. Sorel trouve qu'une série d'événements d'après-guerre sont de caractère proudhonien ;

Croce trouve que De Man marque un retour à Proudhon, mais De Man, très nettement, ne comprend pas les événements d'après-guerre désignés par Sorel. Pour Sorel, est proudhonien ce qui est création « spontanée » du peuple, est « orthodoxe » ce qui est d'origine bureaucratique, parce qu'il a toujours devant les yeux, telles des obsessions, d'une part, la bureaucratie de l'organisation allemande, de l'autre, le jacobinisme, deux phénomènes de centralisation mécanique mus par des leviers de commande que tiennent en main une bande de fonctionnaires. De Man reste, en réalité, un exemplaire pédantesque de la bureaucratie travailliste belge : tout est pédant en lui, même l'enthousiasme. Il croit avoir fait des découvertes grandioses, parce qu'il répète en suivant un formulaire « scientifique » la description d'une série de faits plus ou moins individuels : c'est une manifestation typique de positivisme, qui redouble le fait, en le décrivant et en le généralisant dans une formule, puis tire de la formulation du fait, la loi du fait lui-même. Pour Sorel, comme le montre l'essai publié par *La Nuova Antologia* ce qui compte chez Proudhon c'est l'orientation psychologique, non pas l'attitude pratique concrète, sur laquelle, en vérité, Sorel ne se prononce pas explicitement : cette orientation psychologique consiste dans le fait de se « confondre » avec les sentiments populaires (paysans et artisans), qui

concrètement germent en nombre de la situation réelle faite au peuple par l'organisation économique d'État, dans le fait de « descendre » en eux pour les comprendre et les exprimer dans une forme juridique, rationnelle : telle ou telle interprétation ou même l'ensemble de ces interprétations peut être erroné, voire fantaisiste, ou tout simplement ridicule, mais l'attitude générale reste la plus fertile en effets positifs. L'attitude de *De Man* est au contraire une attitude « scientiste » : il se penche vers le peuple non pour le comprendre, en savant désintéressé, mais pour « théoriser » ses sentiments, pour construire des schèmes pseudo-scientifiques ; non pour se mettre à l'unisson et extraire des principes juridiques-éducatifs, mais, comme le zoologiste observe le monde des insectes, comme Maeterlinck observe les abeilles et les termites.

De Man a la prétention pédante de mettre eu lumière et au premier plan les prétendues « valeurs psychologiques et éthiques » du mouvement ouvrier ; mais cette tentative peut-elle avoir, comme le prétend De Man, le sens d'une réfutation péremptoire et radicale de la philosophie de la praxis ? Autant dire que mettre en lumière le fait que la grande majorité des hommes en est encore à la phase ouverte par Ptolémée, signifierait réfuter la doctrine de Copernic, ou que le folklore doit remplacer la science. La philosophie de la praxis soutient que les hommes acquièrent

la conscience de leur situation sociale sur le terrain des idéologies ; a-t-elle par hasard exclu le peuple de cette manière de prendre conscience de soi ? Mais c'est une observation évidente que le monde des idéologies (dans son ensemble) est plus arrière que ne le sont les rapports techniques de production : un nègre à peine arrivé de son Afrique peut devenir un employé de Ford, tout en continuant à être pendant longtemps un fétichiste et tout en restant persuadé que l'anthropophagie est un mode de nourriture normal et justifié. Si De Man faisait une enquête sur ce sujet, quelles conséquences pourrait-il en tirer ? Que la philosophie de la praxis doive étudier objectivement ce que les hommes pensent d'eux-mêmes et des autres, cela ne fait pas de doute, mais doit-elle tout bêtement accepter comme éternelle cette manière de penser ? Ne serait-ce pas là la pire des attitudes mécanistes et fatalistes ? C'est la tâche de toute initiative historique que de modifier les phases culturelles précédentes, de rendre homogène la culture mais à un niveau supérieur au niveau précédent, etc. En réalité, la philosophie de la praxis a toujours travaillé sur ce terrain que De Man croit avoir découvert, mais elle y a travaillé pour innover, non pour conserver bêtement ce qui était. La « découverte » de De Man est un lieu commun et sa réfutation est du remâché qui manque de saveur.

Note. – D'après un article de Arturo Masoero : « Un

Américain non hédoniste » (dans *Economia* de février 1931) il ressort que bien des opinions exposées par H. De Man : La Joie au travail *{150}*, et plus tard dans d'autres ouvrages également, sont empruntées aux théories de l'économiste américain Thorstein Veblen, qui a apporté dans la science économique certains principes sociologiques du positivisme, appartenant en particulier à A. Comte et à Spencer ; Veblen veut surtout introduire l'évolutionnisme dans la science économique. C'est ainsi que nous trouvons dans Veblen l'« instinct of workmanship », que De Man appelle « instinct créateur », W. James avait exposé en 1890 la notion d'un instinct constructif (« instinct of constructiveness ») et Voltaire parlait déjà d'un instinct mécanique *{151}*. Mais il semble que De Man ait également emprunté à Veblen sa conception mirobolante et grossière d'un « animisme » *{152}* chez les ouvriers et il insiste pesamment sur ce thème dans La Joie au travail. Voici comment Masoero expose la conception de Veblen : « chez les primitifs, l'interprétation mythique cesse d'être un obstacle et devient souvent une aide en ce qui concerne le développement de la technique agricole de l'élevage. Le fait de considérer comme doués d'une âme ou franchement de caractères divins les plantes et les animaux, ne peut que servir en effet à ce développement, car une telle considération entraîne des soins et des attentions qui

peuvent apporter des améliorations techniques et des innovations. Une mentalité animiste est en revanche nettement contraire au progrès technique de la manufacture, à l'activité de l'instinct ouvrier sur la matière inerte. Ainsi, Veblen explique comment, au début de l'ère néolithique, la technique agricole était déjà, au Danemark, si avancée, alors que, pendant longtemps, le développement de la technique manufacturière resta nul. Actuellement l'instinct ouvrier, quand il ne rencontre plus l'obstacle de la croyance en l'intervention d'éléments providentiels et mystérieux, se trouve uni à un esprit positif et obtient dans les arts industriels ces progrès qui sont le propre de l'époque moderne ».

De Man aurait pris de même à Veblen l'idée d'un « animisme ouvrier », – qui, d'après Veblen, aurait existé à l'âge néolithique, mais aurait disparu aujourd'hui – et l'aurait redécouvert dans l'ouvrier moderne, montrant ainsi une grande originalité.

Il faut noter, étant donné ces origines spencériennes de De Man, les conséquences qu'en tire Croce, qui a vu en De Man le philosophe qui a dépassé le marxisme, etc.

Entre Spencer et Freud, qui revint à une forme de sensualisme plus mystérieuse encore que celle du XVIIIe siècle, De Man méritait vraiment d'être exalté par Croce et de voir ce dernier proposer l'étude de sa pensée à tous les

Italiens intelligents.

Une traduction de Veblen en italien est annoncée et c'est l'onorevole {153} Bottai qui en a pris l'initiative. De toute façon, dans cet article de Masoero se trouve en note la bibliographie essentielle. Chez Veblen on peut observer, ainsi que le montre l'article, une certaine influence du marxisme. Veblen a eu également, je crois, une influence sur les théories de Ford (M.S., pp. 105-114). [1931-1932]

Passage du savoir, au comprendre, au sentir, et vice versa, du sentir au comprendre, au savoir

L'élément populaire « sent », mais ne comprend pas ou ne sait pas toujours ; l'élément intellectuel « sait », mais ne comprend pas ou surtout ne « sent » pas toujours. Aux deux extrêmes, on trouve donc le pédant et le philistin d'une part, la passion aveugle et le sectarisme d'autre part. Non pas que le pédant ne puisse être passionné, bien au contraire ; le pédantisme passionné est aussi ridicule et dangereux que le sectarisme et la démagogie les plus effrénés. L'erreur de l'intellectuel consiste à croire qu'on peut savoir sans comprendre et surtout sans sentir et sans être passionné (non seulement du savoir en soi, mais de l'objet du savoir) c'est-

à-dire à croire que l'intellectuel peut être un véritable intellectuel (et pas simplement un pédant) s'il est distinct et détaché du peuple-nation, s'il ne sent pas les passions élémentaires du peuple, les comprenant, les expliquant et les justifiant dans la situation historique déterminée, en les rattachant dialectiquement aux lois de l'histoire, à une conception du monde supérieure, élaborée suivant une méthode scientifique et cohérente, le « savoir » ; ou ne fait pas de politique-histoire sans cette passion, c'est-à-dire sans cette connexion sentimentale entre intellectuels et peuple-nation. En l'absence d'un tel lieu, les rapports de l'intellectuel avec le peuple-nation se réduisent à des rapports d'ordre purement bureaucratique, formel ; les intellectuels deviennent une caste ou un sacerdoce (qu'on baptise centralisme organique).

Si le rapport entre intellectuels et peuple-nation, entre dirigeants et dirigés – entre gouvernants et gouvernés – est défini par une adhésion organique dans laquelle le sentiment-passion devient compréhension et par conséquent savoir (non pas mécaniquement, mais d'une manière vivante), on a alors, et seulement à cette condition, un rapport qui est de représentation et c'est alors qu'a lieu l'échange d'éléments individuels entre gouvernés et gouvernants, entre dirigés et dirigeants, c'est-à-dire que se réalise la vie d'ensemble qui seule est la force sociale ; c'est

alors que se crée le « bloc historique ».

De Man « étudie » les sentiments populaires, il ne tente pas de les faire siens, pour les guider et les conduire à la catharsis d'une civilisation moderne : sa position est celle du fervent de folklore qui a continuellement peur de voir la modernisation lui détruire l'objet de sa science. En revanche, il y a dans son livre le reflet pédant d'une exigence réelle : que les sentiments populaires soient connus et étudiés tels qu'ils se présentent objectivement au lieu d'être considérés comme quelque chose de négligeable et d'inerte dans le mouvement historique (M.S., pp. 114-115). [1932-1933]

III - NOTES CRITIQUES SUR UNE TENTATIVE DE MANUEL POPULAIRE DE SOCIOLOGIE HISTORIQUE

[Notes appartenant au Cahier XVIII (11) écrit en 1932-33, sauf la note objection à l'empirisme] (M.S., pp. 119-166).

Un travail comme le Manuel populaire *{154}*, destiné essentiellement à une communauté de lecteurs qui ne sont pas des intellectuels de profession, aurait dû partir de l'analyse critique de la philosophie du sens commun, qui est la « philosophie des non-philosophes », c'est-à-dire la conception du monde absorbée d'une manière acritique par les différents milieux sociaux et culturels dans lesquels se développe l'individualité morale de l'homme moyen. Le

sens commun n'est pas une conception unique, identique dans le temps et dans l'espace : c'est le « folklore » de la philosophie et, comme le folklore, il présente des formes innombrables : son trait fondamental et le plus caractéristique est d'être (même au niveau de chaque cerveau) une conception fragmentaire, incohérente, inconséquente, conforme à la situation sociale et culturelle de la multitude dont il est la philosophie. Quand s'élabore dans l'histoire un groupe social homogène, il s'élabore aussi, et contre le sens commun, une philosophie homogène, c'est-à-dire cohérente et systématique.

Le Manuel populaire fait fausse route, en supposant (implicitement) au départ qu'à cette élaboration d'une philosophie originale des masses populaires, s'opposent les grands systèmes philosophiques traditionnels et la religion du haut clergé, c'est-à-dire la conception du monde des intellectuels et de la haute culture. En réalité, ces systèmes sont inconnus des masses et n'ont aucune efficacité directe sur leur manière de penser et d'agir. Certes, cela ne signifie pas qu'ils soient absolument sans efficacité historique : mais cette efficacité est d'un autre genre. Ces systèmes influent sur les masses populaires comme force politique extérieure, comme élément de force de cohésion des classes dirigeantes, donc comme élément de subordination à une hégémonie extérieure, qui limite la pensée originale des

masses populaires négativement, sans influer sur elles positivement, comme ferment vital de transformation profonde de ce que les masses pensent d'une manière embryonnaire et chaotique sur le monde et la vie. Les éléments principaux du sens commun sont fournis par les religions et par conséquent le rapport entre sens commun et religion est bien plus étroit qu'entre sens commun et système philosophique des intellectuels. Mais pour la religion aussi il faut distinguer critiquement. Toute religion, même la religion catholique (disons même surtout la religion catholique, si on pense à ses efforts pour sauvegarder son unité « superficielle », pour ne pas se fragmenter en églises nationales et en stratifications sociales) est en réalité une pluralité de religions distinctes et souvent contradictoires : il y a un catholicisme des paysans, un catholicisme des petits-bourgeois et des ouvriers de la ville, un catholicisme des femmes et un catholicisme des intellectuels lui aussi bigarré et dépourvu d'unité. Mais sur le sens commun, n'influent pas seulement les formes les plus grossières et les moins élaborées de ces différents catholicismes, actuellement existants : ont eu également leur influence et sont composantes de l'actuel sens commun les religions précédentes, et les formes précédentes de l'actuel catholicisme, les mouvements hérétiques populaires, les superstitions scientifiques qui se rattachent aux religions

passées, etc. Dans le sens commun prédominent les éléments « réalistes », matérialistes, c'est-à-dire le produit immédiat de la sensation brute, ce qui d'ailleurs n'est pas en contradiction avec l'élément religieux, bien au contraire ; mais ces éléments sont « superstitieux », acritiques. Voici d'abord un danger représenté par le Manuel populaire : celui-ci souvent confirme ces éléments acritiques, – auxquels le sens commun doit d'en être encore à une conception ptoléméenne {155}, anthropomorphique, anthropocentrique -, au lieu de les critiquer scientifiquement.

Ce qu'on a dit plus haut à propos du Manuel populaire, qui critique les systèmes philosophiques au lieu de partir d'une critique du sens commun, doit être compris comme notation méthodologique et valable dans certaines limites. Cela ne veut certes pas dire que soit à négliger la critique des systèmes philosophiques des intellectuels. Quand, individuellement, un élément de la masse dépasse critiquement le sens commun, il accepte, par ce fait même une philosophie nouvelle : et voilà qui rend nécessaire dans un exposé de la philosophie de la praxis, la polémique avec les philosophies traditionnelles. Bien mieux, par son caractère tendanciel de philosophie de masse, la philosophie de la praxis ne peut être conçue que sous une foi-me polémique, de lutte perpétuelle. Toutefois, le point de départ

doit être toujours le sens commun qui est la philosophie spontanée de la multitude qu'il s'agit de rendre homogène du point de vue idéologique.

Dans la littérature philosophique française existent, plus que dans d'autres littératures nationales, des études sur le « sens commun » : cela est dû au caractère plus étroitement « populaire-national » de la culture française, c'est-à-dire au fait que les intellectuels tendent, plus qu'ailleurs, en raison de conditions traditionnelles déterminées, à se rapprocher du peuple pour le guider idéologiquement et le maintenir en étroit rapport avec le groupe dirigeant. On pourra donc trouver dans la littérature française un matériel important sur le sens commun qui sera a utiliser et à élaborer ; l'attitude de la culture philosophique française à l'égard du sens commun peut même offrir un modèle de construction idéologique et hégémonique. La culture anglaise et la culture américaine peuvent offrir également de nombreuses suggestions, mais non d'une façon aussi complète et organique que la culture française. Le « sens commun » a été considéré de différentes façons : franchement comme base de la philosophie ; ou bien il a été critiqué du point de vue d'une autre philosophie. En réalité, dans tous les cas, le résultat a été le dépassement d'un certain sens commun pour en créer un autre répondant mieux à la conception du monde du groupe dirigeant. Dans Les Nouvelles littéraires du 17

octobre 1931, ou lit dans un article d'Henri Gouhier sur Léon Brunschvicg, à propos de la philosophie de B. :

> « Il n'y a qu'un seul et même mouvement de spiritualisation, qu'il s'agisse de mathématiques, de physique, de biologie, de philosophie et de morale : c'est l'effort Par lequel l'esprit se débarrasse du sens commun et de sa métaphysique spontanée qui pose un monde de choses sensibles réelles et l'homme au milieu de ce monde. »

L'attitude de Croce à l'égard du « sens commun » ne semble pas claire. Chez Croce, la proposition que tout homme est un philosophe, pèse trop sur son jugement concernant le sens commun. On dirait que Croce prend souvent plaisir à voir certaines propositions philosophiques partagées par le sens commun, mais quelle peut être la signification concrète de ce fait ? Le sens commun est un agrégat chaotique de conceptions disparates où on peut trouver tout ce qu'on veut. D'ailleurs cette attitude de Croce à l'égard du sens commun n'a pas conduit à une conception féconde de la culture du point de vue national-populaire, c'est-à-dire à une conception de la philosophie plus concrètement conforme à l'histoire, ce qui du reste ne peut se produire que dans la philosophie de la praxis.

Pour Gentile, il faut voir son article « La Conception humaniste du monde » (Nuova Antologia, 1er juin 1931).

Gentile écrit :

> « On pourrait définir la philosophie comme un grand effort accompli par la pensée réflexive pour conquérir la certitude critique des vérités du sens commun et de la conscience naïve, de ces vérités dont on peut dire que tout homme les sent naturellement et qu'elles constituent la structure solide de la mentalité dont il se sert pour vivre. »

Il semble qu'on ait là un autre exemple du caractère fruste de la pensée de Gentile : l'affirmation semble venir « naïvement » des affirmations de Croce sur le mode de pensée du peuple, conçu comme pierre de touche de la vérité de certaines propositions philosophiques. Gentile écrit plus loin : « l'homme sain croit en Dieu et en la liberté de son esprit». Ainsi simplement dans ces deux propositions de Gentile, nous voyons : 1. une « nature humaine » extra-historique dont on ne sait pas bien ce qu'elle est exactement ; 2. la nature humaine de l'homme sain ; 3. le sens commun de l'homme sain et donc également un sens commun de l'homme non-sain. Et que peut bien vouloir dire homme sain ? Physiquement sain, qui n'est pas fou ? Ou bien qui pense sainement, bien pensant, philistin *{156}* etc. ? Et que faudra-t-il entendre par « vérités du sens commun » ? La philosophie de Gentile, par exemple, est tout à fait l'opposé du sens commun, soit qu'on entende par là la

philosophie naïve du peuple, qui abhorre toute forme d'idéalisme subjectiviste, soit qu'on entende par là le bon sens, l'attitude de mépris pour les obscurités, les finesses et les astuces de certains exposés scientifiques et philosophiques. Ces coquetteries de Gentile avec le sens commun sont vraiment plaisantes. Ce qu'on a dit jusqu'ici ne signifie pas que le sens commun ne contienne pas des vérités. Cela signifie que le sens commun est un concept équivoque, contradictoire, multiforme, et que se reporter au sens commun comme pierre de touche de vérité est un non-sens. On pourra dire avec exactitude qu'une certaine vérité est devenue vérité de sens commun pour indiquer qu'elle s'est répandue au-delà des limites des groupes intellectuels, mais on ne fait rien d'autre dans ce cas qu'une constatation de caractère historique en même temps qu'on affirme la rationalité de l'histoire ; c'est en ce sens, et à condition qu'il soit employé avec sobriété, que l'argument a sa valeur, précisément parce que le sens commun est mesquinement hostile aux nouveautés, conservateur, et que lorsqu'on a réussi à y faire pénétrer une vérité nouvelle, c'est la preuve que cette vérité a une belle force d'expansivité et d'évidence ;

Rappeler l'épigramme de Giusti

> « Le bon sens, qui autrefois fut chef d'école, est aujourd'hui complètement mort dans nos écoles. La

> science, sa fille, l'a tué pour voir comment il était fait. »

Cet épigramme peut servir d'indication sur la façon équivoque dont on emploie les termes bon sens et sens commun : comme « philosophie », comme mode de pensée déterminé, avec un certain contenu de croyances et d'opinions et comme attitude bénévolement indulgente, dans son mépris, pour l'obscur et le compliqué. C'est pourquoi il était nécessaire que la science tuât un certain bon sens traditionnel pour créer un « nouveau » bon sens.

On trouve souvent dans Marx une allusion au sens commun et à la fermeté de ses croyances. Mais il s'agit d'une référence non pas à la validité de contenu de ces croyances mais précisément à leur robustesse formelle et par suite à leur caractère impératif lorsqu'elles produisent des normes de conduite. Dans ces références est au contraire contenue implicitement l'affirmation de la nécessité de nouvelles croyances populaires, c'est-à-dire d'un nouveau sens commun, et par conséquent d'une nouvelle culture et d'une nouvelle philosophie qui prennent racine dans la conscience populaire avec la même force et le même caractère impératif que les croyances traditionnelles.

Matérialisme historique et sociologie

Voici déjà une observation préliminaire : le titre ne correspond pas au contenu du livre. « Théorie de la philosophie de la praxis » devrait signifier mettre sous forme de système logique et cohérent les concepts philosophiques qui sont connus par fragments sous le nom de matérialisme historique (et qui sont souvent bâtards, dérivés de doctrines étrangères et qui en tant que tels devraient être critiqués et rejetés). Dans les premiers chapitres, on devrait voir traitées les questions suivantes : qu'est-ce que la philosophie ? En quel sens une conception du monde peut-elle être appelée philosophie ? Comment a été conçue jusqu'ici la philosophie ? La philosophie de la praxis innove-t-elle cette conception ? La philosophie de la praxis pourra-t-elle jamais avoir une forme spéculative ? Quels rapports existent entre les idéologies, les conceptions du monde, les philosophies ? Quels sont ou doivent être les rapports entre la théorie et la pratique ? Ces rapports, comment sont-ils conçus par les philosophies traditionnelles ? etc., etc. La réponse a ces questions et à d'autres questions éventuelles constitue la « théorie » de la philosophie de la praxis.

Dans le Manuel populaire, on ne trouve même pas justifiée la prémisse implicitement contenue dans l'exposé et à laquelle on fait par hasard quelque part une allusion explicite, à savoir que la véritable philosophie est le

matérialisme philosophique et que la philosophie de la praxis est une pure « sociologie ». Que signifie réellement cette affirmation ? Si elle était vraie, la théorie de la philosophie de la praxis serait le matérialisme philosophique. Mais en ce, cas, que veut dire l'affirmation que la philosophie de la praxis est une sociologie ? Et que serait cette sociologie ? Une science de la politique et de l'historiographie ? Ou bien un recueil systématique avec une classification qui suivrait un certain ordre d'observations purement empiriques sur l'art politique et sur les règles extérieures de la recherche historique ? Les réponses à ces questions, ou ne les trouve pas dans le livre, et pourtant à elles seules elles constitueraient une théorie. Ainsi, on ne voit pas la justification du lien entre le titre général Théorie, etc. et le sous-titre *Manuel populaire*. Le sous-titre serait le titre le plus exact, si on ne donnait pas au mot « sociologie » un sens aussi restreint. En fait, ou se trouve devant la question : qu'est-ce que la « sociologie » ? N'est-elle pas une tentative d'une prétendue science exacte (c'est-à-dire positiviste) des faits sociaux, ce qui signifie de la politique et de l'histoire ? En somme un embryon de philosophie ? La sociologie n'a-t-elle pas cherché à faire quelque chose de semblable à la philosophie de la praxis ? Il faut toutefois s'entendre : la philosophie de la praxis est née sous forme d'aphorismes et de critères pratiques, par un pur hasard,

parce que son fondateur a consacré ses forces intellectuelles à d'autres problèmes, en particulier aux problèmes économiques (sous une forme systématique) mais dans ces critères pratiques et dans ces aphorismes est contenue implicitement toute une conception du monde, une philosophie. La sociologie a été une tentative pour créer une méthode de la science historique-politique, en fonction d'un système philosophique déjà élaboré, le positivisme évolutionniste, sur lequel la sociologie a réagi, mais seulement partiellement. La sociologie est donc devenue une tendance en soi, elle est devenue la philosophie des non-philosophes, une tentative pour décrire et pour classifier schématiquement les faits historiques et politiques, selon des critères construits sur le modèle des sciences naturelles. La sociologie est donc une tentative pour découvrir « expérimentalement » les lois d'évolution de la société humaine de façon à « prévoir » l'avenir avec la même certitude que celle avec laquelle on prévoit qu'à partir d'un gland se développera un chêne. L'évolutionnisme vulgaire est à la base de la sociologie qui ne peut connaître le principe dialectique, avec le passage de la quantité à la qualité, passage qui trouble toute évolution et toute loi d'uniformité entendues dans un sens vulgairement évolutionniste. De toute façon, toute sociologie présuppose une philosophie, une conception du monde, dont elle est un

fragment subordonné. Et il ne faut pas confondre avec la théorie générale, c'est-à-dire avec la philosophie, la « logique » interne particulière des différentes sociologies, logiques par laquelle -elles acquièrent une cohérence mécanique. Cela ne veut évidemment pas dire que la recherche des « lois » d'uniformité ne soit pas chose utile et intéressante et qu'un traité d'observations immédiates concernant l'art politique n'ait pas sa raison d'être, mais il faut appeler un chat un chat et prendre les traités de ce genre pour ce qu'ils sont.

Tous ces problèmes sont des problèmes « théoriques », mais ceux que l'auteur du Manuel pose comme tels, ne le sont pas. Les questions qu'il pose sont des questions d'ordre immédiat, politique, idéologique, si on entend l'idéologie comme phase intermédiaire entre la philosophie et la pratique quotidienne, ce sont des réflexions sur les faits historiques-politiques pris isolément, sans liens entre eux et fortuits. Une question théorique se présente à l'auteur dès le début du livre, lorsqu'il fait allusion à une tendance *{157}* qui nie la possibilité de construire une sociologie à partir de la philosophie de la praxis et soutient que cette dernière ne peut s'exprimer que dans des travaux historiques concrets. L'objection qui est très importante, l'auteur ne la résout que par des mots. Certes, la philosophie de la praxis se réalise dans l'étude concrète de l'histoire passée et dans l'activité

actuelle consacrée à la création d'une nouvelle histoire. Mais on peut faire la théorie de l'histoire et de la politique, car si les faits sont toujours individualisés et changeants dans le flux du mouvement historique, les concepts peuvent être théorisés {158} autrement, on ne pourrait même pas savoir ce qu'est le mouvement ou la dialectique et on tomberait dans une nouvelle forme de nominalisme {159}.

La réduction de la philosophie de la praxis à une sociologie a représenté la cristallisation de la tendance de mauvais aloi que déjà critiquait Engels («Lettres à deux étudiants » publiées dans la Sozialistische Akademiker {160}) et qui consiste à réduire une conception du monde à un formulaire mécanique qui donne l'impression qu'on tient toute l'histoire dans sa poche. Elle a été le meilleur encouragement aux faciles improvisations journalistiques des « génialoïdes » {161}. L'expérience sur laquelle se fonde la philosophie de la praxis ne peut être schématisée ; cette expérience est l'histoire elle-même dans sa variété et sa multiplicité infinies dont l'étude peut donner lieu à la naissance de la « philologie » {162} comme méthode de l'érudition tournée vers l'établissement des faits particuliers, et à la naissance de la philosophie comprise comme méthodologie générale de l'histoire. C'est peut-être ce que voulaient exprimer les auteurs qui, comme le dit la très rapide allusion du premier chapitre du Manuel, nient la

possibilité de construire une sociologie de la praxis et affirment que la philosophie de la praxis ne vit que dans les travaux historiques particuliers (l'affirmation, telle qu'elle est énoncée, est sans aucun doute erronée, et elle définirait une forme nouvelle et curieuse de nominalisme et de scepticisme philosophique).

Nier la possibilité de construire une sociologie, entendue comme science de la société, c'est-à-dire comme science de l'histoire et de la politique, qui ne soit pas la philosophie de la praxis elle-même, ne signifie pas qu'on ne puisse construire une compilation empirique d'observations pratiques qui élargissent la sphère de la philologie telle qu'on l'entend traditionnellement. Si la philologie est l'expression méthodologique d'une nécessité importante à savoir que les faits particuliers doivent être vérifiés et précisés dans leur « individualité » qui interdit qu'on les confonde avec d'autres, on ne peut exclure qu'il y ait une utilité pratique à identifier certaines « lois de tendance » plus générales, qui correspondent dans la politique aux lois statistiques ou à celles des grands nombres qui ont permis de faire progresser certaines sciences naturelles. Mais on n'a pas mis en relief que la loi statistique ne peut être employée dans la science et dans l'art politiques que tant que les grandes masses de la population restent essentiellement passives – par rapport aux questions qui intéressent

l'historien et l'homme politique – ou jusqu'au moment où on suppose qu'elles restent passives. D'ailleurs, l'extension de la loi statistique à la science et à l'art politiques peut avoir des conséquences très graves dans la mesure où on la prend comme base pour construire des perspectives et des programmes d'action ; si, dans les sciences naturelles, la loi ne peut guère donner naissance qu'à quelque grosse erreur ou énorme bévue que de nouvelles recherches pourront facilement corriger et qui, de toute façon, ne rendront ridicule que la personne du savant qui en a fait usage, en revanche, dans la science et dans l'art politiques, ladite loi peut avoir comme résultat de véritables catastrophes produisant des pertes « sèches » qu'on ne pourra jamais réparer. En fait, l'adoption en politique de la loi statistique comme loi essentielle, jouant avec la rigueur de la fatalité, n'est pas seulement une erreur scientifique, mais elle devient une erreur pratique en action ; elle favorise en outre la paresse mentale et la construction de programmes superficiels. Il faut observer que l'action politique tend précisément à faire sortir les masses de la passivité, c'est-à-dire à détruire la loi des grands nombres ; comment peut-on alors considérer cette loi comme une loi sociologique ? Si l'on y réfléchit bien, la revendication même d'une économie suivant un plan *{163}*, ou dirigée, est destinée à briser la loi statistique prise au sens mécanique, c'est-à-dire produite par

le heurt occasionnel d'une infinité d'actes arbitraires individuels, même si cette planification doit se fonder sur la statistique, ce qui toutefois ne signifie pas la même chose : en réalité, ce sont les hommes conscients qui se substituent à la « spontanéité » naturaliste. Un autre élément qui, dans l'art politique, conduit au bouleversement des vieux schémas naturalistes est la substitution, dans la fonction de direction, d'organismes collectifs (les partis) aux personnalités, aux chefs individuels (ou providentiels [« carismatici »], *{164}* comme dit Michels). Avec l'extension des partis de masse et le fait qu'ils adhèrent organiquement à la vie la plus intime (économique-productive) de la masse elle-même, le processus de standardisation des sentiments populaires qui était mécanique et fortuit (c'est-à-dire produit par l'existence dans un milieu donne de conditions et de pressions semblables) devient conscient et critique. La connaissance et l'appréciation de l'importance de ces sentiments ne sont plus données aux chefs par une intuition que vient étayer l'identification de lois statistiques, c'est-à-dire par un moyen rationnel et intellectuel, trop souvent fallacieux, – que le chef traduit en idées-force, en mots-force – mais l'organisme collectif les acquiert par une « participation de tous, active et consciente », par une « passion collective » par une expérience des détails immédiats, par un système qu'on pourrait appeler de

« philologie vivante ». C'est ainsi que se forme un lien étroit entre grande masse, parti, groupe dirigeant, et que tout l'ensemble, bien articulé, peut se mouvoir comme un « homme-collectif ».

Le livre de Henri De Man, s'il a une valeur, l'a précisément dans ce sens : il incite à « s'informer» particulièrement des sentiments réels et non de ceux qu'on suppose en fonction de lois sociologiques, des groupes et des individus. Mais De Man n'a fait aucune découverte nouvelle pas plus qu'il n'a trouve un principe original qui permette de dépasser la philosophie de la praxis ou de démontrer qu'elle est scientifiquement erronée ou stérile : il a élevé à la hauteur d'un principe scientifique, un critère empirique d'art politique déjà connu et appliqué, encore que peut-être insuffisamment défini et développé. De Man n'a même pas su limiter son critère, car il a fini par créer une nouvelle loi statistique et inconsciemment, avec un autre nom, une nouvelle méthode de mathématique sociale et de classification extérieure, une nouvelle sociologie abstraite.

Note. – Les prétendues lois sociologiques, qui sont prises comme causes – tel fait arrive en vertu de telle loi, etc. – n'ont en fait aucune portée causative ; elles sont presque toujours des tautologies et des paralogismes *{165}*. Elles ne sont généralement qu'un double du fait observé. On décrit le fait ou une série de faits, au moyen d'un processus

mécanique de généralisation abstraite, on en tire un rapport de ressemblance, et c'est ce qu'on appelle une loi et on lui octroie la fonction de cause. Mais qu'a-t-on en réalité trouvé de nouveau ? De nouveau, il n'y a guère que le nom collectif donné à une série de petits faits, mais les noms ne sont pas une nouveauté. (Dans les traités de Michels on peut trouver tout un registre de semblables généralisations tautologiques : la dernière et la plus fameuse est celle du « chef providentiel »). On ne voit pas qu'avec une telle méthode on tombe dans une forme baroque d'idéalisme platonique, car ces lois abstraites ressemblent étrangement aux idées pures de Platon qui sont l'essence des faits réels se déroulant sur la terre.

Les parties constitutives de la philosophie de la praxis

Un exposé systématique de la philosophie de la praxis ne petit négliger aucune des parties constitutives de la doctrine de soit fondateur. Mais en quel sens faut-il entendre cette affirmation ? L'exposé doit traiter toute la partie philosophique générale, il doit donc développer d'une manière cohérente tous les concepts généraux d'une méthodologie de l'histoire et de la politique, et également de l'art, de l'économie, de l'éthique et doit trouver dans la

construction d'ensemble, une place pour une théorie des sciences naturelles. Selon une conception très répandue, la philosophie de la praxis est une pure philosophie, la science de la dialectique, et les autres parties sont l'économie et la politique, ce qui fait dire que la doctrine est formée de trois parties constitutives, qui sont en même temps le couronnement et le dépassement du degré le plus élevé auquel était arrivé, vers 1818, la science des nations les plus avancées d'Europe : la philosophie classique allemande, l'économie classique anglaise, l'activité et la science politiques françaises. Cette conception, qui est davantage une recherche générique des sources historiques qu'une classification qui naîtrait du cœur même de la doctrine, il est impossible de l'opposer comme schème définitif à toute autre organisation de la doctrine qui serait plus près de la réalité. On posera la question de savoir si la philosophie de la praxis n'est pas justement spécifiquement une théorie de l'histoire et la réponse est affirmative mais ce n'est pas pour autant qu'on peut détacher de l'histoire la politique et l'économie, même dans leurs phases spécialisées, de science et d'art de la politique, de science et de politique économiques. En d'autres termes, après s'être acquitté dans la partie philosophique générale, – qui est la philosophie de la praxis proprement dite : la science de la dialectique ou gnoséologie, dans laquelle les concepts généraux d'histoire,

de politique et d'économie se nouent en une unité organique, – de la tâche principale, il est utile, dans un manuel populaire, de donner les notions générales de chaque moment ou partie constitutive, même en tant que science indépendante et distincte. Si on veut bien regarder de près, on voit que dans le Manuel Populaire on fait à ces différents points une allusion, mais par hasard, et non avec un souci de cohérence, d'une manière chaotique et indistincte, parce que l'auteur est dépourvu de tout concept clair et précis de ce qu'est la philosophie de la praxis elle-même.

Structure et mouvement historique

Un point fondamental n'est pas traité : comment naît le mouvement historique sur la base de la structure. Il est fait pourtant ait moins une allusion à ce problème dans Les questions fondamentales de Plékhanov *{166}*, qui pouvait être développée. Car c'est là le point crucial de toutes les questions qui sont nées à propos de la philosophie de la praxis – et, tant qu'on ne l'a pas résolu, il est impossible de résoudre l'autre concernant les rapports entre la société et la « nature », – auquel le Manuel consacre un chapitre spécial. Les deux propositions de la préface à la Critique de l'Économie politique *{167}* ; 1. l'humanité ne se propose toujours que des tâches qu'elle peut résoudre ;… la tâche

elle-même ne se présente que là où les conditions matérielles de sa résolution existent déjà ou sont au moins entrées dans le processus de leur devenir. 2. une formation sociale ne disparaît jamais avant que n'aient été développées toutes les forces productives qu'elle est capable de contenir et que de nouveaux rapports de production supérieurs aient pris leur place ; elle ne périt jamais avant que les conditions matérielles d'existence de ces derniers n'aient été couvées dans le sein même de la vieille société – auraient dû être analysées dans toute leur portée et leurs conséquences. C'est seulement sur ce terrain que peuvent être éliminés tout mécanisme et toutes traces de « miracle » superstitieux, c'est la seule façon de poser le problème de la formation des groupes politiques actifs et, en dernière analyse, même le problème de la fonction des grandes personnalités dans l'histoire.

Les intellectuels

Il faudrait établir un registre « pondéré » des savants dont les opinions sont citées ou combattues avec une certaine abondance, en accompagnant chaque nom d'annotations sur leur signification et leur importance scientifique (cela même pour les partisans de la philosophie de la praxis, qui ne sont certainement pas cités en fonction

de leur originalité et de leur signification). Les allusions aux grands intellectuels sont en réalité très rapides. Une question se pose : ne fallait-il pas au contraire se référer uniquement aux grands intellectuels ayant une position hostile, et négliger les intellectuels de second plan, les rabâcheurs de phrases toutes faites ? On a l'impression qu'on veut justement combattre uniquement contre les plus faibles et, disons même contre les positions les plus faibles (ou les plus gauchement défendues par les plus faibles) afin d'obtenir de faciles victoires verbales (puisqu'il n'est pas question de victoires réelles). On s'imagine qu'il existe une quelconque ressemblance (autre que formelle et métaphorique) entre un front idéologique et un front politique-militaire. Dans la lutte politique et militaire, il peut être bienvenu d'employer la tactique consistant à enfoncer les points de moindre résistance pour être en mesure de tenter l'assaut du point le plus fort en disposant du maximum de forces, puisqu'on a justement libéré des troupes par l'élimination des auxiliaires plus faibles, etc. Les victoires politiques et militaires ont, à l'intérieur de certaines limites, une valeur permanente et universelle et le but stratégique peut être atteint d'une manière décisive avec des effets généraux pour tous. Sur le front idéologique, au contraire, la défaite des auxiliaires et des adeptes mineurs a une importance à peu près négligeable ; c'est une lutte où il

faut réserver ses coups aux plus éminents. Autrement, on confond le journal avec le livre, la petite polémique quotidienne avec le travail scientifique ; il faut abandonner les mineurs à la casuistique infinie de la polémique qui convient aux journaux *{168}*.

Une science nouvelle donne la preuve de son efficacité et de sa vitalité féconde quand elle montre qu'elle sait affronter les grands champions des tendances opposées, quand elle résout avec ses propres moyens les questions vitales qu'ils ont posées ou qu'elle montre de façon péremptoire que de telles questions sont de faux problèmes.

Il est vrai qu'une époque historique et une société données sont plutôt représentées par la moyenne des intellectuels et donc par les médiocres, mais l'idéologie répandue, l'idéologie de masse, doit être distinguée des œuvres scientifiques, des grandes synthèses philosophiques qui en sont ‘en somme les véritables clés de voûte ; et ces dernières doivent être nettement dépassées, soit négativement, en démontrant qu'elles ne se sont pas fondées, soit positivement, en leur opposant des synthèses philosophiques d'une importance et d'une signification supérieures. Quand on lit le Manuel, on croit être en présence de quelqu'un qui ne peut pas dormir à cause du clair de lune, et qui se donne beaucoup de mal pour tuer le plus de lucioles qu'il peut, convaincu qu'il atténuera ainsi la

clarté importune ou la fera disparaître.

Science et système

Est-il possible d'écrire un livre élémentaire, un « Manuel populaire » d'une doctrine qui en est encore au stade de la discussion, de la polémique, de l'élaboration ? Un manuel populaire ne peut être conçu autrement que comme l'exposé, dogmatique du point de vue de la forme, posé quant au style, serein comme l'exige la science, d'un sujet déterminé ; un tel manuel ne peut être qu'une introduction à l'étude scientifique – et non pas l'exposé de recherches scientifiques originales -destiné aux jeunes ou à un publie qui, du point de vue de la discipline scientifique, se trouve dans les conditions préliminaires de l'adolescence et qui a par conséquent immédiatement besoin de « certitudes », d'opinions qui se présentent comme la vérité et qui soient hors de discussion, tout au moins formellement. Si une doctrine déterminée n'a pas encore atteint cette phase « classique » de son développement, toute tentative qui vise à la « manualiser » est nécessairement vouée à l'échec, la charpente logique du système n'est qu'apparence et illusion, et on aura affaire au contraire, comme dans le Manuel, à une juxtaposition mécanique d'éléments disparates, qui restent inexorablement des morceaux artificiellement rassemblés,

malgré le verni d'unité qu'on doit à la rédaction de l'exposé. Pourquoi alors ne pas poser la question dans ses justes termes théoriques et historiques et se contenter d'un livre dans lequel la série des problèmes essentiels de la doctrine serait exposée en une série de monographies ? Ce serait plus sérieux et plus « scientifique ». Mais on croit vulgairement que science veut absolument dire « système » et c'est pourquoi on construit des systèmes quels qu'ils soient, qui, au lieu de la cohérence profonde et nécessaire, n'ont du système que le jeu mécanique extérieur.

La dialectique

On cherche en vain, dans le Manuel, un exposé quelconque de la dialectique *{169}*. La dialectique est supposée donnée, très superficiellement, et n'est pas exposée, chose absurde, dans un manuel qui devrait contenir les éléments essentiels de la doctrine étudiée et dont les références bibliographiques doivent viser à inciter à l'étude afin d'inviter le lecteur à élargir et à approfondir le sujet, et non substituer à cette étude le manuel lui-même. L'absence d'un exposé de la dialectique peut avoir deux origines ; la première peut être le fait qu'on suppose la philosophie de la praxis scindée en deux éléments : une théorie de l'histoire et de la politique conçue comme sociologie, c'est-à-dire à

construire selon la méthode des sciences naturelles (expérimentale au sens mesquinement positiviste) et une philosophie proprement dite, qui ne serait autre que le matérialisme philosophique ou métaphysique ou mécanique (vulgaire).

Même après la grande discussion qui a eu lieu contre le mécanisme, l'auteur du Manuel ne semble pas poser d'une manière très différente le problème philosophique. Comme le montre le mémoire qu'il a présenté au Congrès d'histoire de la science *{170}* de Londres, il continue à considérer que la philosophie de la praxis est toujours divisée en deux : la doctrine de l'histoire et de la politique, et la philosophie qu'il appelle toutefois le matérialisme dialectique et non plus l'ancien matérialisme philosophique. Quand on pose ainsi la question, on ne comprend plus l'importance et la signification de la dialectique qui, de doctrine de la connaissance, de substance médullaire de l'historiographie et de la science de la politique, se trouve ravalée à un sous-titre de la logique formelle, à une scolastique élémentaire. La fonction et la signification de la dialectique ne peuvent être conçues dans ce qu'elles ont de fondamental, que si la philosophie de la praxis est conçue comme une philosophie intégrale et originale qui marque le début d'une nouvelle phase dans l'histoire et dans le développement mondial de la pensée, dans la mesure où elle dépasse (et en dépassant elle

absorbe elle-même les éléments vitaux) aussi bien l'idéalisme que le matérialisme traditionnels, expressions des vieilles sociétés. Si la philosophie de la praxis n'est pensée que subordonnée à une autre philosophie, il n'est pas possible de concevoir la nouvelle dialectique, dans laquelle justement ce dépassement s'effectue et s'exprime.

La seconde origine paraît être de caractère psychologique. On sent que la dialectique est quelque chose de très ardu, de très difficile, dans la mesure où penser dialectiquement, c'est aller contre le sens commun vulgaire qui est dogmatique, avide de certitudes péremptoires et qui dispose de la logique formelle comme expression. Pour comprendre mieux, on peut penser à ce qui arriverait si, dans les écoles primaires et les écoles secondaires, on enseignait les sciences physiques et naturelles sur la base du relativisme d'Einstein et en mettant à côté de la notion traditionnelle de « loi de la nature » la notion de loi statistique ou de loi des grands nombres. Les élèves ne comprendraient rien de rien et le heurt entre l'enseignement scolaire et la vie familiale et populaire serait tel que l'école deviendrait un objet de risée, de scepticisme et de caricature.

Cette dernière raison paraît être un frein psychologique pour l'auteur du Manuel ; en réalité, il capitule devant le sens commun et la pensée vulgaire, parce qu'il ne s'est pas

posé le problème dans les termes théoriques exacts et il se trouve par conséquent pratiquement désarmé et impuissant. Le milieu non-éduqué et fruste a dominé l'éducateur, le sens commun vulgaire s'est imposé à la science, et non l'inverse ; si le milieu est l'éducateur, il doit être éduqué à son tour, mais le Manuel ne comprend pas cette dialectique révolutionnaire. La racine de toutes les erreurs du Manuel et de son auteur (dont la position n'a pas changé même après la grande discussion, à la suite de laquelle il semble qu'il ait répudié son livre, comme le montre le mémoire qu'il a présenté au Congrès de Londres) tient justement à cette prétention de diviser la philosophie de la praxis en deux parties : une « sociologie » et une philosophie systématique. Scindée de la théorie de l'histoire et de la politique, la philosophie ne peut être que métaphysique, tandis que la grande conquête de l'histoire de la pensée moderne, représentée par la philosophie de la praxis consiste justement dans l'historicisation concrète de la philosophie et son identification avec l'histoire.

Sur la métaphysique

Peut-on tirer du Manuel Populaire une critique de la métaphysique et de la philosophie spéculative ? Il faut dire que le concept même de métaphysique échappe à l'auteur,

dans la mesure où lui échappent les concepts de mouvement historique, de devenir et par conséquent de la dialectique elle-même. Penser une affirmation philosophique comme vraie dans une période déterminée de l'histoire, c'est-à-dire comme expression nécessaire et indissociable d'une action historique déterminée, d'une praxis déterminée, mais dépassée et « vidée » de son sens dans une période successive – sans tomber dans le scepticisme et dans le relativisme moral et idéologique, ce qui signifie concevoir la philosophie comme historicité, est une opération mentale un peu ardue, difficile. L'auteur tombe au contraire en plein dans le dogmatisme, et par conséquent dans une forme, naïve il est vrai, de métaphysique : cela est clair dès le début, dès qu'on pose le problème, dès qu'on exprime la volonté de construire une « sociologie » systématique de la philosophie de la praxis : sociologie, dans ce cas, signifie justement métaphysique naïve. Dans le paragraphe final de l'introduction, l'auteur ne sait pas répondre à l'objection de certains critiques, qui soutiennent que la philosophie de la praxis ne peut vivre que dans les oeuvres concrètes d'histoire. Il ne réussit pas à élaborer le concept de philosophie de la praxis comme « méthodologie historique », ni cette dernière comme « philosophie », comme la seule philosophie concrète, c'est-à-dire qu'il ne réussit pas à se poser et à résoudre, du point de vue de la

dialectique réelle, le problème que Croce s'est posé et a tenté de résoudre du point de vue spéculatif. Au lieu d'une méthodologie historique, d'une philosophie, il construit une casuistique de questions particulières conçues et résolues dogmatiquement, quand elles ne sont pas résolues d'une manière purement verbale, en recourant à des paralogismes aussi naïfs que prétentieux. Cette casuistique pourrait être utile et intéressante, si toutefois elle se présentait comme telle sans autre prétention que de fournir des schèmes approximatifs de caractère empirique, utiles pour la pratique immédiate. On comprend du reste qu'il doive en être ainsi puisque dans le Manuel populaire, la philosophie de la praxis n'est pas une philosophie autonome et originale, mais la « sociologie » du matérialisme métaphysique. Métaphysique, dans ce manuel, n'a pas d'autre sens que celui d'une formulation philosophique déterminée, la formulation spéculative de l'idéalisme, et non pas le sens de toute formulation systématique qui entend se poser comme vérité extra-historique, comme un universel abstrait hors du temps et de l'espace.

La philosophie du Manuel populaire (celle qui y est contenue implicitement) peut être appelée un aristotélisme positiviste, une adaptation de la logique formelle aux méthodes des sciences physiques et naturelles. La loi de causalité, la recherche de la régularité, de la normalité, de

l'uniformité sont substituées à la dialectique historique. Mais comment de cette façon de concevoir les choses, peut-on déduire le dépassement, le « renversement » de la praxis ? L'effet, mécaniquement, ne peut jamais dépasser la cause ou le système de causes, et on ne peut donc avoir d'autres perspectives que le développement plat et vulgaire de l'évolutionnisme.

Si l' « idéalisme spéculatif » est la science des catégories et de la synthèse a priori de l'esprit, c'est-à-dire une forme d'abstraction anti-historique, la philosophie implicitement contenue dans le *Manuel populaire* est un idéalisme à l'envers, en ce sens que des concepts et des classifications empiriques remplacent les catégories spéculatives, et sont aussi abstraits et anti-historiques que ces dernières.

Une des traces les plus voyantes de l'ancienne métaphysique, dans le *Manuel populaire*, est la tentative de tout réduire à une cause, la cause dernière, la cause finale. On peut reconstruire l'histoire du problème de la cause unique et dernière et démontrer qu'elle est une des manifestations de la « recherche de Dieu ». Contre ce dogmatisme, rappeler aussi les deux lettres de Engels publiées dans le *Sozialistische Akademiker*.

Le concept de « science »

Le fait de poser le problème comme une recherche de lois, de lignes constantes, régulières, uniformes se rattache à une exigence, conçue d'une manière un peu puérile et naïve : celle de résoudre d'une manière péremptoire le problème pratique de la prévisibilité des événements historiques *{171}*. Puisqu'il « semble », en vertu d'un étrange renversement des perspectives, que les sciences naturelles puissent donner la capacité de prévoir l'évolution des processus naturels, la méthodologie historique a été conçue « scientifiquement », à la condition qu'elle permette et dans la mesure où elle permet abstraitement de « prévoir » l'avenir de la société. D'où la recherche des causes essentielles, bien mieux de la « cause première », de la « cause des causes ». Mais les *Thèses sur Feuerbach* avaient déjà critiqué par avance cette conception simpliste. En réalité, on ne peut prévoir « scientifiquement » que la lutte, mais non les moments concrets de cette lutte, qui ne peuvent pas ne pas être les résultats de forces en opposition et en continuel mouvement, forces qui ne peuvent en aucun cas être réduites à des quantités fixes, car en elles la quantité devient continuellement qualité. Dans la réalité, on prévoit dans la mesure où on agit, où on met en application un effort volontaire et où on contribue donc concrètement à créer le résultat « prévu». La prévision se révèle donc, non comme un acte scientifique de connaissance, mais comme

l'expression abstraite de l'effort qu'on fait, la manière pratique de créer une volonté collective.

Et comment la prévision pourrait-elle être un acte de connaissance ? On connaît ce qui a été ou ce qui est, mais non ce qui sera, qui est un « non existant » et donc inconnaissable par définition. Prévoir n'est donc qu'un acte pratique, qui ne peut avoir d'autre explication que celle exposée ci-dessus, dans la mesure où il ne s'agit pas d'une recherche futile ou d'une occasion de perdre son temps. Il est nécessaire de poser en termes exacts le problème de la prévisibilité des événements historiques afin d'être en mesure de faire subir une critique exhaustive à la conception du causalisme mécanique, pour la vider de tout prestige scientifique et la réduire à un pur mythe qui fut peut-être utile dans le passé, dans une période primitive du développement de certains groupes sociaux subalternes.

Mais c'est le concept même de « science », tel qu'il résulte du *Manuel populaire*, qu'il faut détruire critiquement ; il est tiré tout droit des sciences naturelles, comme si celles-ci étaient la seule science, ou la science par excellence, comme en a décidé le positivisme. Mais dans le *Manuel populaire*, le terme de science est employé dans toute une gamme de significations, parfois explicites, parfois sous-entendues ou à peine suggérées. Le sens explicite est celui que « science » a dans les recherches

physiques. D'autres fois pourtant, on croit comprendre qu'il s'agit de la méthode. Mais existe-t-il une méthode en général et, si elle existe, ne signifie-t-elle pas tout simplement la philosophie ? Pourrait-elle d'autres fois ne signifier rien d'autre que la logique formelle, mais alors peut-on appeler cette dernière une méthode, une « science» ? Il faut poser comme principe que toute recherche a sa méthode déterminée et construit une science déterminée qui lui est propre, et que la méthode s'est développée et a été élaborée en même temps que se développaient et s'élaboraient la recherche et la science déterminées, et qu'elle forme un tout avec elles. Croire qu'on peut faire progresser une recherche scientifique en lui appliquant une méthode type, choisie en raison de bons résultats qu'elle a donnés dans une autre recherche avec laquelle la méthode faisait corps, c'est faire preuve d'un étrange aveuglement qui relève très peu de la science. Il y a toutefois, il est vrai, des critères généraux dont on peut dire qu'ils constituent la conscience critique de tout savant, quelle que soit sa « spécialisation », critères qui doivent être toujours spontanément en éveil au cours de son travail. De même, on peut dire que n'est pas un savant, le chercheur qui n'a pas suffisamment assuré ses critères particuliers, celui qui n'a pas une pleine intelligence des concepts qu'il emploie, celui qui, insuffisamment informé, révèle une intelligence

indigente de l'état des questions qu'il traite, celui qui n'a cure d'être très prudent dans ses affirmations, celui qui, à la rigueur de la nécessité, préfère des progrès arbitraires dépourvus d'enchaînement, ou le chercheur qui, au lieu de tenir compte des lacunes qui existent dans les connaissances acquises, les passe sous silence et se contente de solutions ou de relations purement verbales, sans dire clairement qu'il s'agit de positions provisoires qui sont susceptibles d'être reprises et développées, etc.

Une remarque qu'on peut faire à bon nombre de références polémiques du *Manuel*, c'est la méconnaissance systématique de la possibilité d'erreur de la part des différents auteurs cités, ce qui conduit à attribuer à un groupe social, dont les savants seraient toujours les représentants, les opinions les plus disparates et les volontés les plus contradictoires. Cette remarque se rattache à un critère de méthode plus général : il n'est pas « très scientifique» ou plus simplement « très sérieux » de choisir ses adversaires parmi les plus stupides et les plus médiocres ou encore de choisir parmi les opinions de ses adversaires les moins essentielles, les plus occasionnelles et de donner pour certain qu'on a « détruit » « tout entier » l'adversaire parce qu'on a détruit une de ses opinions secondaires ou incidentes, ou qu'on a détruit une idéologie ou une doctrine parce qu'on a montré l'insuffisance théorique des champions

de troisième ou de quatrième ordre qui la défendent. D'autre part « il faut être juste avec ses adversaires », en ce sens qu'il faut s'efforcer de comprendre ce qu'ils ont réellement voulu dire et ne pas s'arrêter, non sans une certaine malignité, aux significations superficielles et immédiates de leurs expressions. Tout cela bien sûr, si on se propose pour but d'élever le débat et le niveau intellectuel de ses lecteurs, et non pour but immédiat de faire le vide autour de soi, par tous les moyens et de toutes les façons. Il faut se placer du point de vue suivant a savoir que le militant doit discuter et soutenir son propre point de vue au cours de discussions qu'il peut avoir avec des adversaires capables et intelligents et pas seulement avec des interlocuteurs frustes et sans préparation que l'on peut convaincre par la méthode « autoritaire » ou par l' « émotion ». Il faut pouvoir affirmer et justifier la possibilité de l'erreur, sans pour autant faillir à la conception qu'on défend, car ce qui importe n'est pas tant l'opinion de telle ou telle personnalité, mais cet ensemble d'opinions qui sont devenues collectives, un élément social, une force sociale : ce sont ces dernières qu'il faut réfuter, en s'attaquant aux théoriciens les plus représentatifs qui les exposent, à ceux-là mêmes qui sont les plus dignes de respect en raison de leur haute pensée et même de leur désintéressement immédiat, et sans bien sûr penser qu'on a pour autant « détruit » l'élément social et la force sociale

correspondants (ce qui serait du pur rationalisme du genre siècle des lumières), mais qu'on a seulement contribué : 1. à maintenir et à renforcer dans ses propres rangs l'esprit de distinction et de scission ; 2. à créer le terrain permettant aux siens d'absorber et de vivifier une véritable doctrine originale, correspondant à leurs propres conditions de vie.

Il faut observer que grand nombre de déficiences du Manuel populaire sont dues au « style oratoire ». Dans la préface, l'auteur rappelle, presque comme un titre d'honneur, l'origine « parlée » de son œuvre. Mais, comme l'a déjà observé Macaulay à propos des discussions orales chez les Grecs, c'est précisément aux « démonstrations orales » et à la mentalité des orateurs que se rattachent les liens logiques les plus superficiels et les argumentations les plus renversantes. Cela du reste ne diminue en rien la responsabilité des auteurs, qui ne revoient pas, avant de les donner aux presses, les exposés qu'ils ont fait oralement, souvent en improvisant, dans des conditions où une association d'idées mécanique et hasardeuse prend fréquemment la place du nerf logique. Le pire, c'est lorsque, dans cette pratique oratoire, cette mentalité qui abandonne l'orateur aux pentes faciles se cristallise et que les freins critiques ne fonctionnent plus. On pourrait dresser une liste des ignorantiae, mutationes elenchi {172} du Manuel populaire probablement dus à la « fougue » oratoire. Un

exemple typique me semble être le paragraphe consacré au professeur Stammler, passage des plus superficiels et des plus sophistiqués.

La « réalité du monde extérieur »

Toute la polémique contre la conception subjectiviste de la réalité, avec la question « terrible » de la « réalité objective du monde extérieur », est mal posée, conduite encore plus mal et en grande partie futile et oiseuse (je me reporte également au mémoire présenté au Congrès d'histoire de la science, qui a eu lieu à Londres en Juin-juillet 1931). Si on se place du point de vue d'un Manuel populaire, l'ensemble de l'exposé répond davantage à un prurit de pédantisme intellectuel qu'à une nécessité logique. Le publie populaire ne croit même pas qu'on puisse sérieusement poser un tel problème, à savoir si le monde extérieur existe objectivement. Il suffit de poser le problème en ces termes pour susciter un tonnerre d'hilarité digne de Gargantua et impossible à maîtriser. Le publie « croit » que le monde extérieur est objectivement réel, et c'est précisément là que surgit le problème : quelle est l'origine de cette « croyance » et quelle valeur critique a-t-elle « objectivement » ? En fait cette croyance est d'origine religieuse, même si ceux qui y participent sont indifférents

du point de vue religieux. Puisque toutes les religions ont enseigné et enseignent que le monde, la nature, l'univers ont été créés par Dieu avant la création, de l'homme et que par conséquent l'homme a trouvé le monde tout prêt, catalogué et défini une fois pour toutes, cette croyance est devenue une donnée inébranlable du « sens commun » et vit avec la même force, même si le sentiment religieux est éteint ou assoupi. Et c'est ainsi que se fonder sur cette expérience du sens commun pour détruire par le côté « comique » la conception subjectiviste a une signification plutôt « réactionnaire », de retour implicite au sentiment religieux ; en fait les écrivains et orateurs catholiques recourent au même moyen pour obtenir le même effet de ridicule corrosif *{173}*. Dans le mémoire présenté au Congrès de Londres l'auteur du *Manuel populaire* répond implicitement à cette remarque (qui est après tout de caractère extérieur, encore qu'elle ait son importance) en notant que Berkeley, à qui on doit le premier énoncé achevé de la conception subjectiviste, était un archevêque (il semble qu'on doive en déduire l'origine religieuse de la théorie) ; à quoi l'auteur du Manuel ajoute que seul un « Adam » qui se trouve pour la première fois dans le monde, peut penser que celui-ci n'existe que parce qu'il le pense (et ici aussi s'insinue l'origine religieuse de la théorie, mais sans grande vigueur de conviction ou sans vigueur du tout).

En réalité, le problème est à mon avis le suivant comment peut-on expliquer qu'une telle conception, qui n'est certes pas une futilité, même pour un philosophe de la praxis, puisse aujourd'hui, quand elle est exposée au publie, ne provoquer que rire et dérision ? C'est, je crois, le cas le plus typique de la distance qui a progressivement séparé la science et la vie, qui sépare certains groupes d'intellectuels qui conservent la direction « centrale » de la haute culture, et les grandes masses populaires ; cas typique aussi de la manière dont le langage de la philosophie est devenu un jargon qui a le même effet que celui d'Arlequin. Mais si le « sens commun » se tord de rire, le philosophe de la praxis doit tout de même chercher une explication, à la fois de la signification réelle de la conception, et de la raison pour laquelle elle est née et s'est répandue parmi les intellectuels, et également de la raison pour laquelle elle fait rire le sens commun. Il est certain que la conception subjectiviste est propre à la philosophie moderne dans sa forme la plus achevée et la plus avancée, puisque c'est d'elle et comme dépassement d'elle qu'est né le matérialisme historique, qui, dans la théorie des superstructures, pose, en langage réaliste et historiciste, ce que la philosophie traditionnelle exprimait dans une forme spéculative. La démonstration de cette thèse qui n'est ici qu'à peine indiquée, aurait la plus grande portée culturelle, car elle mettrait fin à une série de discussions

futiles et oiseuses et permettrait un développement organique de la philosophie de la praxis, pour en faire finalement la représentante hégémonique de la haute culture. On est même saisi d'étonnement quand on constate que le lien entre la thèse idéaliste qui pose la réalité du monde comme une création de l'esprit humain, d'une part, et l'affirmation de l'historicité et de la caducité de toutes les idéologies de la part de la philosophie de la praxis (parce que les idéologies sont les expressions de la structure et se modifient en même temps que se modifie cette dernière), d'autre part, n'a jamais été affirmé et développé d'une manière satisfaisante.

La question est étroitement liée – et on le comprend – à la question de la valeur des sciences qu'on est convenu d'appeler exactes ou physiques, et à la position qu'elles ont progressivement prises dans le cadre de la philosophie de la praxis, position qui tient du fétichisme, et par laquelle elles deviennent même la seule, la vraie philosophie, la seule et la vraie connaissance du monde.

Mais que faudra-t-il entendre par conception subjectiviste de la réalité ? Sera-t-il possible de s'arrêter à n'importe laquelle de ces mille théories subjectivistes, élucubrations de toute une série de philosophes et de professeurs qui vont jusqu'au solipsisme ? Il est évident que la philosophie de la praxis, dans ce cas également, ne peut

être mise en rapport qu'avec la philosophie de Hegel, qui, de la conception idéaliste, représente la forme la plus achevée et la plus géniale, et que des théories qui ont suivi, il ne faudra prendre en considération que quelques aspects partiels et les valeurs utiles. Et il faudra rechercher les formes bizarres que la conception a prises, aussi bien chez les disciples que chez les critiques plus ou moins intelligents. C'est ainsi qu'il faut rappeler ce qu'écrit Tolstoï dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* : Tolstoï raconte qu'il s'était pris d'une telle ferveur pour la conception subjectiviste de la réalité, qu'il en eut souvent le vertige ; il se retournait brusquement, sûr de pouvoir saisir le moment où il ne verrait rien parce que son esprit ne pouvait avoir eu le temps de « créer » la réalité (c'est approximativement ce que dit Tolstoï : ce passage est caractéristique et très intéressant du point de vue littéraire) *{174}*. De même, dans ses *Linee di filosofia critica* (p. 159), Bernardino Varisco écrit :

> « J'ouvre un journal pour connaître les dernières nouvelles ; vous auriez l'intention de soutenir que les dernières nouvelles, c'est moi qui les ai créées en ouvrant le journal ? »

Que Tolstoï donnât à la proposition subjectiviste un sens aussi immédiat et mécanique, cela peut s'expliquer. Mais n'est-il pas renversant que Varisco ait pu écrire de cette

manière, lui qui, s'il s'est aujourd'hui orienté vers la religion et le dualisme transcendantal *{175}*, est toutefois un chercheur sérieux et qui devrait connaître sa matière ? La critique de Varisco est celle du sens commun, et il est remarquable que ce soit justement ce genre de critique qui est négligé par les philosophes idéalistes, alors qu'au contraire elle est d'une extrême importance pour empêcher la diffusion d'une manière de pensée et d'une culture. On peut rappeler un article de Mario Missiroli dans *L'Italia letteraria* dans lequel il écrit qu'il se trouverait très embarrassé s'il devait soutenir, devant un publie ordinaire et avec par exemple un néo-scolastique qui lui porterait la contradiction, le point de vue subjectiviste : Missiroli observe ensuite que le catholicisme tend, en concurrence avec la philosophie idéaliste, à s'accaparer les sciences naturelles et physiques. Ailleurs, Missiroli prévoit une période de décadence de la philosophie spéculative et une diffusion toujours plus grande des sciences expérimentales et « réalistes » (dans ce second texte toutefois, publié par *Le Saggiatore*, il prévoit également une vague d'anticléricalisme, c'est-à-dire qu'il semble ne plus croire à l'accaparement des sciences de la part du catholicisme). Il faut rappeler de même dans le volume de Scritti vari [Écrits divers] de Roberto Ardigò, dont G. Marchesini a recueilli et disposé les textes (Lemonnier, 1922), la « polémique de la

courge » {176}; dans une feuille de chou cléricale de province, un auteur (un prêtre de la Curie épiscopale) pour disqualifier Ardigò devant le publie populaire l'appela à peu près comme suit : un de ces philosophes qui soutiennent que la cathédrale (de Mantoue ou d'une autre ville) n'existe que parce qu'ils la pensent, et que lorsqu'ils ne la pensent plus la cathédrale disparaît, etc., ce qui provoqua un âpre ressentiment chez Ardigò qui était positiviste et d'accord avec les catholiques dans leur façon de concevoir la réalité extérieure.

Il faut démontrer que la philosophie « subjectiviste », après avoir servi à critiquer la philosophie de la transcendance d'une part, et la métaphysique ingénue du sens commun et du matérialisme philosophique d'autre part, ne peut prendre son vrai sens et trouver son interprétation historiciste qu'à l'intérieur de la conception des superstructures, alors que dans sa forme spéculative, elle n'est rien d'autre qu'un pur roman philosophique {177}.

Le reproche qu'il faut faire au *Manuel populaire*, c'est d'avoir présenté la conception subjectiviste telle qu'elle apparaît à travers la critique du sens commun, et d'avoir accueilli la conception de la réalité objective du monde extérieur dans sa forme la plus triviale et la plus acritique, sans même soupçonner qu'on peut, contre cette dernière forme, formuler l'objection du mysticisme, ce qui se

produisit en effet *{178}*. L'ennui est qu'en analysant cette conception, il n'est somme toute pas très facile de justifier un point de vue d'objectivité extérieure conçu aussi mécaniquement. Semble-t-il possible qu'il existe une objectivité extra-historique et extra-humaine ? Mais qui jugera d'une telle objectivité ? Qui pourra se placer de cette sorte de « point de vue du cosmos en soi » et que signifiera un tel point de vue ? On peut très bien soutenir qu'il s'agit d'un résidu du concept de Dieu, précisément dans sa conception mystique d'un Dieu inconnu. La formulation d'Engels selon laquelle « l'unité du monde consiste dans sa matérialité démontrée… par le long et laborieux développement de la philosophie et des sciences naturelles » contient précisément en germe la conception juste, parce qu'on recourt à l'histoire et à l'homme pour démontrer la réalité objective. Objectif signifie toujours « humainement objectif », ce qui peut correspondre exactement à « historiquement subjectif », autrement dit « objectif » signifierait « universel subjectif ». 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 a son avènement quand disparaissent les contradictions internes qui déchirent la société humaine, contradictions qui sont la condition de la formation des

groupes et de la naissance des idéologies non universelles, concrètes, mais que rend immédiatement caduques l'origine pratique de leur substance. Il y a donc une lutte pour l'objectivité (pour se libérer des idéologies partielles et fallacieuses) ‘et cette lutte est la lutte même pour l'unification culturelle du genre humain. Ce que les idéalistes appellent « esprit » n'est pas un point de départ mais l'arrivée, l'ensemble des superstructures en devenir vers l'unification concrète et objectivement universelle, et non pré-supposé unitaire, etc.

La science expérimentale a offert jusqu'ici le terrain sur lequel une telle unité culturelle a atteint le maximum d'extension : elle a été l'élément de connaissance qui a le plus contribué à unifier l' « esprit », à le faire devenir plus universel ; elle a été la subjectivité la plus objectivée, la plus concrètement universalisée.

Le concept d' « objectif » du matérialisme métaphysique semble vouloir signifier une objectivité qui existe même en dehors de l'homme, mais quand on affirme qu'une réalité existerait même si l'homme n'existait pas, ou bien on fait une métaphore, ou bien on tombe dans une forme de mysticisme. Nous ne connaissons la réalité que par rapport à l'homme et comme l'homme est devenir historique, la conscience comme la réalité sont également un devenir, et l'objectivité, elle aussi, est un devenir, etc.

La formule d'Engels qui dit que :

> « La matérialité du monde est démontrée par le long et laborieux développement de la philosophie et des sciences naturelles »,

devrait être analysée et précisée. Entend-on par science l'activité théorique ou l'activité pratique-expérimentale des savants ? Ou la synthèse des deux activités ? On pourrait dire qu'on a dans l'activité expérimentale du savant le type de processus unitaire du réel, car elle est le premier modèle de médiation dialectique entre l'homme et la nature, la cellule historique élémentaire grâce à laquelle l'homme, en se mettant en rapport avec la nature à travers la technologie, connaît cette nature et la domine. Il ne fait pas de doute que l'affirmation de la méthode expérimentale sépare deux mondes de l'histoire, deux époques, et qu'elle met en branle le processus de dissolution de la théologie et de la métaphysique, le processus de développement de la pensée moderne, dont le couronnement est 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 également un ouvrier, et non un pur penseur, et sa pensée est continuellement contrôlée par la pratique et vice versa, jusqu'à ce que se forme l'unité parfaite de la théorie et de la pratique.

Le néo-scolastique Casotti (Mario CASOTTI : *Maestro e scolaro* [Maître et élève], p. 49) écrit : « les recherches des naturalistes et des biologistes présupposent comme déjà existants la vie et l'organisme réel », expression qui se rapproche de celle que Engels formule dans *l'Anti-Dühring*.

Accord du catholicisme avec l'aristotélisme sur la question de l'objectivité du réel.

Pour comprendre exactement les différents sens que peut avoir le problème de la réalité du monde extérieur, il peut être opportun de développer l'exemple des notions d' « Orient » et d' « Occident » qui ne cessent d'être « objectivement réelles » alors qu'elles se révèlent à l'analyse comme n'étant pas autre chose qu'une « construction » conventionnelle, c'est-à-dire « historique-culturelle » (souvent les termes « artificiel » et « conventionnel » désignent des faits « historiques », produits par le développement de la civilisation et non pas des constructions arbitraires du point de vue rationaliste ou artificieuses sur le plan individuel). Il faut rappeler aussi l'exemple contenu dans un petit livre de Bertrand Russell *{179}*. Russell dit à peu près ceci : « Nous ne pouvons pas penser sans l'existence de l'homme sur la terre, à l'existence de Londres et d'Edimbourg, mais nous pouvons penser à l'existence de deux points dans l'espace, où se trouvent aujourd'hui Londres et Edimbourg, l'un au Nord,

l'autre au Sud. » On peut objecter à cela que sans penser à l'existence de l'homme, on ne peut penser qu'on « pense », et en général, on ne peut penser à aucun fait ou rapport qui n'existe que dans la mesure où existe l'homme. Que signifierait Nord-Sud, Est-Ouest sans l'homme ? Ce sont des rapports réels et toutefois ils n'existeraient pas sans l'homme et sans le développement de la civilisation. Il est évident que Est et Ouest sont des constructions arbitraires, conventionnelles, c'est-à-dire historiques, car, en dehors de l'histoire réelle, tout point de la terre est à la fois Est et Ouest. On peut s'en rendre compte plus clairement par le fait que ces termes se sont cristallisés non pas du point de vue d'un homme en général hypothétique et mélancolique, mais du point de vue des classes européennes cultivées qui, à travers leur hégémonie mondiale, les ont imposées partout. Le Japon est l'Extrême-Orient, non seulement pour l'Europe mais peut-être aussi pour l'Américain de la Californie et pour le Japonais lui-même, qui, se référant à la culture politique anglaise, pourra appeler Proche-Orient l'Égypte. Ainsi, à travers le contenu historique qui s'est progressivement agglutiné au terme géographique, les expressions Orient et Occident ont fini par indiquer des rapports déterminés entre des complexes de civilisations différentes. C'est ainsi que souvent les Italiens, en parlant du Maroc, le désigneront comme un pays « oriental », par

référence à la civilisation musulmane et arabe. Et pourtant, ces références sont réelles, elles correspondent à des faits réels, elles permettent de voyager par terre et par mer et d'arriver à l'endroit exact où on avait décidé d'arriver, de « prévoir » le futur, d'objectiver la réalité, de comprendre l'objectivité du monde extérieur. Rationnel et réel s'identifient.

Il semble que sans avoir compris ce rapport, on ne peut comprendre la philosophie de la praxis, sa position par rapport à l'idéalisme et au matérialisme mécanique, l'importance et la signification de la doctrine des superstructures. Il n'est pas exact que dans la philosophie de la praxis l' « idée » hégélienne ait été remplacée par le « concept » de structure, comme l'affirme Croce. L' « idée » hégélienne se résolvait autant dans la structure que dans les superstructures, et toute la manière de concevoir la philosophie a été « historicisée », c'est-à-dire qu'on a vu naître une nouvelle manière de philosopher plus concrète et plus historique que la précédente.

Note. – Il faut étudier la position de Lukacs *{180}* à l'égard de la philosophie de la praxis. Il semble que Lukacs affirme qu'on ne peut parler de dialectique que pour l'histoire des hommes, et non pour la nature. Il peut avoir tort et il peut avoir raison. Si son affirmation présuppose un dualisme entre l'homme et la nature, il a tort, car il tombe

dans une conception de la nature qui est précisément celle de la religion et de la philosophie gréco-chrétienne, et qui est aussi celle de l'idéalisme, lequel en fait ne réussit pas à unifier l'homme et la nature et à les mettre en rapport sinon verbalement. Mais si l'histoire humaine doit être conçue aussi comme histoire de la nature (et aussi à travers l'histoire de la science) comment la dialectique peut-elle être détachée de la nature ? Peut-être Lukacs, par réaction contre les théories baroques du *Manuel populaire*, est-il tombé dans l'erreur opposée, dans une forme d'idéalisme.

Jugement sur les philosophies passées

La critique superficielle du subjectivisme qui est faite dans le *Manuel populaire*, s'insère dans un problème plus général, à savoir celui de l'attitude à avoir à l'égard des philosophies et des philosophes du passé. Juger tout le passé philosophique comme un délire et une folie n'est pas seulement une erreur due à une conception anti-historique, – car dans cette conception, se trouve la prétention anachronique d'exiger du passé qu'il pensât comme nous pensons aujourd'hui, – mais c'est à proprement parler un résidu de métaphysique, car on suppose une pensée dogmatique valable en tout temps et dans tous les pays, qui devient la mesure de tout jugement sur le passé. L'anti-

historicisme méthodique n'est rien d'autre que de la métaphysique. Que les systèmes philosophiques aient été dépassés, n'exclut pas qu'ils aient été historiquement valables ni qu'ils aient rempli une fonction nécessaire : leur caducité doit être considérée du point de vue du développement historique tout entier et de la dialectique réelle ; quand on dit qu'ils étaient *dignes* de tomber, on ne prononce pas un jugement d'ordre moral ou répondant à une hygiène de la pensée, formulé d'un point de vue « objectif », mais un jugement dialectique-historique. On peut comparer avec la présentation faite par Engels de la proposition hégélienne disant que « tout ce qui est rationnel est réel et que tout ce qui est réel est rationnel » *{181}*, proposition qui doit être également valable pour le passé.

Dans le *Manuel*, on juge le passé « irrationnel » et « monstrueux » et l'histoire de la philosophie devient un traité historique de tératologie, parce qu'on part d'un point de vue métaphysique. (Et au contraire, le *Manifeste* contient un des plus hauts éloges du monde qui doit mourir.) *{182}* Si cette manière de juger le passé est une erreur théorique, si c'est une déviation de la philosophie de la praxis, pourra-t-elle avoir une quelconque signification éducative, sera-t-elle inspiratrice d'énergies ? Il ne semble pas, car la question se réduirait à penser qu'on est quelque chose uniquement par le fait qu'on est né dans le temps présent, au lieu d'être né dans

un des siècles passés. Mais de tout temps, il y a eu un passé et une contemporanéité, et être « contemporain » est un titre qui n'a de valeur que dans les histoires drôles {183}.

L'immanence et la philosophie de la praxis

Dans le *Manuel*, on note que, dans la philosophie de la praxis, les termes d' « immanence » et d' « immanent » sont employés certes, mais qu'évidemment cet usage n'est que « métaphorique ». Fort bien. Mais a-t-on, de cette manière, expliqué ce que « métaphoriquement » immanence et immanent signifient ? Pourquoi ces termes continuent-ils à être employés et ne sont-ils pas remplacés ? Simplement par l'horreur qu'inspire la création de nouveaux vocables ? Généralement, quand une nouvelle conception du monde succède à une autre conception, le langage précédent continue à être employé, mais justement métaphoriquement. C'est tout le langage qui est un continuel processus de métaphores, et l'histoire de la sémantique est un aspect de l'histoire de la culture {184} : le langage est à la fois une chose vivante et un musée qui expose les fossiles de la vie et des civilisations. Quand j'emploie le mot *désastre*, personne ne peut m'accuser de croyances astrologiques, et quand je dis « *per Bacco* » {185} personne ne peut croire que

je sois un adorateur des divinités païennes, et pourtant ces expressions sont une preuve que la civilisation moderne est aussi un développement du paganisme et de l'astrologie. Le terme « immanence » a, dans la philosophie de la praxis, une signification précise qui se cache sous la métaphore, et c'est cette signification qu'il fallait définir et préciser ; en réalité, cette définition aurait été vraiment « théorie ». La philosophie de la praxis continue la philosophie de l'immanence, mais elle l'épure de tout son apparat métaphysique sur le terrain concret de l'histoire. L'emploi du mot est seulement métaphorique en ce sens que l'ancienne immanence est dépassée, qu'elle a été dépassée, tout en restant supposée comme un anneau dans le processus de la pensée qui a abouti au nouveau concept. D'ailleurs, le nouveau concept d'immanence est-il complètement nouveau ? Il semble que chez Giordano Bruno, par exemple, existent de nombreux indices de cette nouvelle conception, les fondateurs de la philosophie de la praxis connaissaient Giordano Bruno. Ils le connaissaient et il reste des traces d'œuvres de G. Bruno annotées par leurs soins. D'ailleurs G. Bruno ne fut pas sans influence sur la philosophie classique allemande, etc. Voilà autant de problèmes d'histoire de la philosophie qui n'auraient pas été sans intérêt.

La question des rapports entre le langage et les

métaphores n'est pas simple, bien au contraire. D'abord, le langage est toujours métaphorique. S'il n'est pas possible de dire exactement que tout discours est métaphorique, par rapport à la chose ou à l'objet matériel et sensible désignés (ou au concept abstrait) afin de ne pas élargir exagérément le concept de métaphore, on peut dire pourtant que le langage actuel est métaphorique par rapport au sens et au contenu idéologique que les mots ont eu dans les périodes précédentes de civilisation. Un traité de sémantique – celui de Michel Breal par exemple – peut donner un catalogue reconstruit historiquement et critiquement des mutations sémantiques de tels ou tels groupes de mots. C'est parce qu'on ne tient pas compte de ce fait, et en somme parce qu'on n'a pas un concept critique et historiciste du phénomène linguistique, qu'on commet bon nombre d'erreurs aussi bien dans le domaine de la science que de la pratique : 1. Une erreur de caractère esthétique qu'aujourd'hui on corrige de plus en plus, mais qui a été dans le passé une doctrine dominante, consiste à considérer comme « belles » en soi certaines expressions, – par opposition à d'autres – en tant que métaphores cristallisées ; les rhéteurs et les grammairiens se pâment sur certains termes choisis, dans lesquels ils découvrent Dieu sait quelles vertus, quelles essences artistiques abstraites. On confond la « joie » toute livresque du philologue qui fond

devant le résultat de telle petite analyse étymologique ou sémantique, avec la jouissance proprement artistique : Giulio Bertoni nous en a offert tout récemment un cas pathologique avec son travail *Langage et poésie*. 2. Une erreur pratique qui a de nombreux fidèles est l'utopie des langues fixes et universelles. 3. Une tendance arbitraire au néo-lalisme *{186}* qui naît de la question posée par Pareto et les pragmatistes *{187}* à propos du « langage comme cause d'erreur ». Pareto comme les pragmatistes, dans la mesure où ils croient avoir donné naissance à une nouvelle conception du monde ou avoir au moins rénové une science déterminée (et avoir par conséquent donné aux mots une signification ou tout au moins une nuance nouvelle, ou avoir créé de nouveaux concepts) se trouvent devant le fait que les mots traditionnels, particulièrement dans leur usage commun, mais aussi dans l'usage qu'en fait la classe cultivée et même dans l'usage qu'en fait cette section de spécialistes qui traitent la même science, continuent à garder leur sens ancien malgré l'innovation qu'on veut apporter à leur contenu et réagissent. Pareto se crée son « dictionnaire », en manifestant une tendance à se créer une langue bien à lui, « pure », « mathématique ». Les pragmatistes construisent dans l'abstrait des théories sur le langage comme cause d'erreur (voir le petit livre de G. Prezzolini). Mais est-il possible d'ôter au langage ses significations métaphoriques

et extensives ? C'est impossible. Le langage se transforme en même temps que se transforme toute la civilisation, par le fait que de nouvelles classes naissent à la culture, par l'hégémonie qu'exerce une langue nationale sur d'autres, etc., et il prend précisément à son compte, avec des significations métaphoriques, les mots des civilisations et des cultures précédentes. Personne aujourd'hui ne pense que le mot « dés-astre » puisse avoir des attaches avec l'astrologie et ne se considère comme induit en erreur sur les opinions de la personne qui l'emploie ; c'est ainsi que même un athée peut parler de « dis-grâce » sans être considéré comme croyant à la prédestination, etc. La nouvelle signification « métaphorique » s'étend en même temps que s'étend la nouvelle culture, qui crée d'ailleurs également des mots flambant neufs ou les emprunte à d'autres langues, en les reprenant à son compte avec une signification précise, c'est-à-dire sans le halo extensif qu'ils avaient dans leur langue d'origine. Ainsi, il est probable que le terme d' « immanence » ne soit pour beaucoup connu, compris et employé que dans sa seule signification « métaphorique » que lui a donnée la philosophie de la praxis.

Questions de nomenclature et de contenu

Une des caractéristiques des intellectuels comme catégorie cristallisée (c'est-à-dire qui se conçoit elle-même comme continuation ininterrompue dans l'histoire, et par conséquent indépendante de la lutte des groupes et non comme expression d'un processus dialectique selon lequel tout groupe social dominant élabore sa propre catégorie d'intellectuels) est d'établir, dans le domaine idéologique, une jonction avec une catégorie intellectuelle précédente, à travers une même nomenclature de concepts. Tout nouvel organisme historique (type de société) crée une nouvelle superstructure, dont les représentants spécialisés et les porte-drapeaux (les intellectuels) ne peuvent pas ne pas être conçus comme étant, eux aussi, de « nouveaux » intellectuels, nés de la nouvelle situation, et non pas la continuation du précédent groupe intellectuel. Si les « nouveaux » intellectuels se posent comme continuation directe de la précédente « intelligentsia » *{188}*, ils ne sont en aucune façon « nouveaux », ils ne sont pas liés au nouveau groupe social qui représente organiquement la nouvelle situation historique, mais ils sont un résidu conservateur et fossilisé du groupe social historiquement dépassé (ce qui revient finalement à dire que la nouvelle situation historique n'est pas encore arrivée au degré de développement nécessaire qui lui donne la capacité de créer de nouvelles superstructures, mais qu'elle vit encore dans le cadre

vermoulu de la vieille histoire).

Il faut toutefois tenir compte d'un fait, à savoir qu'aucune situation historique nouvelle, en admettant même qu'elle soit due au changement le plus radical, ne transforme complètement le langage, tout au moins dans son aspect extérieur, formel. Mais c'est le contenu du langage qui devrait avoir changé, même s'il est difficile d'avoir, dans l'immédiat, une exacte conscience d'un tel changement. Le phénomène est d'ailleurs complexe et compliqué par l'existence de diverses cultures typiques dans les différentes couches du nouveau groupe social, dont certaines sont encore, sur le plan idéologique, plongées dans la culture de situations historiques, antérieures parfois même à celle qui a été le plus récemment dépassée. Une classe, dont certaines couches en sont encore à la conception du monde de Ptolémée, peut toutefois être la représentante d'une situation très avancée ; arriérées idéologiquement (ou tout au moins pour certaines sections de la conception du monde, qui se trouve encore chez elles à l'état fragmentaire et naïf), ces couches sont pourtant très avancées du point de vue pratique, c'est-à-dire du point de vue de la fonction économique et politique. Si la tâche des intellectuels est de déterminer et d'organiser la réforme morale et intellectuelle, c'est-à-dire de faire coïncider la culture et la fonction pratique, il est évident que les intellectuels « cristallisés »

sont des conservateurs et des réactionnaires. Car, alors que le groupe social nouveau sent au moins qu'il est coupé du précédent, qu'il en est distinct, eux, ne sentent même pas cette distinction, et pensent pouvoir se rattacher au passé.

D'ailleurs, il n'est pas dit que toute l'hérédité du passé doive être rejetée : il y a des « valeurs instrumentales » qui ne peuvent pas ne pas être adoptées intégralement pour continuer à être élaborées et raffinées. Mais comment distinguer la valeur instrumentale de la valeur philosophique caduque qui est à repousser sans hésitation ? Il arrive souvent que, parce qu'on a accepté une valeur philosophique caduque d'une tendance déterminée du passé, on est amené à repousser une valeur instrumentale d'une autre tendance parce qu'elle s'oppose à la première, même si cette valeur instrumentale promettait d'être utile pour exprimer le nouveau contenu historique culturel.

C'est ainsi qu'on a vu le terme « matérialisme » adopté avec son contenu passé, et, en revanche, le terme « immanence » repoussé parce qu'il avait dans le passé un contenu historique culturel déterminé. Quand on a des difficultés pour faire coïncider l'expression littéraire avec le contenu conceptuel, quand on confond les questions de terminologie avec les questions de substance, et vice versa, c'est qu'on se caractérise par le dilettantisme philosophique, par le défaut de sens historique pour saisir les divers

moments d'un processus de développement culturel, c'est-à-dire par une conception anti-dialectique, dogmatique, prisonnière des schèmes abstraits de la logique formelle.

Le terme de « matérialisme », il faut l'entendre, dans la première moitié du XIXe siècle, non seulement au sens technique étroit qu'il a en philosophie, mais au sens le plus extensif qu'il a pris au cours des discussions qui ont surgi en Europe avec la naissance et le développement victorieux de la culture moderne. On appela matérialisme toute doctrine philosophique qui demandait qu'on exclût la transcendance du domaine de la pensée, et par conséquent en réalité, non seulement tout le panthéisme {189} et l'immanentisme furent appelés matérialisme, mais encore toute attitude pratique s'inspirant du réalisme politique, qui entendait s'opposer à certains courants les moins valables du romantisme politique, comme les doctrines popularisées de Mazzini {190}, qui ne parlaient que de « missions », d' « idéal » et autres nébulosités semblables ou abstractions sentimentales. Dans les polémiques que mènent les catholiques, même aujourd'hui, le terme de matérialisme est souvent employé dans ce sens ; matérialisme est l'opposé de spiritualisme au sens étroit du mot, c'est-à-dire de spiritualisme religieux, et on fait donc entrer dans ce terme toute la philosophie de Hegel et, en général, la philosophie classique allemande, en plus du sensualisme et de la

philosophie française du siècle des lumières. Ainsi, dans la terminologie du sens commun, on appelle matérialisme toute conception qui tend à trouver sur cette terre et non au paradis le but de la vie. Toute activité économique qui se risquait hors des limites de la production médiévale était « matérialisme », parce qu'elle apparaissait comme « fin à elle-même », l'économie pour l'économie, l'activité pour l'activité, de même qu'aujourd'hui pour l'Européen moyen l'Amérique est « matérialiste », parce que l'emploi des machines et le volume des entreprises et des affaires dépassent une certaine limite qui apparaît à l'Européen moyen comme « la juste mesure », celle à l'intérieur de laquelle des exigences « spirituelles » ne sont pas affectées. C'est ainsi qu'une rétorsion polémique de la culture féodale contre la bourgeoisie en développement est aujourd'hui accomplie justement par la culture bourgeoise européenne contre un capitalisme plus développé que le capitalisme européen d'une part, et de l'autre contre l'activité pratique des groupes sociaux subalternes pour lesquels, au départ, et pour toute une époque historique, c'est-à-dire tant qu'ils n'auront pas construit leur propre économie et leur propre structure sociale, l'activité ne peut être qu'à prédominance économique ou tout au moins s'exprimer en termes économiques et de structure. Des traces de cette conception du matérialisme restent dans le langage : en allemand

geistlich {191} signifie aussi « clérical », propre au clergé, de même qu'en russe *doukhovnyi* ; que cette conception soit celle qui l'emporte sur toutes les autres, on peut le déduire d'un grand nombre d'auteurs de la philosophie de la praxis, pour qui, justement, la religion, le théisme, etc. servent de critères pour reconnaître les « matérialistes conséquents ».

Une des raisons, – et peut-être celle qui domine de loin, – de la réduction du matérialisme historique au matérialisme métaphysique traditionnel doit être recherchée dans le fait que le matérialisme historique devait nécessairement être une phase avant tout critique et polémique de la philosophie, alors qu'on avait besoin d'un système déjà achevé et parfait. Mais les systèmes achevés et parfaits sont toujours l'œuvre de tel ou tel philosophe, et chez ces philosophes, à côté de la partie historiquement actuelle, c'est-à-dire correspondant aux conditions de vie de leur temps, existe toujours une partie abstraite « ahistorique » {192}, en ce sens qu'elle se rattache aux philosophies précédentes et qu'elle répond à des nécessités extérieures et pédantes d'architecture du système ou qu'elle est due à des idiosyncrasies {193} personnelles ; aussi la philosophie d'une époque ne peut-elle se réduire à aucun système individuel, à aucun système de tendance : elle est l'ensemble de toutes les philosophies individuelles et des philosophies de tendance, à quoi il faut ajouter les opinions

scientifiques, la religion, le sens commun. Est-il possible de former un système de ce genre artificiellement ? Avec le concours d'individus et de groupes ? L'activité critique est la seule possible, surtout quand on entend poser et résoudre avec une méthode critique les problèmes qui se présentent, comme expression du développement historique. Mais le premier de ces problèmes qu'il faut poser et comprendre est le suivant : la philosophie nouvelle ne peut coïncider avec aucun système du passé, quel que soit son nom. Identité de termes ne signifie pas identité de concepts.

Un livre qu'il faut étudier à ce propos, c'est *l'Histoire du matérialisme* de Lange *{194}*. Ce livre est sans doute plus ou moins dépassé, par les études publiées depuis sur les différents philosophes matérialistes, mais son importance culturelle reste intacte de ce point de vue : c'est à ce travail que se sont reportés, pour s'informer des précédents, et pour posséder les concepts fondamentaux du matérialisme, toute une série de partisans du matérialisme historique. On peut dire, sous une forme schématique, que les choses se sont passées ainsi : on est parti d'une présupposition dogmatique à savoir que le matérialisme historique est, sans nuance aucune, le matérialisme traditionnel légèrement revu et corrigé (corrigé par la « dialectique » qui se trouve ainsi intégrée comme un chapitre de la logique formelle, et non comme étant elle-même une logique, c'est-à-dire une théorie

de la connaissance) ; on a étudié chez Lange ce qu'a été le matérialisme traditionnel et les concepts de ce dernier ont été resservis comme concepts du matérialisme historique. De sorte qu'on peut dire que pour la majeure partie de l'ensemble des concepts qu'on présente sous l'étiquette du matérialisme historique, celui qu'il faut considérer comme le chef d'école, le fondateur, c'est Lange, et personne d'autre. Voilà pourquoi l'étude de ce livre présente un grand intérêt culturel et critique, d'autant que Lange est un historien consciencieux et pénétrant, et qu'il a du matérialisme un concept très précis, défini et limité, ce qui explique qu'il ne considère pas comme matérialistes, – à la grande stupeur de certains qui se mettent, ou peu s'en faut, en colère (comme Plékhanov) – ni le matérialisme historique, ni même la philosophie de Feuerbach. On pourra ici également constater combien la terminologie est conventionnelle, mais elle a son importance dans la détermination des erreurs et des déviations, chaque fois qu'on oublie qu'il faut toujours remonter aux sources culturelles pour identifier la valeur exacte des concepts, car sous le même chapeau peuvent s'abriter des têtes différentes. On sait, d'autre part, que le chef d'école de la philosophie de la praxis n'a jamais appelé « matérialiste » sa conception et que, parlant du matérialisme français, il le critique et affirme que la critique devrait être plus

exhaustive.

C'est ainsi qu'il n'emploie jamais la formule de « dialectique matérialiste » mais « rationnelle » par opposition à « mystique », ce qui donne au terme « rationnel » une signification bien précise *{195}*.

La science et les instruments scientifiques

On affirme, dans le *Manuel populaire*, que les progrès des sciences dépendent, comme l'effet de la cause, du développement des instruments scientifiques. Il s'agit là d'un corollaire du principe général qui se trouve admis par le *Manuel*, et qui est d'origine lorienne, sur la fonction historique de l' « instrument de production et de travail » (qui est substitué à l'ensemble des rapports sociaux de production). Mais, dans la science géologique, on n'emploie pas d'autre instrument en dehors du marteau, et les progrès techniques du marteau ne sont certes pas comparables aux progrès de la géologie. Si l'histoire des sciences peut se réduire à l'histoire de leurs instruments particuliers, comme le dit le *Manuel*, comment pourra-t-on construire une histoire de la géologie ? Et il est inutile de dire que la géologie se fonde aussi sur les progrès d'un ensemble

d'autres sciences, ce qui permettrait d'expliquer le développement de la géologie par l'histoire des instruments de toutes ces sciences, car on finirait, en recourant à cette échappatoire, par énoncer une généralité vide de contenu et par remonter à des mouvements toujours plus vastes, jusqu'aux rapports de production. Il est juste que la géologie ait pour devise « mente *et malleo* » {196}.

On peut dire en général que la progression des sciences ne peut être prouvée par des documents *matériels* ; l'histoire des sciences ne peut être que ravivée dans le souvenir, et il n'est pas possible pour toutes de s'appuyer sur la description des perfectionnements successifs des instruments qui ont été un des moyens du progrès, ni sur la description des machines qui ont été l'application des sciences elles-mêmes. Les principaux « instruments » du progrès scientifique sont d'ordre intellectuel (et également politique), méthodologique, et c'est avec raison que Engels a écrit que les « instruments intellectuels » ne sont pas nés du néant, ne sont pas innés dans l'homme, mais sont acquis, se sont développés et se développent historiquement. Qui dira la contribution apportée au progrès des sciences par l'expulsion du domaine scientifique de l'autorité d'Aristote et de la Bible ? Et cette expulsion ne fut-elle pas due au progrès général de la société moderne ? Rappeler l'exemple des théories sur l'origine des sources. La première

formulation exacte de la façon dont se forment les sources, se trouve dans l'*Encyclopédie* de Diderot *{197}*, etc. ; alors qu'on peut démontrer que les hommes du peuple avaient déjà bien avant des opinions exactes sur la question, dans le monde des savants se succédaient les théories les plus arbitraires et les plus bizarres, qui visaient à mettre d'accord la Bible et Aristote avec les observations expérimentales du bon sens.

On peut poser une autre question : si l'affirmation du *Manuel* était vraie, en quoi l'histoire des sciences se distinguerait-elle de l'histoire de la technologie ? C'est avec le développement des instruments scientifiques « matériels », qui a commencé historiquement avec l'avènement de la méthode expérimentale, que s'est développée une science particulière, la science des instruments, étroitement liée au développement général de la production et de la technologie *{198}*. Pour juger du caractère superficiel de l'affirmation du *Manuel, il suffit* de penser aux sciences mathématiques, qui n'ont besoin d'aucun instrument matériel (je ne pense pas qu'on puisse mettre en avant le développement du boulier), et qui sont elles-mêmes « instrument » de toutes les sciences naturelles.

L' « instrument technique »

Dans le *Manuel populaire*, la conception de l'« instrument technique » est complètement erronée. D'après l'essai de B. Croce sur Achille Loria (*Materialismo Storico ed Economia Marxistica*), il semble que ce soit précisément Loria qui ait été le premier à substituer arbitrairement (ou poussé par la vanité puérile des découvertes originales) l'expression d' « instrument technique » à celle de « forces matérielles de production » et d' « ensemble des rapports sociaux ».

Dans la préface à la *Critique de l'Économie politique* {199}), il est dit :

> « Dans la production sociale de leur vie, les hommes entrent en rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un certain degré de développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle répondent des formes sociales et déterminées de conscience… A un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en conflit avec les conditions de production existantes, ou, pour employer ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les conditions de propriété dans lesquelles elles ont agi jusqu'alors. De

> formes évolutives des forces productives, ce qu'elles étaient jusque-là, ces conditions se changent en entraves. C'est à ce moment que prend place une époque de révolution sociale. La modification de la base économique entraîne un bouleversement plus ou moins rapide de l'énorme superstructure… Une formation sociale ne disparaît jamais avant que n'aient été développées toutes les forces productives qu'elle est capable de contenir ; et des conditions de production supérieures ne s'instaurent jamais avant que leurs possibilités matérielles d'existence ne soient écloses au sein de la vieille société. »

Et voici le remaniement de Loria (dans *La terra e il sistema sociale*, p. 16, Verone, Drucker, 1892 ; mais Croce affirme qu'il en existe d'autres, dans d'autres textes de Loria) :

> « À un certain stade de l'instrument de production correspond un système donné de production qui se construit sur le premier, et par conséquent un système de rapports économiques, qui moulent ensuite toute la manière d'être de la société. Mais l'évolution incessante des méthodes de production engendre tôt ou tard une métamorphose radicale de l'instrument technique, laquelle rend intolérable ce système de produclion et d'économie, qui était fondé sur le stade antérieur de la technique. C'est alors que la forme économique vieillie est détruite par le moyen d'une révolution sociale et

> qu'elle est remplacée par une forme économique supérieure, correspondant à la phase nouvelle de l'instrument de production {200}. »

Croce ajoute que dans *Le Capital* (livre I) et ailleurs également, est mise en relief l'importance des inventions techniques, et qu'on y fait appel à une histoire de la technique, mais que Marx n'a jamais eu l'idée saugrenue de faire de l' « instrument technique » la cause unique et suprême du développement économique. Le passage de *Zur Kritik* {201} *contient* les expressions « degré de développement des forces matérielles de production », « mode de production de la vie matérielle », « conditions économiques de la production » et autres formules semblables, qui affirment certes que le développement économique est déterminé par des conditions matérielles, mais qui ne réduisent pas ces dernières à la seule « métamorphose de l'instrument technique ». Croce ajoute ensuite que le fondateur de la philosophie de la praxis ne s'est jamais proposé cette recherche sur la *cause dernière* de la vie économique :

> « Sa philosophie n'était pas à si bon marché. il n'avait pas « flirté » en vain avec la dialectique de Hegel, pour partir ensuite en quête des *causes dernières*. »

Il faut noter que, dans le *Manuel populaire*, on ne cite pas le passage de la préface à Zur Kritik et qu'on n'y fait

même pas allusion. La chose est assez étrange, puisqu'il s'agit de la source authentique la plus importante pour une reconstruction de la philosophie de la praxis. D'ailleurs, à cet égard, le mode de pensée de l'exposé du *Manuel* n'est pas différent de celui de Loria, si toutefois il n'est pas franchement plus critiquable et plus superficiel. Dans le *Manuel*, on ne comprend pas exactement ce qu'on entend par structure, superstructure, instrument technique : tous les concepts généraux sont nébuleux. L'instrument technique est conçu d'une manière si générique, qu'il a le sens de toute espèce d'outil ou d'ustensile, en allant jusqu'aux instruments qu'emploient les savants dans leurs expériences et… aux instruments de musique. Cette manière de poser la question arrive à compliquer inutilement les choses.

Quand on part de cette manière baroque de penser, toute une série de questions baroques surgissent : par exemple, les bibliothèques sont-elles des structures ou des superstructures ? Et les laboratoires des savants ? S'il est possible de soutenir qu'un art ou une science se développent grâce aux développements des instruments techniques correspondants, pourquoi ne pourrait-on soutenir précisément le contraire, ou franchement que certaines formes instrumentales sont en même temps structure et superstructure ? On pourrait dire que certaines superstructures ont une structure particulière propre, tout en

restant des superstructures : ainsi l'art typographique serait la structure matérielle de toute une série d'idéologies, et même de toutes les idéologies et il suffirait de l'existence de l'industrie typographique pour justifier d'une manière matérialiste toute l'histoire. Il resterait ensuite le cas de la mathématique pure, de l'algèbre qui, n'ayant pas d'instruments propres, ne pourraient se développer. Il est évident que toute la théorie de l'instrument technique du *Manuel* n'est qu'un *abracadabra*, et qu'elle peut être comparée à la théorie de la « mémoire » imaginée par Croce pour expliquer pourquoi les artistes ne se contentent pas de concevoir leurs œuvres uniquement dans l'idéal, mais les écrivent et les sculptent, etc. (avec la phénoménale objection de Tilgher à propos de l'architecture : il serait un peu fort, dit-il, que pour conserver le souvenir d'un palais, l'architecte se mette en devoir de le construire) etc. Il est certain que tout cela est une déviation puérile de la philosophie de la praxis, déterminée par la conviction baroque qu'on est d'autant plus orthodoxe, qu'on a davantage recours à des objets « matériels ».

Objection à l'empirisme

La recherche d'une série de faits dont on veut trouver les rapports, présuppose un « concept » qui permette de

distinguer cette série de faits d'autres séries possibles : comment se fera le choix des faits qu'on entend apporter comme preuve de la vérité de sa propre thèse, si l'on ne dispose pas antérieurement d'un critère de choix ? Mais que sera ce critère de choix, sinon quelque chose de supérieur à chacun des faits recherchés ? Une intuition, une conception, dont l'histoire doit être considérée comme complexe, un processus à rattacher à tout le processus de développement de la culture, etc. Cette observation est à rattacher à l'autre sur la « loi sociologique » dans laquelle on ne fait que répéter le même fait, une fois comme fait et une autre fois comme loi (sophisme du double fait et non pas loi).

Concept d' « orthodoxie »

De différents points précédemment développés, il apparaît que le concept d' « orthodoxie » doit être rénové et ramené à ses origines authentiques. L'orthodoxie ne doit pas être recherchée chez tel ou tel partisan de la philosophie de la praxis, dans telle ou telle tendance liée à des courants étrangers à la doctrine originelle, mais dans le concept fondamental que la philosophie de la praxis « se suffit à elle-même », contient en elle tous les éléments fondamentaux pour construire non seulement une conception du monde totale et intégrale, une philosophie

totale et une théorie totale des sciences naturelles, mais aussi pour vivifier une organisation pratique intégrale de la société, c'est-à-dire pour devenir une civilisation totale et intégrale.

Ce concept d'orthodoxie ainsi rénové, permet de mieux préciser l'attribut de « révolutionnaire » qu'on applique généralement avec tant de facilité à diverses conceptions du monde, à diverses théories, à diverses philosophies. Le christianisme fut révolutionnaire par rapport au paganisme, parce qu'il fut un élément de scission complète entre les partisans de l'ancien et ceux du nouveau monde. Une théorie est précisément «révolutionnaire» dans la mesure où elle est élément conscient de séparation de distinction entre deux camps, dans la mesure où elle est un sommet inaccessible au camp adverse. Considérer que la philosophie de la praxis n'est pas une structure de pensée complètement autonome et indépendante, qui se présente comme l'antagoniste de toutes les philosophies et des religions traditionnelles, signifie en réalité ne pas avoir coupé les ponts avec le vieux monde, sinon franchement avoir capitulé. La philosophie de la praxis n'a pas besoin de soutiens hétérogènes ; elle est, à elle seule, si robuste et si féconde de nouvelles vérités que c'est à elle que recourt le vieux monde pour fournir son arsenal des armes les plus modernes et les plus efficaces. Cela signifie que la

philosophie de la praxis commence à exercer une véritable hégémonie sur la culture traditionnelle, mais cette dernière, qui est encore robuste et surtout plus raffinée, mieux léchée, tente de réagir comme la Grèce vaincue, pour triompher complètement de son grossier vainqueur romain.

On peut dire qu'une grande partie de l'œuvre philosophique de B. Croce correspond à cette tentative de réabsorber la philosophie de la praxis et de l'incorporer comme la servante de la culture traditionnelle. Mais, comme le montre le *Manuel*, même des partisans de la philosophie de la praxis qui se disent « orthodoxes », tombent dans le piège et conçoivent eux-mêmes la philosophie de la praxis comme subordonnée à une théorie matérialiste générale (vulgaire), comme d'autres à une théorie idéaliste. Cela ne veut pas dire qu'entre la philosophie de la praxis et les vieilles philosophies, il n'y ait pas des rapports, mais ils sont moins importants que ceux qui existent entre le christianisme et la philosophie grecque. Dans le petit volume d'Otto Bauer sur la religion, on peut trouver quelques indications sur les combinaisons auxquelles a donné lieu ce concept erroné que la philosophie de la praxis n'est pas autonome ni indépendante, mais qu'elle a besoin du soutien d'une autre philosophie tantôt matérialiste, tantôt idéaliste. Bauer soutient comme thèse politique, l'agnosticisme *{202}* des partis et la nécessité de permettre à

leurs adhérents de se grouper en idéalistes, en matérialistes, en athées, catholiques etc.

Note. – *Une* des causes de l'erreur qui fait qu'on part en quête d'une philosophie générale qui soit à la base de la philosophie de la praxis, et qu'on nie complètement à cette dernière une originalité de contenu et de méthode, semble consister en ceci : à savoir qu'on établit une confusion entre la culture philosophique personnelle du fondateur de la philosophie de la praxis, c'est-à-dire, d'une part entre les courants philosophiques et les grands philosophes auxquels il s'est fortement intéressé quand il était jeune {203}, et dont il reproduit souvent le langage (toujours cependant avec un esprit de détachement, et en prenant soin de noter parfois qu'il entend ainsi faire mieux comprendre son propre concept) et, d'autre part, les origines et les parties constitutives de la philosophie de la praxis. Cette erreur a toute une histoire, en particulier dans la critique littéraire, et on sait que le travail consistant à réduire de grandes œuvres poétiques à leurs sources était devenu, à une certaine époque, la tâche essentielle de bon nombre de grands érudits. L'étude de la culture philosophique d'un homme comme Marx n'est pas seulement intéressante, mais elle est nécessaire, pourvu toutefois qu'on n'oublie pas qu'elle fait exclusivement partie de la reconstruction de sa biographie intellectuelle, et que les éléments de spinozisme, de

feuerbachisme, d'hégélianisme, de matérialisme français, etc., ne sont en aucune façon des parties essentielles de la philosophie de la praxis, que cette dernière ne se réduit pas à ces éléments, mais que ce qui est le plus intéressant, c'est précisément le dépassement des vieilles philosophies, la nouvelle synthèse ou les éléments d'une nouvelle synthèse, la nouvelle manière de concevoir la philosophie dont les éléments sont contenus dans les aphorismes ou dispersés dans les écrits du fondateur de la philosophie de la praxis, éléments qu'il faut justement trier et développer d'une manière cohérente. Sur le plan théorique, la philosophie de la praxis ne se confond avec aucune autre philosophie, ne se réduit à aucune : elle n'est pas seulement originale parce qu'elle dépasse les philosophies précédentes, mais surtout dans la mesure où elle ouvre une voie complètement nouvelle, c'est-à-dire où elle rénove de fond en comble la manière de concevoir la philosophie elle-même. Sur le plan de la recherche historique-biographique, on étudiera quels sont les intérêts qui ont été, pour le fondateur de la philosophie de la praxis, l'occasion d'une réflexion philosophique, en tenant compte de la psychologie du jeune chercheur qui se laisse tour à tour attirer intellectuellement par chaque nouveau courant qu'il étudie et qu'il examine, qui se forme une individualité propre grâce à ce vagabondage même, qui crée l'esprit critique et une pensée

originale puissante, après avoir fait l'expérience d'une foule de pensées et les avoir confrontées ; on étudiera aussi quels éléments il a incorporés à sa pensée, en les rendant homogènes, mais surtout ce qui est création nouvelle. Il est certain que, pour notre auteur, la philosophie de Hegel est relativement le plus important des mobiles qui l'ont poussé à philosopher, en particulier parce que Hegel a tenté de dépasser les conceptions traditionnelles d'idéalisme et de matérialisme en une nouvelle synthèse qui eut sans aucun doute une importance exceptionnelle, et représente un moment historique mondial de la recherche philosophique. C'est ainsi que, lorsqu'on dit, dans le *Manuel*, que le terme « immanence » est employé dans la philosophie de la praxis dans un sens métaphorique, on parle pour ne rien dire ; en réalité le terme d'immanence a acquis une signification particulière qui n'est pas celle des « panthéistes » et qui n'a pas davantage une autre signification métaphysique traditionnelle, mais qui est nouvelle et demande à être établie. On a oublié que, dans une expression très commune *{204}*, il fallait mettre l'accent sur le second terme « historique » et non sur le premier d'origine métaphysique. La philosophie de la praxis c'est l' « historicisme » absolu, c'est la pensée qui devient absolument mondaine et terrestre, un humanisme absolu de l'histoire. C'est dans cette direction qu'il faut creuser le filon de la nouvelle conception du

monde.

La « matière »

Quel est le sens que donne au mot « matière » le *Manuel populaire* ? Dans un manuel populaire, encore plus que dans un livre destiné à des gens instruits, et spécialement dans celui-ci qui prétend être le premier travail du genre, il faut définir avec exactitude non seulement les concepts fondamentaux, mais toute la terminologie, afin d'éviter les causes d'erreur occasionnées par les acceptions populaires et vulgaires des mots scientifiques. Il est évident que pour la philosophie de la praxis, la « matière » ne doit être entendue, ni dans le sens que lui donnent les sciences naturelles (physique, chimie, mécanique, etc. ; ces sens doivent d'ailleurs être enregistrés et étudiés dans leur développement historique), ni dans les sens qu'on lui trouve dans les différentes métaphysiques matérialistes. Les différentes propriétés physiques (chimiques, mécaniques, etc.) de la matière, qui dans leur ensemble constituent la matière elle-même (à moins qu'on ne retombe dans une conception du noumène kantien) sont prises en considération, mais dans la seule mesure où elles deviennent « élément économique » productif. La matière ne doit donc pas être considérée comme telle, mais comme

socialement et historiquement organisée pour la production, et par suite, la science naturelle doit être considérée comme étant essentiellement une catégorie historique, un rapport humain. L'ensemble des propriétés de chaque type de matériel a-t-il jamais été le même ? L'histoire des sciences techniques démontre que non. Combien de temps ne fallut-il pas pour qu'on se souciât de la force mécanique de la vapeur ? Et peut-on dire que cette force existait avant d'être utilisée par les machines humaines ? Alors en quel sens, et jusqu'à quel point n'est-il pas vrai que la nature ne donne pas lieu à des découvertes ni à des inventions de forces préexistantes, de qualités préexistantes de la matière, mais seulement à des « créations » qui sont étroitement liées aux intérêts de la société, au développement et aux nécessités ultérieures de développement des forces productives ? Et le concept idéaliste selon lequel la nature n'est rien d'autre que la catégorie économique, ne pourrait-il pas, une fois épuré de ses superstructures spéculatives, être réduit en termes de philosophie de la praxis et démontré comme historiquement lié à cette dernière et à son développement ? En réalité, la philosophie de la praxis n'étudie pas une machine pour connaître et établir la structure atomique de son matériel, les propriétés physiques-chimiques-mécaniques de ses composantes naturelles (objet d'étude des sciences exactes et de la technologie), mais en voyant en elle un moment des

forces matérielles de production, un objet de propriété de forces sociales déterminées, et dans la mesure où la machine exprime un rapport social et où ce dernier correspond à une période historique déterminée. L'ensemble des forces matérielles de production est, dans le développement historique, l'élément le moins variable, c'est l'élément dont chaque changement peut être constaté et mesuré avec une exactitude mathématique, qui peut par conséquent donner lieu à des observations et à des critères de caractère expérimental et donc à la reconstruction d'un robuste squelette du devenir historique. La variabilité de l'ensemble des forces matérielles de production est, elle aussi, mesurable, et il est possible d'établir avec une certaine précision quand son développement, de quantitatif, devient qualitatif. L'ensemble des forces matérielles de production est à la fois une cristallisation de toute l'histoire du passé et la base de l'histoire présente et à venir, c'est un document et en même temps une force active et actuelle de propulsion. Mais le concept d'activité de ces forces ne peut être confondu avec l'activité au sens physique ou métaphysique, ni même comparé, avec cette dernière. L'électricité est historiquement active, mais non pas en tant que simple force naturelle, (en tant que décharge électrique qui provoque des incendies, par exemple), mais en tant qu'élément de production dominé par l'homme et incorporé à l'ensemble

des forces matérielles de production, objet de propriété privée. En tant que force naturelle abstraite, l'électricité existait même avant de devenir une force productive, mais elle n'opérait pas dans l'histoire, et elle était un sujet d'hypothèse dans l'histoire naturelle (et avant, elle était le « néant » historique, parce que personne ne s'en occupait, et que, pour mieux dire tous l'ignoraient).

Ces observations permettent de comprendre comment l'élément causal admis par les sciences naturelles pour expliquer l'histoire humaine est purement arbitraire, quand il n'est pas un retour aux anciennes interprétations idéologiques. Par exemple, le *Manuel* affirme que la nouvelle théorie atomique détruit l'individualisme (les robinsonades *{205}*). Mais qu'entend-on par là ? Que signifie rapprocher la politique des théories scientifiques, sinon que le mouvement de l'histoire est dû à ces théories scientifiques, c'est-à-dire aux idéologies, en vertu de quoi, pour vouloir être ultra-matérialiste, on tombe dans une forme baroque d'idéalisme abstrait ? Et à cette critique, on ne peut répondre que ce n'est pas la théorie atomiste qui a détruit l'individualisme, mais la réalité naturelle que la théorie décrit et constate, sans tomber dans les contradictions les plus compliquées, car cette réalité naturelle, on la suppose antérieure à la théorie et par conséquent agissante quand l'individualisme est en vogue.

Comment donc la réalité « atomiste » pouvait-elle alors ne pas agir toujours, si elle est, et si elle était alors, une loi naturelle, pourquoi lui fallut-il attendre, pour agir, que les hommes en eussent construit une théorie ? Les hommes n'obéissent-ils vraiment qu'aux lois qu'ils connaissent, comme si elles étaient promulguées par les Parlements ? Et qui pourrait faire observer aux hommes les lois qu'ils ignorent, si l'on s'en tient au principe de la législation moderne qui veut que l'ignorance de la loi ne puisse être invoquée par le coupable ? (Qu'on ne dise pas que les lois d'une science naturelle déterminée sont identiques aux lois de l'histoire, ou que, l'ensemble des idées scientifiques formant une unité homogène, on peut réduire une science à l'autre ou une loi à l'autre, car en ce cas, en vertu de quel privilège tel élément déterminé de la physique, et non tel autre, peut-il être l'élément susceptible d'être réduit à l'unité de la conception du monde ?) En réalité, c'est là, entre tant d'autres, un élément du Manuel populaire qui démontre de quelle façon superficielle on a posé le problème de la philosophie de la praxis, qu'on n'a pas su donner à cet conception du monde son autonomie scientifique et la position qui lui revient en face des sciences naturelles, et même, ce qui est pire, en face de ce vague concept de science en général qui est propre à une conception vulgaire du peuple (pour qui, même les tours de prestidigitation sont

de la science). La théorie atomiste moderne est-elle une théorie « définitive » établie une fois pour toutes ? Qui (quel savant) oserait l'affirmer ? Ou bien n'est-elle pas, elle aussi, une simple hypothèse scientifique qui pourra être dépassée, autrement dit absorbée dans une théorie plus vaste et plus compréhensive ? Pourquoi donc la référence à cette théorie devrait-elle avoir été décisive et avoir mis fin au problème de l'individualisme et des robinsonades ? (Mis à part le fait que les robinsonades peuvent être parfois des schèmes pratiques construits pour indiquer une tendance ou pour une démonstration par l'absurde : même l'auteur de l'économie critique *{206}* a eu recours à des robinsonades.) Mais il y a d'autres problèmes : si la théorie atomiste était ce que le Manuel prétend qu'elle est, étant donné que l'histoire de la société est une série de bouleversements et que les formes de société ont été nombreuses, comment donc la société n'a-t-elle pas toujours obéi, elle aussi, à cette loi, alors que la théorie atomiste serait le reflet d'une réalité toujours semblable ? Ou alors prétendrait-on que le passage du régime corporatif médiéval à l'individualisme économique ait été antiscientifique, une erreur de l'histoire et de la nature ? Selon la théorie de la praxis, il est évident que ce n'est pas la théorie atomiste qui explique l'histoire humaine, mais l'inverse, autrement dit que la théorie atomiste comme toutes les hypothèses et toutes les opinions scientifiques

sont des superstructures *{207}*.

Quantité et qualité

Il est dit, dans le *Manuel populaire* (occasionnellement, car l'affirmation n'est pas justifiée, n'est pas évaluée, n'exprime pas un concept fécond, mais elle est fortuite, sans lien avec ce qui précède et ce qui suit), que toute société est quelque chose de plus que la simple somme de chacun des membres qui la composent. La chose est vraie, dans l'abstrait, mais quelle est sa signification concrète ? L'explication qu'on en a donnée, empiriquement, est souvent baroque. On dit que cent vaches prises une par une sont bien différentes de cent vaches considérées dans leur ensemble, qui forment alors un troupeau, en se bornant ainsi à un simple jeu de mots. On a dit, de la même manière que, dans la numération, quand on arrive à dix, on a une dizaine, comme si le couple, le trio, le quartette n'existaient pas, etc. c'est-à-dire simplement un mode de numération différent. L'explication théorique-pratique la plus concrète, on la trouve dans le livre 1er du *Capital*, là où l'auteur montre que, dans le système de l'entreprise, il existe une norme de production qui ne peut être attribuée à aucun travailleur particulier, mais à l'ensemble des travailleurs, à l'homme collectif. C'est quelque chose de semblable qui se produit à

l'échelle de la société tout entière, qui est fondée sur la division du travail et des fonctions, et vaut donc plus que la somme des individus qui la composent. La manière dont la philosophie de la praxis a « rendu concrète » la loi hégélienne de la quantité qui devient qualité est encore un de ces nœuds historiques que le *Manuel populaire* ne tente pas de démêler, mais qu'il considère comme déjà connus, quand il ne se contente pas de simples jeux de mots, comme ceux sur l'eau qui en changeant de température, change d'état (glace, liquide, gaz), ce qui n'est rien d'autre qu'un fait mécanique, déterminé par un agent extérieur (le feu, le soleil, ou l'évaporation de l'acide carbonique solide, etc.)

Dans l'homme, qui sera cet agent extérieur ? Dans l'entreprise, c'est la division du travail, etc., conditions créées par l'homme lui-même. Dans la société, l'ensemble des forces productives. Mais l'auteur du *Manuel* n'a pas pensé que si tout agrégat social est quelque chose de plus (et même de différent) que la somme des individus qui le composent, cela signifie que la loi ou le principe qui explique le développement de la société ne peut être une loi physique puisque, dans la physique, on ne sort jamais de la sphère de la quantité autrement que par métaphore. Toutefois, dans la philosophie de la praxis, la qualité est toujours intimement liée à la quantité, et c'est même à cet étroit rapport qu'elle doit son rôle le plus original et le plus

fécond. L'idéalisme fait en réalité de ce « quelque chose de plus » une hypostase, de la qualité, il fait un être distinct, l' « esprit», comme la religion en avait fait la divinité. Mais si la religion et l'idéalisme en font une hypostase, autrement dit une abstraction arbitraire, et non pas un processus de distinction analytique, pratiquement nécessaire pour des raisons pédagogiques, c'est aussi une hypostase que fait le matérialisme vulgaire, qui « divinise » une matière hypostatique.

Il faut rapprocher ce point de vue sur la conception de la société avec la conception de l'État propre aux idéalistes actuels. Pour les actualistes, l'État finit par être précisément ce quelque chose qui est supérieur aux individus (encore qu'après les conséquences qu'a tirées [Ugo] Spirito, en ce qui concerne la propriété, de l'identification idéaliste de l'individu à l'État, Gentile ait apporté quelques prudentes précisions dans *L'Educazione fascista* d'août 1932). La conception des actualistes vulgaires était tombée si bas dans la pure répétition mécanique, que la seule critique possible était la caricature humoristique. On pouvait penser à une recrue qui expose aux officiers du conseil de révision la théorie de l'État au-dessus des individus et demande qu'on laisse la liberté à sa personne physique et matérielle et qu'on enrôle ce rien de « quelque chose » *{208}* qui contribue à constituer le « quelque chose » national qu'est l'État. On

pourrait aussi rappeler l'histoire du « *Novellino* » {209} où le sage Saladin règle le différend entre le rôtisseur qui veut être payé pour la fumée du rôti et le mendiant qui ne veut pas payer : le Saladin fait payer avec le son de la monnaie et dit au rôtisseur d'empocher le son, comme le mendiant a mangé l'appétissante fumée.

La téléologie

Dans le problème de la téléologie, le *Manuel* met en évidence, d'une façon encore plus voyante, le défaut qui consiste à présenter les doctrines philosophiques du passé sur le même plan de trivialité et de banalité, en sorte que le lecteur a l'impression que toute la culture passée est une fantasmagorie de bacchantes en délire. La méthode est répréhensible à bien des points de vue : un lecteur sérieux, qui parvient à étendre ses notions et à approfondir ses études, pense qu'on s'est moqué de lui et fait peser ce soupçon sur tout l'ensemble du système. Il est aisé de donner l'impression qu'on s'est élevé au-dessus d'une position en abaissant cette dernière, mais il s'agit d'une pure illusion verbale. Présenter les problèmes sous un jour aussi burlesque peut avoir un sens chez Voltaire, mais n'est pas Voltaire qui veut, c'est-à-dire un grand artiste.

C'est ainsi que le *Manuel* présente la question de la

téléologie dans ses manifestations les plus infantiles, alors qu'il oublie la position définie par Kant. On pourrait peut-être démontrer que dans le Manuel, il y a beaucoup de téléologie inconsciente qui reproduit sans le savoir le point de vue de Kant : par exemple, le chapitre sur l' « équilibre entre la nature et la société » *{210}*.

Sur l'art

Dans le chapitre consacré à l'art, on affirme que les plus récents travaux sur l'esthétique posent, eux aussi, l'identité de la forme et du contenu. On peut considérer cet exemple comme un de ceux qui dévoilent de la façon la plus voyante l'incapacité critique à établir l'histoire des concepts et à reconnaître la signification réelle des concepts eux-mêmes suivant l'emploi qu'en font les différentes théories. Il est vrai que l'identification du contenu et de la forme est affirmée par l'esthétique idéaliste (Croce) *{211}*, mais elle se fonde sur des présuppositions idéalistes et s'exprime dans une terminologie idéaliste. « Contenu » et « forme » n'ont donc pas la signification que le *Manuel* leur prête. Que forme et contenu s'identifient signifie que, dans l'art, le contenu n'est pas le « sujet abstrait », c'est-à-dire l'intrigue romanesque et la masse particulière des sentiments génériques, mais l'art lui-même, une catégorie philosophique, un moment

« distinct » de l'esprit, etc. On voit donc que forme ne signifie pas « technique », comme le croit le *Manuel*.

Toutes les indications et les allusions concernant l'esthétique et la critique artistique doivent être rassemblées et analysées. Mais en attendant, on peut utiliser comme exemple le paragraphe consacré au *Prométhée* de Goethe {212}. Le jugement sur Goethe est superficiel et extrêmement générique. L'auteur, apparemment, ne connaît ni l'histoire exacte de cette ode, ni l'histoire du mythe de Prométhée dans la littérature mondiale, avant Goethe et surtout, tant dans la période qui a précédé l'activité littéraire de Goethe que dans la période contemporaine. Mais peut-on donner un jugement comme celui qu'on trouve dans le *Manuel*, sans connaître justement ces éléments ? Comment, si on les ignore, distinguer ce qui appartient plus personnellement à Gœthe de ce qui est représentatif d'une époque et d'un groupe social ? Ces sortes de jugements sont d'autant plus justifiés qu'ils ne sont justement pas des généralités vides où l'on peut faire entrer les choses les plus disparates, mais qu'ils sont au contraire précis, démontrés, péremptoires ; autrement, ils ne sont destinés qu'à discréditer une théorie et à encourager une manière superficielle de traiter les problèmes (se souvenir toujours de la phrase de Engels contenue dans la lettre publiée par le *Sozialistische Akademiker*).

IV - BENEDETTO CROCE ET LE MATÉRIALISME HISTORIQUE

[Notes appartenant au Cahier XXXIII (10) écrit entre 1932 et 1935.]

Notes

1. Éléments d'histoire éthico-politique dans la philosophie de la praxis : concept d'hégémonie, revalorisation du front philosophique, étude systématique de la fonction des intellectuels dans la vie étatique et historique, doctrine du parti politique comme avant-garde de tout mouvement historique progressif.

2. *Croce-Loria.* On peut montrer qu'il n'y a pas une très grande différence entre Croce et Loria, par exemple dans la

manière d'interpréter la philosophie de la praxis. Croce, en réduisant la philosophie de la praxis à un canon pratique pour l'interprétation historique par lequel on attire l'attention des historiens sur les faits économiques, n'a fait que réduire le marxisme à une forme d' « économisme ». Si on dépouille Loria de toutes ses bizarreries stylistiques et de ses fantasmagories effrénées (et certes, on perd ainsi beaucoup de ce qui est caractéristique de Loria), on voit qu'il se rapproche de Croce dans le noyau le plus sérieux de son interprétation (voir à ce propos *Conversations critiques*, I, p. 291 et sq.).

3. Histoire spéculative et nécessité d'une plus grande Minerve. Léon Battista Alberti a écrit des mathématiciens : « Ceux-ci, avec la seule intelligence et toute matière mise à part, mesurent les formes des choses. Nous autres, parce que nous voulons que les choses soient données à voir, nous emploierons pour cela une plus grande Minerve. »

4. S'il était vrai, de façon aussi générale, que l'histoire de l'Europe du XIXe siècle a été l'histoire de la liberté, toute l'histoire précédente aurait été tout aussi généralement celle de l'autorité ; les siècles précédents auraient été dans leur ensemble d'une même couleur grise et indistincte, sans développement, sans lutte. De plus : un principe hégémonique (éthico-politique) triomphe après avoir vaincu un autre principe (et l'avoir assimilé comme moment, dirait

justement Croce). Mais pourquoi le vaincra-t-il ? Grâce à ses qualités intrinsèques, de caractère « logique » et rationnel abstrait 9 Ne pas rechercher les raisons de cette victoire signifie faire une histoire descriptive en extériorité, sans mettre en relief les relations nécessaires et causales. Le Bourbon représentait lui aussi un principe éthico-politique, personnifiait une « religion » qui avait ses fidèles parmi les paysans et les lazzari. Il y a donc toujours eu lutte entre deux principes hégémoniques, entre deux « religions », et il faudra non seulement décrire l'expansion triomphale de l'une d'elles, mais la justifier historiquement. Il faudra expliquer pourquoi en 1848 les paysans croates ont combattu contre les libéraux milanais et pourquoi les paysans lombardo-vénitiens ont combattu contre les libéraux viennois. À cette époque, le lien réel éthico-politique entre gouvernants et gouvernés était la personne de l'empereur ou du roi (« Nous avons écrit sur le front » Vive François II » »), comme plus tard le lien sera non pas celui du concept de liberté, mais le concept de patrie et de nation. La « religion » populaire substituée au catholicisme (ou mieux, combinée avec lui) a été celle du « patriotisme » et du nationalisme. J'ai lu que, pendant l'affaire Dreyfus, un savant français, franc-maçon et ministre, a dit explicitement que son parti voulait anéantir l'influence de l'Église en France et, puisque la foule avait besoin d'un fanatisme (les

Français utilisent en politique le terme « mystique »), on aurait organisé l'exaltation du sentiment patriotique. Il faut rappeler du reste le sens que prend le terme « patriote » pendant la Révolution française (il signifie certainement « libéral » mais dans un sens national concret) et comment, au cours des luttes du XIXe siècle, il a été remplacé par celui de « républicain», en raison du nouveau sens pris par le terme patriote, qui est devenu le monopole des nationalistes et des droites en général. Que le contenu concret du libéralisme populaire ait été le concept, de patrie et de nation, on peut le voir à travers son développement en nationalisme et dans la lutte menée contre le nationalisme aussi bien par Croce, représentant de la religion de la liberté, que par le pape, représentant du catholicisme. (On peut obtenir une illustration de cette religion populaire de la patrie, sous forme populaire, dans les sonnets de Pascarella sur « La découverte de l'Amérique ».)

5. L'histoire spéculative peut être considérée comme un retour, sous une forme littéraire rendue plus habile et moins naïve grâce au développement du talent critique, à des types d'histoire déjà discrédités en raison de la vanité de leur contenu et de leur rhétorique et repérés dans divers livres de Croce lui-même. L'histoire éthico-politique, en tant qu'elle fait abstraction du concept de bloc historique, dans lequel le contenu économique et social et la forme éthico-politique

s'identifient concrètement dans la reconstruction des diverses périodes historiques, n'est rien autre qu'une présentation polémique de philosophèmes plus ou moins intéressants, mais ce n'est pas de l'histoire. Dans les sciences naturelles, cela équivaudrait à un retour aux classifications selon la couleur de la peau, des plumes, du poil des animaux et non selon la structure anatomique. La référence que le matérialisme historique fait aux sciences naturelles en lui faisant parler de l' « anatomie » de la société, était seulement une métaphore et une exhortation à approfondir les recherches méthodologiques et philosophiques. Dans l'histoire des hommes, qui n'a pas pour tâche de classer de façon naturaliste les faits, la « couleur de la peau » fait bloc avec la structure anatomique et avec toutes les fonctions physiologiques ; on ne peut pas penser un individu écorché comme l' « individu » véritable, on ne peut pas penser davantage l'individu désossé et sans squelette. Un sculpteur, Rodin, a dit (cf. Maurice Barrès, *Mes Cahiers, IV*) : « Si nous n'étions pas prévenus contre le squelette, nous verrions comme il est beau. » On « voit dans un tableau ou dans une statue de Michel-Ange le squelette des personnages représentés, on sent la fermeté de la structure sous les couleurs ou le relief du marbre. L'histoire de Croce représente des « figures » désossées, aux chairs flasques et pendantes, même sous le fard des grâces littéraires de

l'écrivain.

6. Le transformisme {213} comme l'une des formes de la révolution passive dans la période de 1870 à nos jours.

7. Pour estimer la fonction de Croce dans la vie italienne rappeler qu'aussi bien les *Mémoires* de Giolitti que celles de Salandra sont conclues par une lettre de Croce.

8. En langage crocien, on peut dire que la religion de la liberté s'oppose à la religion du Syllabus qui nie en bloc la civilisation moderne. La philosophie de la praxis est une « hérésie » de la religion de la liberté, parce qu'elle est née sur le sol de la civilisation moderne. (M.S., pp. 203-204.)

La baisse tendancielle du taux de profit

Il faut relever dans l'écrit de Croce sur la baisse tendancielle du taux de profit une erreur fondamentale {214}. Ce problème est déjà posé dans le livre I du *Capital*, là où l'on parle de la plus-value relative ; on observe au même endroit comment se manifeste une contradiction dans ce processus : tandis que le progrès technique permet d'un côté une dilatation de la plus-value, il détermine d'un autre côté, par le changement qu'il introduit dans la composition du capital, la baisse tendancielle du taux de profit ; et on le démontre dans le livre III du *Capital*. Croce présente comme

objection à la théorie exposée dans le livre III, ce qui est exposé dans le livre I, c'est-à-dire qu'il pose comme objection à la baisse tendancielle du taux de profit la démonstration de l'existence d'une plus-value relative due au progrès technique, sans jamais toutefois faire allusion au livre I, comme si l'objection était sortie de son cerveau ou était tout simplement le fruit du bon sens.

En tout cas il faut dire que la question de la loi tendancielle du taux de profit ne peut être étudiée seulement d'après l'exposé fait dans le livre III ; l'exposé du livre III est l'aspect contradictoire du développement exposé dans le livre I et on ne peut pas l'en détacher. De plus, il faudrait peut-être déterminer avec plus de soin le sens de loi « *tendancielle* » : puisque toute loi, en économie politique, ne peut pas ne pas être tendancielle, étant donné qu'elle s'obtient en isolant un certain nombre d'éléments et en négligeant donc les forces contraires, il faudra sans doute distinguer un degré supérieur ou inférieur de tendancialité ; tandis que l'adjectif tendanciel est d'ordinaire sous-entendu comme évident, on y insiste au contraire lorsque la tendancialité devient un caractère organiquement important, comme c'est le cas lorsque la baisse du taux de profit est présentée comme l'aspect contradictoire d'une autre loi, celle de la production de la plus-value relative, lorsque l'une tend à annuler l'autre avec cette prévision que la baisse du

taux de profit prévaudra. À quel moment peut-on estimer que la contradiction se nouera comme un nœud gordien, normalement insoluble, et exigera l'intervention d'une épée d'Alexandre ?

Quand toute l'économie mondiale sera devenue capitaliste et aura atteint un certain niveau de développement ; quand la « frontière mobile » du monde économique capitaliste aura rejoint ses colonnes d'Hercule. Les forces opposées à la loi tendancielle et qui se résument dans la production d'une plus-value relative toujours plus grande, ont des limites qui sont fixées, par exemple, sur le plan technique par l'extension et la résistance élastique de la matière, et sur le plan social par le taux de tolérance au chômage dans une société donnée. Autrement dit, la contradiction économique devient contradiction politique et se résout politiquement dans un renversement de la praxis *{215}*.

Il faut encore remarquer que Croce oublie un élément fondamental de la formation de la valeur et du profit dans son analyse, à savoir le « travail socialement nécessaire» dont la formation ne peut être étudiée et mise en évidence dans une seule usine ou dans une seule entreprise. Le progrès technique donne justement à telle ou telle entreprise particulière la chance moléculaire d'augmenter la productivité du travail au-delà de la moyenne sociale et par

suite de réaliser des profits exceptionnels (comme c'est étudié dans le livre I) ; mais à peine ce progrès s'est-il socialisé que cette position initiale se perd peu à peu et la loi de la moyenne sociale de travail fonctionne et abaisse, à travers la concurrence, les prix et les profits : on a alors une baisse du taux de profit, car la composition organique du capital se révèle défavorable. Les entrepreneurs tentent de prolonger la chance initiale aussi longtemps que possible même au moyen de l'intervention législative : défense des brevets, des secrets industriels, etc. qui cependant ne peut qu'être limitée à quelques aspects du progrès technique, sans doute secondaires, mais qui de toute façon ont un poids non négligeable. Le moyen le plus efficace utilisé par les entrepreneurs isolés pour échapper à la loi de la chute du taux de profit, consiste à introduire sans cesse des modifications nouvelles et progressives dans tous les secteurs du travail et de la production ; sans négliger les apports moins importants du progrès qui, dans les très grandes entreprises et multipliés sur une grande échelle, donnent des résultats très appréciables. On peut étudier l'ensemble des activités industrielles d'Henry Ford de ce point de vue : une lutte continuelle, incessante pour fuir la loi de la baisse du taux de profit, en maintenant une position de supériorité sur les concurrents. Ford a dû sortir du champ strictement industriel de la production pour organiser aussi

les transports et la distribution de ses marchandises, en déterminant ainsi une distribution de la masse de plus-value plus favorable à l'industriel producteur.

L'erreur de Croce est multiple : il part du présupposé que tout progrès technique détermine immédiatement, comme tel, une baisse du taux de profit, ce qui est erroné, puisque le Capital affirme seulement que le progrès technique détermine un processus de développement contradictoire, dont un des aspects est la baisse tendancielle. Il affirme tenir compte de toutes les prémisses théoriques de l'économie critique et il oublie la loi du travail socialement nécessaire. Il oublie entièrement la partie de la question traitée dans le livre I, ce qui lui aurait épargné toute cette série d'erreurs, oubli d'autant plus grave qu'il reconnaît lui-même que la section consacrée à la loi de la chute tendancielle dans le livre III, est incomplète, seulement esquissée, etc. ; une raison péremptoire pour étudier tout ce que le même auteur avait écrit ailleurs sur ce sujet *{216}*.

Il faut développer la remarque sur le sens que doit avoir le terme « tendanciel » lorsqu'il est rapporté à la loi de la baisse du profit. Il est évident que, dans ce cas, la tendancialité ne peut pas être seulement rapportée aux forces contropérantes dans la réalité, toutes les fois qu'on y abstrait quelques éléments isolés, pour construire une hypothèse logique. Puisque la loi est l'aspect contradictoire

d'une autre loi : la loi de la plus-value relative qui détermine l'expansion moléculaire du système d'usine, c'est-à-dire le développement même du mode de production capitaliste, il ne peut s'agir de forces contropérantes identiques à celles que l'on rencontre dans les hypothèses économiques ordinaires. Dans ce cas, la force contropérante est elle-même étudiée organiquement et donne lieu à une loi tout aussi organique que la loi de la baisse du taux de profit. La signification du « tendanciel » paraît devoir être de caractère « historique » réel et non méthodologique : le terme sert justement à indiquer le processus dialectique par lequel une impulsion moléculaire progressive conduit à un résultat tendanciellement catastrophique dans l'ensemble social, résultat d'où partent d'autres impulsions singulières progressives dans un processus de continuel dépassement qui pourtant ne peut pas se dérouler à l'infini, même s'il se désagrège en un très grand nombre de phases intermédiaires de dimension et d'importance diverses. Il n'est pas totalement exact, pour la même raison, de dire comme le fait Croce dans la préface à la seconde édition de son livre, que si la loi de la baisse du taux de profit était établie avec exactitude, comme le croyait son auteur, elle « entraînerait ni plus ni moins que la fin automatique et prochaine de la société capitaliste ». Rien d'automatique et donc, à plus forte raison, rien de prochain. Cette déduction de Croce est

imputable à l'erreur qui consiste à avoir examiné la loi de la chute du taux de profit en l'isolant du processus dans lequel elle a été conçue et en l'isolant non pas dans le but scientifique d'une meilleure exposition, mais comme si elle était valable « absolument » et non comme terme dialectique d'un processus organique plus vaste. Que grand nombre de gens aient interprété la loi à la manière de Croce, n'exempte pas ce dernier d'une responsabilité scientifique certaine.

De nombreuses affirmations de l'économie critique ont été ainsi « mythifiées » et il n'est pas dit qu'une telle formation de mythes n'ait pas eu une importance pratique immédiate et ne puisse pas encore en avoir une. Mais il s'agit d'un autre aspect de la question, qui a peu de rapport avec la position scientifique du problème et avec la déduction logique : elle pourra être examinée au point de vue de la critique des méthodes politiques et des méthodes de politique culturelle. Il est probable que, de ce point de vue, il faudra montrer que la méthode qui consiste à forcer arbitrairement une thèse scientifique pour en tirer un mythe populaire énergétique et propulsif, est une méthode inepte en dernière analyse, et finalement plus nuisible qu'utile : on pourrait comparer cette méthode à l'usage des stupéfiants qui créent un instant d'exaltation des forces physiques et psychiques mais affaiblissent l'organisme de façon

permanente.

Note 1. La loi devrait être étudiée à partir du taylorisme et du fordisme. Ces deux méthodes de production et de travail ne sont-elles pas des tentatives progressives pour surmonter la loi tendancielle en l'éludant par la multiplication des variables dans les conditions d'augmentation progressive du capital constant ? Les variables sont les suivantes : (parmi les plus importantes – mais on peut en dresser un registre complet et très intéressant à partir des livres de Ford) : 1. Les machines continuellement introduites sont plus parfaites et plus raffinées ; 2. Les métaux sont plus résistants et durent plus longtemps ; 3. On crée un type nouveau d'ouvrier monopolisé avec les hauts salaires ; 4. Diminution du rebut dans le matériau de fabrication ; 5. Utilisation toujours plus grande d'un nombre toujours plus important de sous-produits, c'est-à-dire épargne des rebuts qui étaient nécessaires auparavant et qui a été rendue possible par l'ampleur des entreprises ; 6. Utilisation du résidu d'énergie calorique : par exemple la chaleur des hauts-fourneaux, qui se dissipait avant dans l'atmosphère, est recueillie dans des canalisations et réchauffe les locaux habités, etc. La sélection d'un nouveau type d'ouvrier rend possible, par la rationalisation taylorisée des mouvements, une production relative et absolue plus grande que l'ancienne production,

avec la même force de travail. Grâce à chacune de ces innovations, l'industriel passe d'une période de hausse des coûts (c'est-à-dire de baisse du taux de profit) à une période de baisse des coûts, grâce à la jouissance d'un monopole d'initiative qui peut durer assez longtemps (relativement). Le monopole dure longtemps aussi à cause des hauts salaires que de telles industries progressives « doivent » donner, si elles veulent former un personnel sélectionné et si elles veulent disputer aux concurrents les ouvriers les plus aptes, du point de vue psycho-technique, aux nouvelles formes de production et de travail (mentionner un fait semblable chez le sénateur Agnelli qui, pour absorber dans la FIAT les autres entreprises d'automobile, bloqua tous les ouvriers emboutisseurs de l'endroit avec les hauts salaires ; les usines, privées ainsi de leurs départements spécialisés pour la production des garde-boue, cherchèrent à résister en essayant de fabriquer des garde-boue de contre-plaqué, mais l'innovation fit faillite et elles durent capituler). L'extension de nouvelles méthodes détermine une série de crises ; chacune d'entre elles repose les mêmes problèmes de hausse des coûts ; on peut concevoir le retour du cycle de ces crises aussi longtemps que : 1. On n'a pas atteint la limite extrême de résistance du matériau ; 2. On n'a pas atteint la limite dans l'introduction de nouvelles machines automatiques, c'est-à-dire le rapport ultime entre homme et machine ; 3.

On n'a pas atteint la limite de saturation d'industrie dans le monde, en tenant compte du taux d'augmentation de la population (qui d'ailleurs décline avec l'extension de l'industrialisation) et en tenant compte de la production nécessaire au renouvellement des marchandises d'usage et des biens instrumentaux. La loi tendancielle de la baisse du taux de profit serait donc à la source de l'américanisme, c'est-à-dire serait la cause du rythme accéléré dans le progrès des méthodes de travail et de production, et de la modification du type traditionnel de l'ouvrier. (M.S., pp. 211-215.)

L'historicisme de B. Croce

Comment peut-on poser, pour la philosophie de Croce, le problème de « remettre l'homme sur ses propres jambes », de le faire marcher sur les pieds et non sur la tête ? C'est le problème des résidus de « transcendance, de métaphysique, de théologie » chez Croce, c'est le problème de la qualité de son « historicisme ». Croce affirme souvent et volontiers qu'il a fait tous les efforts pour chasser de sa pensée toute trace de transcendance, de théologie, de métaphysique, jusqu'à refuser en philosophie toute idée de « système » et de « problème fondamental ». Mais est-il toutefois exact qu'il y ait réussi ?

Croce s'affirme « dialectique » (bien qu'il introduise dans la dialectique, à côté de la dialectique des opposés, une « dialectique des distincts », dont il n'a réussi jusqu'à présent ni à démontrer qu'elle était dialectique, ni ce en quoi elle consistait exactement) *{217}* mais le point à éclaircir est le suivant : envisage-t-il dans le devenir, le devenir lui-même ou le « concept » de devenir ? Ce me semble être le point dont il faut partir pour approfondir : 1. L'historicisme de Croce et, en dernière analyse, sa conception de la réalité, du monde de la vie, c'est-à-dire sa philosophie « tout court » *{218}* ; 2. Son désaccord avec Gentile et avec l'idéalisme actuel ; 3. Son incompréhension du matérialisme historique accompagnée de l'obsession du matérialisme historique lui-même. Il n'est pas difficile de montrer que Croce a toujours été hanté par le matérialisme historique, qu'il l'est encore et de façon encore plus aiguë que par le passé. Qu'une telle obsession soit devenue spasmodique ces dernières années est mis en évidence par les allusions contenues dans les *Éléments de politique,* par son intervention à propos de l'esthétique du matérialisme historique au Congrès d'Oxford, par le compte rendu des œuvres complètes de Marx et d'Engels publié dans Critica de 1930, par l'allusion contenue dans les *Chapitres introductifs à une Histoire de l'Europe au XIXe siècle*, par les lettres à Barbagallo publiées dans la *Nuova Rivista*

Storica de 1928-29 et surtout par l'importance accordée au livre de Füllop-Miller qui apparaît au travers de quelques notes publiées dans *Critica* en 1925.

S'il est nécessaire, dans l'éternel écoulement des événements, de fixer des concepts, sans lesquels la réalité ne pourrait être comprise, il faut aussi, et c'est même indispensable, fixer et rappeler que réalité en mouvement et concept de la réalité, s'ils peuvent être distingués logiquement, doivent être conçus historiquement comme unité inséparable. Autrement il arrive ce qu'il est arrivé à Croce : l'Histoire devient une histoire formelle, une histoire de concepts, en dernière analyse une histoire des intellectuels, et même une histoire autobiographique de la pensée de Croce, une histoire de mouche du coche. Croce est en train de tomber dans une nouvelle et étrange forme de sociologisme « idéaliste » pas moins comique et incohérente que le sociologisme positiviste. (M.S., pp. 215-217.)

Religion, philosophie, politique

Le discours prononcé par Croce à la section d'Esthétique du Congrès philosophique d'Oxford (résumé dans la *Nuova Italia* du 20 octobre 1930) développe, dans une forme extrême les thèses sur la philosophie de la praxis exposées dans *Histoire de l'historiographie italienne au XIXe siècle*.

Comment peut-on juger de façon critique le point de vue le plus récent de Croce sur la philosophie de la praxis (qui rénove complètement le point de vue soutenu dans son livre *Matérialisme historique et Économie marxiste*) ? On devra le juger non comme un jugement de philosophe, mais comme un acte politique de portée pratique immédiate.

Il est certain qu'un courant avili s'est formé à partir de la philosophie de la praxis : il est, peut-on dire, à la conception des fondateurs de la doctrine, ce qu'est le catholicisme populaire au catholicisme théologique ou à celui des intellectuels ; tout comme le catholicisme populaire peut être traduit en termes de paganisme ou en termes de religions inférieures au catholicisme en raison des superstitions et des sorcelleries qui les dominaient ou les dominent encore, la philosophie de la praxis avilie peut être traduite en termes « théologiques » ou transcendentaux c'est-à-dire en termes de philosophie prékantienne et précartésienne. Croce se comporte comme les anticléricaux francs-maçons et les rationalistes vulgaires qui combattent le catholicisme à l'aide justement de ces rapprochements et de ces traductions du catholicisme vulgaire en langage « fétichiste ». Croce tombe dans la position intellectualiste que Sorel reprochait à Clemenceau : juger un mouvement historique sur sa littérature de propagande, et ne pas comprendre que même de petits opuscules ordinaires

peuvent être aussi l'expression de mouvements extrêmement importants et pleins de vie *{219}*.

Est-ce une force ou une faiblesse pour une philosophie que d'avoir outrepassé les limites habituelles des couches réduites d'intellectuels ou de se diffuser dans les grandes masses en s'adaptant au besoin à leur mentalité et en y perdant plus ou moins de sa vigueur ? Et quel sens a le fait qu'une conception du monde se répande ainsi, s'enracine et connaisse continuellement des moments de crise et de nouvelle splendeur intellectuelle ? Croire qu'une conception du monde puisse être détruite par des critiques de caractère rationnel, est une lubie d'intellectuels fossilisés : combien de fois n'a-t-on pas parlé de « crise » de la philosophie de la praxis ? et que signifie cette crise permanente ? ne signifie-t-elle pas la vie même, qui procède par négations de négations ? Or, qui a maintenu la force des reprises successives, sinon la fidélité des masses populaires qui s'étaient approprié cette conception, fût-ce sous des formes superstitieuses et primitives ? On dit souvent que dans certains pays l'absence de réforme religieuse est cause de recul dans tous les domaines de la vie civile, et on ne remarque pas que la diffusion de la philosophie de la praxis est justement la grande réforme des temps modernes, qu'elle est une réforme intellectuelle et morale qui accomplit à l'échelle nationale ce que le libéralisme n'a réussi à

accomplir que pour des couches restreintes de la population. L'analyse des religions qu'a faite Croce dans *Histoire d'Europe*, et le concept de religion qu'il a élaboré, servent précisément à mieux comprendre la signification historique de la philosophie de la praxis et les raisons de sa résistance à toutes les attaques, à toutes les désertions.

La position de Croce est celle de l'homme de la Renaissance à l'égard de la Réforme protestante, avec cette différence que Croce fait revivre une position qui s'est historiquement révélée fausse et réactionnaire et dont il a lui-même *{220}* contribué à révéler la fausseté réactionnaire. On comprend qu'Erasme ait pu dire de Luther : « Là où apparaît Luther, meurt la culture.» On ne comprend pas qu'aujourd'hui Croce reproduise la position d'Erasme, puisque Croce a vu comment de la primitive grossièreté intellectuelle de l'homme de la Réforme, est pourtant sortie la philosophie classique allemande et le vaste mouvement culturel qui a donné naissance au monde moderne. Plus : le développement que fait Croce du concept de religion dans son *Histoire d'Europe* est tout entier une critique implicite des idéologies petites-bourgeoises (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso, etc.) qui expliquent les faiblesses de l'organisme national et étatique italien par l'absence de Réforme religieuse, entendue dans un sens étroitement confessionnel. En élargissant et en précisant le concept de

religion, Croce montre le caractère mécanique et le schématisme abstrait de ces idéologies, qui n'étaient rien d'autre que des constructions littéraires. Mais il est alors d'autant plus grave de ne pas avoir compris que la philosophie de la praxis, avec son vaste mouvement de masse, a représenté et représente un vaste processus historique semblable à la Réforme, en opposition au libéralisme qui reproduit une Renaissance étroitement limitée à quelques groupes intellectuels et qui, dans une certaine mesure, a capitulé devant le catholicisme ; et ceci à tel point que le seul parti libéral efficient était le parti populaire, c'est-à-dire une nouvelle forme de catholicisme libéral.

Croce reproche à la philosophie de la praxis son « scientisme », sa superstition « matérialiste », son retour présumé au « Moyen Age intellectuel ». Ce sont les reproches qu'Erasme, dans le langage de l'époque, adressait au luthéranisme. L'homme de la Renaissance et l'homme engendré par le développement de la Réforme se sont fondus dans l'intellectuel moderne du type Croce. Mais si ce type est incompréhensible sans la Réforme, il ne réussit plus à comprendre le processus historique par lequel du « moyenâgeux » Luther on est arrivé nécessairement à Hegel. Et voilà Pourquoi, face à la grande réforme intellectuelle et morale représentée par la diffusion de la

philosophie de la praxis, il reproduit mécaniquement l'attitude d'Erasme.

On peut étudier avec une grande précision cette position de Croce à travers son attitude pratique à l'égard de la religion confessionnelle. Croce est essentiellement anti-confessionnel (nous ne pouvons dire antireligieux, étant donné sa définition du fait religieux). Et sa philosophie a été, pour un groupe important d'intellectuels italiens et européens, surtout dans ses manifestations les moins systématiques (comme les comptes rendus, les notes, etc. rassemblés dans des livres comme *Culture et Vie morale, Conversations critiques, Fragments d'éthique,* etc.), une véritable et réelle réforme intellectuelle et morale du type Renaissance. « Vivre sans religion » (et s'entend, sans confession religieuse) a été le sue extrait par Sorel de la lecture de Croce *{221}*. Mais Croce n'est pas « allé au peuple », il n'a pas voulu devenir un élément national (pas plus que ne l'ont été les hommes de la Renaissance, à la différence des luthériens et des calvinistes), il n'a pas voulu créer une armée de disciples qui, à sa place (étant donné que lui personnellement voulait consacrer son énergie à la création d'une haute culture) auraient pu populariser sa philosophie, en essayant de la faire devenir un élément d'éducation dès les écoles élémentaires (et par suite un élément d'éducation pour le simple ouvrier et le simple

paysan, c'est-à-dire pour le simple homme). Peut-être était-ce impossible, mais cela valait la peine d'être tenté et qu'il ne l'ait pas tenté est significatif.

Croce a écrit dans un de ses livres quelque chose de ce genre : « On ne peut pas retirer la religion à l'homme du peuple, sans la remplacer aussitôt par quelque chose qui satisfasse les exigences qui ont fait naître et font encore durer la religion. » Il y a du vrai dans cette affirmation, mais ne contient-elle pas l'aveu que la philosophie idéaliste est incapable de devenir une conception du inonde intégrale (et nationale) ? Et en effet, comment pourrait-on détruire la religion dans la conscience de l'homme du peuple sans, dans le même temps, la remplacer. Est-il possible, dans ce seul cas, de détruire sans créer ? C'est impossible. L'anticléricalisme vulgaire et maçonnique lui-même substitue à la religion qu'il détruit (dans la mesure où il la détruit réellement), une nouvelle conception ; et si cette nouvelle conception est grossière et basse, cela signifie que la religion remplacée était en réalité encore plus grossière et basse. L'affirmation de Croce ne peut donc être qu'une façon hypocrite de représenter le vieux principe selon lequel la religion est nécessaire pour le peuple. Gentile, de façon moins hypocrite et plus conséquente, a rétabli l'enseignement [de la religion] dans les écoles élémentaires (on est allé encore plus loin que ce que voulait faire

Gentile : on a étendu l'enseignement de la religion aux écoles secondaires) ; et il a justifié son acte en faisant appel à la conception hégélienne de la religion comme philosophie de l'enfance de l'humanité qui, appliquée aux temps actuels, est devenu un pur sophisme et une façon de rendre service au cléricalisme {222}.

Il faut rappeler le « fragment d'éthique » sur la religion. Pourquoi n'a-t-il pas été développé ? Peut-être était-ce impossible. La conception dualiste de l' « objectivité du monde extérieur », qui a été enracinée dans le peuple par les religions et les philosophies traditionnelles devenues « sens commun », ne peut être extirpée et remplacée que par une nouvelle conception qui se présente intimement fondue avec un programme politique et une conception de l'histoire que le peuple reconnaisse comme une expression de ses nécessités vitales. Il n'est pas possible de concevoir la vie et la diffusion d'une philosophie qui ne soit pas tout ensemble politique actuelle, étroitement liée à l'activité prépondérante dans la vie des classes populaires, le travail, et ne se montre pas par conséquent, dans certaines limites, liée nécessairement à la science. Au besoin, cette conception nouvelle revêtira d'abord des formes primitives de superstitions identiques à celles de la religion mythologique, mais elle trouvera en elle-même et dans les forces intellectuelles que le peuple exprimera de son sein, les

éléments pour dépasser cette forme primitive. Cette conception lie l'homme à la nature au moyen de la technique, en maintenant la supériorité de l'homme et en l'exaltant dans le travail créateur ; elle exalte donc l'esprit et l'histoire *{223}*.

Ce fragment de Missiroli est important en ce qui concerne les rapports entre l'idéalisme et le peuple *{224}* :

> « Il est probable que quelquefois, en face de la logique du professeur de philosophie, surtout si celui-ci est un adepte de l'idéalisme absolu, le sens commun des élèves et le bon sens des enseignants des autres disciplines, soient amenés à donner raison au théologien plutôt qu'au philosophe. Je ne voudrais pas, dans un éventuel débat contradictoire, devant un publie non initié, me voir obligé de plaider les raisons de la philosophie moderne. L'humanité est encore tout entière aristotélicienne et l'opinion commune suit encore le dualisme qui est propre au réalisme gréco-chrétien. Que le connaître soit un « voir » plutôt qu'un « faire », que la vérité soit hors de nous, existant en soi et pour soi, et non notre création, que la « nature » et le « monde » soient des réalités intangibles, personne n'en doute, et l'on risque de passer pour fou lorsqu'on affirme le contraire. Les défenseurs de l'objectivité du savoir, les défenseurs les plus rigides de la science positive, de la science et de la méthode de Galilée

> contre la gnoséologie de l'idéalisme absolu, se trouvent aujourd'hui parmi les catholiques. Ce que Croce appelle des pseudo-concepts et que Gentile définit comme pensée abstraite, sont les derniers bastions de l'objectivisme. D'où la tendance toujours plus visible de la culture catholique à valoriser la science positive et l'expérience contre la nouvelle métaphysique de l'absolu. Il ne faut pas exclure que la pensée catholique puisse se rajeunir en se réfugiant dans la citadelle de la science expérimentale. Depuis trente ans, les Jésuites travaillent à éliminer les oppositions – fondées en réalité sur des malentendus – entre la religion et la science, et ce n'est pas par hasard que Georges Sorel, dans un écrit aujourd'hui très rare, notait que parmi tous les savants, les mathématiciens sont les seuls pour lesquels le miracle n'a rien de miraculeux *{225}*. »

L'attitude de Croce à l'égard du catholicisme s'est précisée après 1925 et sa nouvelle manifestation la plus importante a été *l'Histoire d'Europe au XIXe siècle* ; elle a été mise à l'Index. Croce s'étonnait, voici quelques années, que ses livres n'aient jamais été mis à l'Index : mais pourquoi auraient-ils dû l'être ? La congrégation de l'Index (qui est vraiment le Saint-Office de l'Inquisition) a une politique adroite et prudente. Elle met à l'Index. des petits livres de peu d'importance, mais évite autant que possible de signaler les oeuvres des grands intellectuels à l'attention

du public, comme contraires à la foi. Elle se retranche derrière cette excuse très commode : doivent être entendus comme automatiquement à l'Index, tous les livres qui sont contraires à certains principes énumérés dans les introductions des différentes éditions de l'Index. Ainsi pour d'Annunzio, on n'a décidé la mise à l'Index que lorsque le gouvernement décida de faire l'édition nationale de ses oeuvres et, pour Croce, pour *l'Histoire d'Europe*. En réalité, *l'Histoire d'Europe* est le premier livre de Croce dans lequel les opinions antireligieuses de l'écrivain prenaient la signification d'une politique active et avaient une diffusion inouïe.

L'attitude récente de Croce à l'égard de la philosophie de la praxis (dont la manifestation la plus importante a été jusqu'à présent le discours à la section d'Esthétique du Congrès d'Oxford) n'est pas seulement un reniement (ou même un renversement) de sa position d'avant 1900 (lorsqu'il écrivait que le terme de « matérialisme » n'était qu'une façon de parler et qu'il polémiquait avec Plékhanov en donnant raison à Lange qui n'avait pas parlé de la philosophie de la praxis dans son *Histoire du matérialisme*), renversement non justifié logiquement, mais elle est aussi un reniement, lui non plus justifié, de sa philosophie précédente (au moins d'une partie importante de celle-ci) dans la mesure où Croce était un philosophe de la praxis

« sans le savoir » *{226}*.

Quelques-unes des questions posées par Croce sont purement verbales. Quand il écrit que les superstructures sont conçues comme des apparences, ne pense-t-il pas que cela puisse signifier simplement une idée semblable à son affirmation du caractère non « définitif » ou bien de l' « historicité » de toute philosophie ? Lorsque pour des raisons « politiques », pratiques, pour rendre un groupe social indépendant de l'hégémonie d'un autre groupe, on parle d' « illusion », comment peut-on confondre de bonne foi un langage polémique avec un principe gnoséologique ? Et comment Croce explique-t-il le caractère non définitif des philosophies ? D'un côté, il fait cette affirmation gratuitement, sans la justifier autrement qu'avec le principe général du « devenir », de l'autre, il réaffirme le principe (déjà affirmé par d'autres) que la philosophie n'est pas une discipline abstraite mais la résolution des problèmes que pose la réalité dans son développement incessant. La philosophie de la praxis prétend au contraire justifier l'historicité de la philosophie non pas avec des principes généraux, mais par l'histoire concrète, une historicité qui est dialectique parce qu'elle donne lieu à des luttes de systèmes, à des luttes entre des façons différentes de voir la réalité, et il serait étrange que celui qui est convaincu de sa propre philosophie tienne pour concrètes et non illusoires les

croyances adverses (et il s'agit de cela, puisque autrement les philosophes de la praxis devraient tenir pour illusoires leurs propres conceptions ou être des sceptiques ou des agnostiques). Mais le plus intéressant est que la doctrine de l'origine pratique de l'erreur de Croce n'est autre que la philosophie de la praxis réduite à une doctrine particulière. En ce sens, l'*erreur* de Croce est l'illusion des philosophes de la praxis. Seulement, dans le cas de cette philosophie, *erreur* et illusion ne doivent signifier rien d'autre que « catégorie historique », périmée a cause des changements de la pratique, c'est-à-dire non seulement affirmation de l'historicité des philosophies, mais aussi explication réaliste de toutes les conceptions subjectivistes de la réalité. La théorie des superstructures n'est que la solution philosophique et historique de l'idéalisme subjectiviste. À côté de la doctrine de l'origine pratique de l'erreur, il faut placer la théorie des idéologies politiques analysées par Croce dans leur signification d'instruments pratiques d'action : mais où trouver les limites entre ce qui doit être entendu comme idéologie au sens crocien strict et idéologie au sens de la philosophie de la praxis, c'est-à-dire tout l'ensemble des superstructures ? Croce s'est, dans ce cas aussi, servi de la philosophie de la praxis pour construire une doctrine particulière. D'ailleurs, pour Croce aussi, l' « erreur » aussi bien que l' « idéologie comme instrument

pratique d'action », peuvent être représentées par des systèmes philosophiques entiers qui tous sont une erreur puisqu'ils sont suscités par des besoins pratiques et des nécessités sociales. Bien qu'il ne l'ait pas encore écrit explicitement, il ne serait pas étonnant que Croce soutienne que l'origine des religions mythologiques est pratique, et que par conséquent il explique ainsi d'une part leur fausseté et d'autre part leur résistance tenace aux critiques des philosophies laïques, puisqu'on peut trouver quelques indications en ce sens dans ses écrits (Machiavel, par sa conception de la religion comme instrument de domination, pourrait avoir déjà énoncé la thèse de l'origine pratique des religions).

L'affirmation de Croce selon laquelle la philosophie de la praxis « détache » la structure de ses superstructures, remettant ainsi en vigueur le dualisme théologique et posant un « dieu caché de la structure » est inexacte et ne constitue même pas une invention très profonde. L'accusation de dualisme théologique et de désagrégation du processus du réel est vaine et superficielle. Il est étrange qu'une telle affirmation soit venue de Croce qui a introduit le concept de dialectique des distincts et qui, pour cette raison, est continuellement accusé par les gentiliens d'avoir justement désagrégé le processus du réel. Mais ceci mis à part, il n'est pas vrai que la philosophie de la praxis « détache » la

structure des superstructures quand elle conçoit au contraire leur développement comme intimement lié et nécessairement inter-relatif et réciproque. Et la structure n'est pas comparable, même par métaphore, à un « dieu caché » : elle est conçue de façon ultra réaliste, de façon à pouvoir être étudiée par les méthodes des sciences naturelles ou exactes et la conception de l'histoire a même été considérée comme « scientifique » en raison justement de cette « consistance » objectivement contrôlable. Peut-être la structure est-elle conçue comme quelque chose d'immobile et d'absolu et non pas au contraire comme la réalité même en mouvement, et l'affirmation des *Thèses sur Feuerbach* selon laquelle « l'éducateur doit être éduqué » ne pose-t-elle pas un rapport nécessaire de réaction active de l'homme sur la structure, qui est l'affirmation de l'unité du processus de la réalité ? Le concept de « bloc historique » construit par Sorel saisissait justement à plein cette unité affirmée par la philosophie de la praxis. Il faut remarquer combien Croce fut circonspect et prudent dans les premiers essais réunis dans *M.S.E.M.*, combien il fit de réserves dans l'énoncé de ses critiques et de ses interprétations (il sera intéressant d'enregistrer ces réserves prudentes) et combien, au contraire, est différente sa méthode dans ses écrits récents, qui, d'ailleurs, s'ils faisaient mouche, montreraient combien il a perdu son temps dans la première période et

combien il a fait preuve d'un extraordinaire simplisme et d'une extraordinaire superficialité. Sauf qu'alors Croce tentait au moins de justifier logiquement ses affirmations prudentes tandis qu'aujourd'hui il est devenu péremptoire et ne juge nécessaire aucune justification. On pourrait trouver l'origine pratique de son erreur actuelle en rappelant qu'avant 1900 il se considérait comme honoré d'être tenu, y compris sur le plan politique, pour un disciple de la philosophie de la praxis, car la situation historique faisait alors de ce mouvement un allié du libéralisme, tandis qu'aujourd'hui les choses ont bien changé et certaines plaisanteries seraient dangereuses. (M.S., pp. 222-231.)

Lien entre philosophie, religion, idéologie (au sens crocien)

Si par religion on doit comprendre une conception du monde (une philosophie) avec une norme de conduite qui lui corresponde, quelle différence peut-il y avoir entre religion et idéologie (ou instrument d'action) et, en dernière analyse, entre idéologie et philosophie ? Y a-t-il ou peut-il y avoir une philosophie sans une volonté morale conforme ? Les deux aspects de la religiosité, la philosophie et la norme de conduite, peuvent-ils se concevoir comme séparés ou avoir été conçus comme séparés ? Et si la philosophie et la

morale sont toujours une unité, pourquoi la philosophie doit-elle logiquement précéder la pratique et non l'inverse ? Ou bien cette façon de poser le problème n'est-elle pas une absurdité et ne doit-on pas conclure qu'une « historicité » de la philosophie ne signifie rien d'autre que sa « praticité ». On peut dire sans doute que Croce a effleuré le problème dans Conversations critiques (1, p. 298 à 300) ; après avoir analysé quelques-unes des Thèses sur *Feuerbach*, il arrive à la conclusion que, dans ces Thèses, prennent la parole « en face de la philosophie antérieure, non pas d'autres philosophes comme on l'attendrait, mais les révolutionnaires pratiques », que « Marx ne renversait pas tant la philosophie hégélienne que la philosophie en général, toute espèce de philosophie, et qu'il supplantait le philosopher par l'action pratique ». Mais n'y a-t-il pas au contraire dans ces thèses la revendication, face à la philosophie « scolastique » purement théorique ou contemplative, d'une philosophie qui produise une morale conforme, une volonté réalisatrice à laquelle elle s'identifie en dernière analyse ? La Thèse XI : « Les philosophes ont seulement interprété le monde de différentes manières ; il importe maintenant de le transformer », ne peut pas être interprétée comme une répudiation de toute philosophie, mais seulement comme une répugnance envers le psittacisme des philosophes et l'affirmation énergique d'une unité entre théorie et pratique.

Qu'une telle solution venant de Croce soit inefficace sur le plan critique, on peut encore le constater ainsi : même si l'on admet par hypothèse absurde, que Marx voulait « remplacer » la philosophie en général par l'activité pratique, il faudrait « dégainer» l'argument péremptoire selon lequel on ne peut nier la philosophie sinon en philosophant, c'est-à-dire en réaffirmant ce que l'on avait voulu nier. Et Croce lui-même, dans une note du livre Matérialisme *historique* et économie marxiste, reconnaît (avait reconnu) explicitement que l'exigence posée par Antonio Labriola de construire une philosophie de la praxis était justifiée.

On peut encore justifier cette interprétation des Thèses sur *Feuerbach* comme revendication de l'unité de la théorie et de la pratique, et par conséquent comme identification de la philosophie avec ce que Croce appelle religion (conception du monde accompagnée d'une norme de conduite correspondante) – ce qui n'est en réalité que l'affirmation de l'historicité de la philosophie en termes d'immanence absolue, de « terrestrité absolue » – avec la fameuse proposition selon laquelle le « mouvement ouvrier allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande ». Cette proposition signifie non pas comme l'écrit Croce : « héritier qui ne continuerait pas l'œuvre des prédécesseurs, mais en entreprendrait une autre, d'une

nature différente et opposée », elle signifierait proprement que l' « héritier » continue le prédécesseur, mais le continue « pratiquement » parce qu'il a déduit une volonté active, transformatrice du monde, de la pure contemplation ; et dans cette activité pratique est contenue aussi la « connaissance » qui d'ailleurs n'est « connaissance réelle » et non pas « scolastique », que dans l'activité pratique. Il en résulte aussi qu'un des caractères de la philosophie de la praxis est d'être tout spécialement une conception de masse, une culture de masse et de « masse unie dans son œuvre ». c'est-à-dire que ses normes de conduite ne sont pas universelles sur le seul plan des idées, mais « généralisées » dans la réalité sociale. Et partant, l'activité du philosophe « individuel » ne peut être conçue qu'en fonction de cette unité sociale, c'est-à-dire conçue elle aussi comme politique, comme fonction de direction politique.

De ce point de vue aussi, on voit comment Croce a bien su mettre à profit son étude de la philosophie de la praxis. Qu'est en fait la thèse crocienne de l'identité de la philosophie et de l'histoire sinon une façon, la façon crocienne, de présenter le même problème qui a été posé par les Thèses sur *Feuerbach* et confirmé par Engels dans son opuscule sur Feuerbach ? Pour Engels, l' « histoire » est pratique (l'expérience, l'industrie), pour Croce, l' « histoire » est encore un concept spéculatif ; autrement dit, Croce a

refait à l'envers le chemin – de la philosophie spéculative, on en était venu à une philosophie « concrète » et « historique », la philosophie de la praxis ; Croce a retraduit en langage spéculatif les acquisitions progressives de la philosophie de la praxis et le meilleur de sa pensée est dans cette retraduction.

On peut voir avec plus d'exactitude et de précision la signification que la philosophie de la praxis donne à la thèse hégélienne de la transformation de la philosophie en histoire de la philosophie, c'est-à-dire de l'historicité de la philosophie. D'où la conséquence – il convient de nier la « philosophie absolue » ou abstraite et spéculative, c'est-à-dire la philosophie qui naît de la philosophie précédente et en hérite les « problèmes suprêmes », comme on dit, ou même seulement le « problème philosophique » ; problème qui devient dès lors un problème historique : comment naissent et se développent les problèmes déterminés de la philosophie. La priorité passe à la pratique, à l'histoire réelle des changements des rapports sociaux desquels (et donc, en dernière analyse, de l'économie) naissent (ou sont présentés) les problèmes que le philosophe se propose et élabore.

On comprend, par le concept le plus large d'historicité de la philosophie c'est-à-dire par l'idée qu'une philosophie est « historique » dans la mesure où elle se diffuse et devient la conception de la réalité d'une masse sociale (avec

une éthique conforme), que la philosophie de la praxis, malgré la « surprise » et le « scandale » de Croce, étudie dans les « philosophes précisément (!) ce qui n'est pas philosophique, les tendances pratiques et les effets sociaux et de classe, que ces philosophes représentent. C'est pourquoi ils découvraient dans le matérialisme du XVIIIe siècle la vie française d'alors toute tournée vers le présent immédiat, vers la commodité et l'utilité ; chez Hegel, l'État prussien ; chez Feuerbach, les idéaux de la vie moderne auxquels la société allemande ne s'était pas encore élevée ; chez Stirner, l'âme des marchands ; chez Schopenhauer, celle des petits-bourgeois, et ainsi de suite ».

Mais n'était-ce pas justement « historiciser » les philosophies particulières, rechercher le lien historique entre les philosophies et la réalité historique par laquelle ils avaient été poussés ? On pourra dire et on dit en fait : mais la « philosophie» n'est-ce pas justement ce qui «reste» au terme de cette analyse par laquelle on identifie ce qui est « social » dans l'œuvre du philosophe ? Il faut pourtant poser cette revendication et la justifier mentalement. Après avoir distingué ce qui est social ou « historique » dans une philosophie déterminée, ce qui correspond à une exigence de la vie pratique, à une exigence qui ne soit ni arbitraire ni extravagante (et certes, une telle identification n'est pas toujours facile, surtout si on la tente immédiatement, c'est-à-

dire sans une perspective suffisante) il faudra évaluer ce « résidu» qui ne sera pas aussi important qu'il pourrait Paraître à première vue, si le problème avait été posé en partant du préjugé crocien que ce problème est une futilité ou un scandale. Qu'une exigence historique soit conçue par un philosophe « individuel » de façon individuelle et personnelle et que la personnalité particulière du philosophe influe profondément sur la forme d'expression concrète de sa philosophie, c'est évident, tout bonnement. Que ces caractères individuels aient de l'importance, c'est à concéder sans réserve. Mais quelle signification aura cette importance ? Elle ne sera pas purement instrumentale et fonctionnelle, étant donné que s'il est vrai que la philosophie ne se développe pas à partir d'une autre philosophie, mais qu'elle est une solution continuelle de problème que propose le développement historique, il est vrai aussi que chaque philosophe ne peut pas négliger les philosophes qui l'ont précédé. Il agit même d'habitude comme si sa philosophie était une polémique ou un développement des philosophies précédentes, des œuvres individuelles concrètes des philosophes précédents. Quelquefois même « il est utile » de proposer la découverte personnelle d'une vérité comme si elle était le développement d'une thèse précédente d'un autre philosophe, parce que c'est une force que de s'insérer dans le processus particulier de développement de la science

particulière à laquelle on collabore.

De toute façon, apparaît le lien théorique par lequel la philosophie de la praxis, tout en continuant l'hégélianisme, le « renverse », sans vouloir pour cela, comme le croit Croce, « supplanter » toute espèce de philosophie. Si la philosophie est histoire de la philosophie, si la philosophie est « histoire », si la philosophie se développe parce que se développe l'histoire générale du monde (c'est-à-dire les rapports sociaux dans lesquels vivent les hommes) et non simplement parce qu'à un grand philosophe succède un plus grand philosophe, il est clair alors que travailler pratiquement à l'histoire, c'est faire en même temps une philosophie « implicite » qui sera « explicite » dans la mesure où les philosophes l'élaboreront de façon cohérente, c'est soulever des problèmes de connaissance qui, en plus d'une forme « pratique » de solution, trouveront tôt ou tard une forme théorique grâce au travail des spécialistes, après avoir trouvé immédiatement la forme spontanée du sens commun populaire, c'est-à-dire des agents pratiques des transformations historiques. On voit combien les crociens ne comprennent pas cette façon de poser la question à leur étonnement *{227}* devant certains événements : « … on a ce fait paradoxal d'une idéologie pauvrement, aridement matérialiste qui donne lieu en pratique à une passion de l'idéal, à une fougue du renouveau *{228}*, à laquelle on ne

peut nier une certaine (!) sincérité », et à l'explication abstraite à laquelle ils ont recours : « Tout ceci est vrai en principe (!) et c'est aussi providentiel, puisque cela montre que l'humanité. a de grandes ressources intérieures qui entrent en jeu au moment même où une raison superficielle prétendrait les nier », accompagnée des petits jeux de dialectique formelle d'usage : « La religion du matérialisme, par le fait même qu'elle est religion, n'est plus matière (! ?) ; l'intérêt économique, lorsqu'il est élevé jusqu'à l'éthique, n'est plus pure économie. » Ou bien cette subtilité de De Ruggiero est une futilité, ou bien elle se rattache à une proposition de Croce selon laquelle toute philosophie en tant que telle n'est qu'idéalisme ; mais cette thèse énoncée, pourquoi alors une telle bataille de mots ? Serait-ce seulement pour une question de terminologie *{229}* ? (M.S., pp. 231-235.)

Un pas en arrière par rapport à Hegel

À propos de l'importance du machiavélisme et de l'anti-machiavélisme en Italie pour le développement de la science politique, et à propos de la signification qu'eurent récemment dans ce développement la proposition de Croce sur l'autonomie du moment politico-économique et les pages consacrées à Machiavel, peut-on dire que Croce ne

serait pas parvenu à ce résultat sans l'apport culturel de la philosophie de la praxis ? Il faut rappeler à ce sujet que Croce a écrit qu'il ne pouvait pas comprendre pourquoi jamais personne n'avait pensé à développer l'idée que le fondateur de la philosophie de la praxis avait accompli, pour un groupe social moderne, une oeuvre équivalente à celle de Machiavel en son temps. On pourrait déduire de cette comparaison de Croce toute l'injustice de son attitude culturelle actuelle, non seulement parce que le fondateur de la philosophie de la praxis a eu des intérêts beaucoup plus vastes que Machiavel et même que Botero *{230}*, mais aussi parce qu'est compris chez lui en germe, outre l'aspect de la force et de l'économie, l'aspect éthico-politique de la politique ou théorie de l'hégémonie et du consensus.

Le problème est le suivant : étant donné le principe de la dialectique des distincts posé par Croce (principe qu'il faut critiquer comme solution purement verbale d'une exigence méthodologique réelle, dans la mesure où il est vrai que n'existent pas seulement les contraires mais également les distincts), quel rapport, qui ne soit pas celui d' « implication dans l'unité de l'esprit » existera entre le moment économico-politique et les autres activités historiques ? Une solution spéculative de ces problèmes est-elle possible ou ne peut-il y en avoir qu'une solution historique donnée par le concept de « bloc historique » proposé par Sorel ? On peut

dire pourtant qu'alors que l'obsession politico-économique (pratique, didactique) détruit l'art, la morale, la philosophie, ces activités elles aussi, inversement, sont « politiques ». En d'autres termes, la passion politico-économique est destructrice lorsqu'elle est extérieure, imposée par la force d'après un plan préétabli (qu'il en soit ainsi, peut être nécessaire sur le plan politique et il y a des périodes où l'art, la philosophie, etc. s'assoupissent tandis que l'activité pratique est toujours vivace) mais elle peut devenir implicite dans l'art, etc. lorsque le processus est normal, non violent, lorsqu'il y a homogénéité entre la structure et les superstructures et lorsque l'État a dépassé sa phase économique corporative. Croce lui-même (dans le livre *Éthique et Politique*) fait allusion à ces différentes 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'expansion culturelle qui serait la « véritable » histoire.

Dans ses deux derniers livres : *Histoire d'Italie* et *Histoire de l'Europe*, Croce a omis précisément les moments de la force, de la lutte, de la misère et l'histoire commence, dans le premier ouvrage, en 1870 et dans l'autre en 1815. D'après ces critères schématiques, on peut dire que Croce lui-même 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 ou « moments distincts de l'esprit ».

Le point de la philosophie crocienne sur lequel il convient d'insister semble être justement ce que l'on appelle la dialectique des distincts. Le fait de distinguer les contraires des distincts répond à une exigence réelle, mais il y a également une contradiction dans les termes, parce qu'il n'y a de dialectique que des contraires. Voir les objections, qui ne sont pas verbales, présentées à cette théorie crocienne par les gentiliens et remonter à Hegel. Il faut se demander 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 détaché la partie la plus réaliste, la plus historiciste ? Et n'est-ce pas au contraire précisément de cet aspect que seule la philosophie de la praxis, dans certaines limites, est une réforme et un dépassement ? Et n'est-ce pas justement l'ensemble de la philosophie de la praxis qu'ont fait dévier en ce sens Croce et Gentile bien qu'ils se soient servis de cette philosophie pour des doctrines particulières (c'est-à-dire pour des motifs implicitement politiques) ? Entre Croce-Gentile et Hegel, il s'est formé un lien du type Vico-Spaventa-Gioberti. Mais cela n'a-t-il pas signifié un pas en arrière par rapport à Hegel ? Hegel ne peut pas être pensé indépendamment de la Révolution française et de Napoléon avec ses guerres, c'est-

à-dire indépendamment des expériences vitales et immédiates d'une période très intense de luttes historiques, de misères, alors que le monde extérieur écrase l'individu et lui fait toucher terre et l'aplatit contre terre, alors que toutes les philosophies passées ont été critiquées par la réalité de façon si péremptoire ? Vico et Spaventa pouvaient-ils donner quelque chose de semblable *{231}* ? A quel mouvement historique de grande portée Vico a-t-il participé ? Encore que son génie ait consisté justement à concevoir un vaste monde à partir d'un angle mort de l' « histoire », aidé par la conception unitaire et cosmopolite du catholicisme… En ceci réside la différence essentielle entre Vico et Hegel, entre Dieu-providence et Napoléon-esprit du monde, entre une abstraction lointaine et l'histoire de la philosophie, conçue comme seule philosophie, qui conduira à l'identification fût-elle spéculative de l'histoire et de la philosophie, du faire et du penser, jusqu'au prolétariat allemand comme seul héritier de la philosophie classique allemande. (M.S., pp. 240-242.)

Deuxième section

La science politique (État, Parti, Révolution)

DEUXIÈME PARTIE : SECTION II

I - NOTES SUR MACHIAVEL SUR LA POLITIQUE ET SUR LE PRINCE MODERNE

Notes rapides sur la politique de Machiavel *{232}*

Le caractère fondamental du Prince, c'est de ne pas être un exposé systématique, mais un livre « vivant », où l'idéologie politique et la science politique se fondent dans la forme dramatique du « mythe ». Entre l'utopie et le traité scolastique, formes sous lesquelles se présentait la science politique jusqu'à lui, Machiavel, donna à sa conception la forme imaginative et artistique, grâce à laquelle l'élément doctrinal et rationnel se trouve incarné dans un condottiere,

qui représente sous un aspect plastique et « anthropomorphique » le symbole de la «volonté collective». Le processus de formation d'une volonté collective déterminée, qui a un but politique déterminé, est représenté non pas à travers de savantes recherches et de pédantes classifications des principes et des critères d'une méthode d'action, mais dans les qualités, les traits caractéristiques, les devoirs, les nécessités d'une personne concrète, ce qui fait travailler l'imagination artistique du lecteur qu'on veut convaincre et donne une forme plus concrète aux passions politiques *{233}*.

Le Prince de Machiavel pourrait être étudié comme une illustration historique du « mythe » sorélien, c'est-à-dire d'une idéologie politique qui se présente non pas comme une froide utopie ou une argumentation doctrinaire, mais comme la création d'une imagination concrète qui opère sur un peuple dispersé et pulvérisé pour y susciter et y organiser une volonté collective. Le caractère utopique du *Prince* réside dans le fait que le Prince n'existait pas dans la réalité historique, ne se présentait pas au peuple italien avec des caractères d'immédiateté objective, mais était une pure abstraction doctrinaire, le symbole du chef, du condottiere idéal ; c'est par un mouvement dramatique de grand effet que les éléments passionnels, mythiques, contenus dans tout ce petit volume, se résument et prennent vie dans la

conclusion, dans l' « invocation » adressée à un prince, « réellement existant ». Dans son livre, Machiavel expose comment doit être le prince qui veut conduire un peuple à la fondation du nouvel État, et l'exposé est mené avec une rigueur logique, avec un détachement scientifique ; dans la conclusion, Machiavel lui-même se fait peuple, se confond avec le peuple, mais non avec un peuple au sens « générique », mais avec le peuple que Machiavel a convaincu par l'exposé qui précède un peuple dont il devient, dont il se sent la conscience et l'expression, dont il sent l'identité avec lui-même : il semble que tout le travail « logique » ne soit qu'une réflexion du peuple sur lui-même, un raisonnement intérieur, qui se fait dans la conscience populaire et qui trouve sa conclusion dans un cri passionné, immédiat. La passion, de raisonnement sur elle-même, redevient « mouvement affectif », fièvre, fanatisme d'action. Voilà pourquoi l'épilogue {234} du Prince n'est pas quelque chose d'extrinsèque, de « plaqué » de l'extérieur, de rhétorique, mais doit être expliqué comme un élément nécessaire de l'œuvre, mieux, comme l'élément qui éclaire sous son vrai jour l'œuvre tout entière, et en fait une sorte de « manifeste politique ».

On peut ici essayer de comprendre comment Sorel, partant de l'idéologie-mythe {235}, n'est pas arrivé à la compréhension du parti politique et s'est arrêté à la

conception du syndicat professionnel {236}. Il est vrai que pour Sorel, le « mythe » ne trouvait pas son expression la meilleure dans le syndicat en tant qu'organisation d'une volonté collective, mais dans l'action du syndicat et d'une volonté collective déjà opérante, action pratique dont la réalisation maximum aurait dû être la grève générale, c'est-à-dire une « attitude passive », pour ainsi dire, de caractère négatif et préliminaire (le caractère positif n'est donné que par l'accord réalisé dans les volontés associées), activité qui ne prévoit pas une phase véritablement « active et constructive ». Chez Sorel, donc, se combattaient deux nécessités : celle du mythe et celle de la critique du mythe, dans la mesure où « tout plan préétabli est utopique et réactionnaire ». La solution était abandonnée à l'impulsion de l'irrationnel, de l' « arbitraire » (au sens bergsonien d' « élan vital »), ou de la « spontanéité » {237}.

Mais un mythe peut-il être « non constructif », et peut-on imaginer, dans l'ordre des intuitions de Sorel, qu'un instrument qui laisse – au nom d'une distinction, d'une « scission » {238} – la volonté collective dans sa phase primitive et élémentaire, celle où elle est simplement en formation, puisse produire quelque effet, fût-ce par la violence, c'est-à-dire en détruisant les rapports moraux et juridiques existants ?

Mais cette volonté collective, élémentaire, ne cessera-t-

elle pas aussitôt d'exister, en s'éparpillant dans une infinité de volontés particulières qui, pour la phase positive, suivent des directions différentes et opposées ? Outre le fait qu'il ne peut y avoir destruction, négation, sans une construction implicite, une affirmation, et non au sens « métaphysique », mais pratiquement, c'est-à-dire politiquement, en tant que programme de parti. Dans ce cas, on voit qu'on suppose derrière la spontanéité un pur mécanisme, derrière la liberté (libre arbitre-élan vital) un maximum de déterminisme, derrière l'idéalisme, un matérialisme absolu.

Le prince moderne, le mythe-prince, ne peut être une personne réelle, un individu concret ; il ne peut être qu'un organisme, un élément complexe d'une société, dans lequel a pu déjà commencer à se concrétiser une volonté collective reconnue dans l'action où elle s'est affirmée partialement. Cet organisme est déjà fourni par le développement historique, et c'est le parti politique : la première cellule où se résument des germes de volonté collective qui tendent vers l'universalité et la totalité. Dans le monde moderne, seule une action historique-politique immédiate et imminente, caractérisée par la nécessité d'une marche rapide, fulgurante, peut s'incarner mythiquement dans un individu concret ; la rapidité ne peut être rendue nécessaire que par l'imminence d'un grand danger, qui précisément embrase, telle la foudre, les passions et le fanatisme, en

réduisant à néant le sens critique et le corrosif de l'ironie qui peuvent détruire le caractère « providentiel » du condottiere (ce qui s'est produit dans l'aventure de Boulanger). Mais une action immédiate d'un tel genre, de par sa nature, ne peut avoir ni le souffle large ni un caractère organique : ce sera presque toujours une entreprise du type restauration et réorganisation, et non du type qui caractérise la fondation des nouveaux États et des nouvelles structures nationales et sociales (comme c'était le cas dans *Le Prince* de Machiavel, où l'aspect de restauration n'était qu'un élément rhétorique, c'est-à-dire lié au concept littéraire de l'Italie fille de Rome et devant restaurer l'ordre et la puissance de Rome {239} ; semblable initiative est du type « défensif » et non créateur, original ; en d'autres termes on suppose qu'une volonté collective, qui existait déjà, a perdu sa force, s'est dispersée, a subi un grave affaiblissement, dangereux et menaçant, mais ni décisif ni catastrophique, et qu'il faut rassembler ses forces et la fortifier; alors que dans l'autre conception on entend créer *ex novo*, d'une manière originale, une volonté collective qu'on orientera vers des buts concrets et rationnels, mais évidemment d'un concret et d'un rationnel qui n'ont pas encore été vérifiés ni critiqués par une expérience historique effective et universellement connue.

Le caractère « abstrait » de la conception sorélienne du « mythe » est mis en évidence par l'aversion (qui prend la

forme passionnelle d'une répugnance éthique) pour les *jacobins* {240}, qui furent certainement une « incarnation catégorique » du Prince de Machiavel. *Le Prince moderne* doit comprendre une partie consacrée au jacobinisme (au sens intégral que cette notion a eu historiquement et doit avoir comme concept), qui permettra d'illustrer comment s'est formée dans le concret et comment a opéré une volonté collective qui au moins pour certains aspects, fut une création *ex novo*, originale. Et il faut que soit définie la volonté collective et la volonté politique en général au sens moderne ; la volonté comme conscience opérante de la nécessité historique, comme protagoniste d'un drame historique réel et affectif.

Une des premières parties devrait être justement consacrée à la « volonté collective », et poserait le problème dans les termes suivants : « quand peut-on dire qu'existent les conditions qui permettent que naisse et se développe une volonté collective nationale-populaire ? » Suivrait une analyse historique (économique) de la structure sociale du pays étudié et une représentation « dramatique » des tentatives faites au cours des siècles pour susciter cette volonté et les raisons des échecs successifs. Pourquoi n'a-t-on pas eu, en Italie, au temps de Machiavel, la monarchie absolue ? Il faut remonter jusqu'à l'Empire romain (problème de la langue, des intellectuels, etc.), comprendre

la fonction des Communes {241} du Moyen Age, la signification du catholicisme, etc. : il faut, en somme, faire une ébauche de toute l'histoire italienne, synthétique mais exacte.

La raison pour laquelle ont échoué successivement les tentatives pour créer une volonté collective nationale-populaire, est à rechercher dans l'existence de groupes sociaux déterminés, qui se forment à partir de la dissolution de la bourgeoisie communale, dans le caractère particulier d'autres groupes qui reflètent la fonction internationale de l'Italie en tant que siège de l'Église et dépositaire du Saint-Empire Romain {242}, etc.

Cette fonction et la position qui en découle, déterminent une situation intérieure qu'on peut appeler « économique-corporative », c'est-à-dire politiquement la pire des formes de société féodale, la forme la moins progressive, la plus stagnante : il manqua toujours – et elle ne pouvait pas se constituer -, une force *jacobine* efficace, justement la force qui dans les autres nations a suscité et organisé la volonté collective nationale populaire et a fondé les États modernes. Est-ce qu'existent finalement les conditions favorables à cette volonté, ou bien quel est le rapport actuel entre ces conditions et les forces hostiles ? Traditionnellement, les forces hostiles ont été l'aristocratie terrienne et plus généralement la propriété terrienne dans son ensemble, qui,

en Italie, a pour caractéristique d'être une « bourgeoisie rurale » particulière, héritage de parasitisme légué aux temps modernes par la décomposition, en tant que classe, de la bourgeoisie communale (les cent villes {243}, les villes du silence). Les conditions positives sont à rechercher dans l'existence de groupes sociaux urbains, qui ont connu un développement convenable dans le domaine de la production industrielle et qui ont atteint un niveau déterminé de culture historique-politique. Toute formation de volonté collective nationale populaire est impossible, si les grandes masses des paysans cultivateurs n'envahissent pas *simultanément* la vie politique. C'est ce qu'entendait obtenir Machiavel par la réforme de la milice, c'est ce que firent les *Jacobins* dans la Révolution française dans cette intelligence de Machiavel, il faut identifier un jacobinisme précoce, le germe (plus ou moins fécond) de sa conception de la révolution nationale. Toute l'histoire depuis 1815 montre l'effort des classes traditionnelles pour empêcher la formation d'une volonté collective de ce genre, pour maintenir le pouvoir « économique-corporatif » dans un système international d'équilibre passif.

Une partie importante du *Prince moderne* {244} devra être consacrée à la question d'une réforme intellectuelle et morale, c'est-à-dire à la question de la religion ou d'une conception du monde. Dans ce domaine aussi nous

constatons dans la tradition l'absence de jacobinisme et la peur du jacobinisme (la dernière expression philosophique d'une telle peur est l'attitude malthusianiste *{245}* de B. Croce à l'égard de la religion). Le Prince moderne doit et ne peut pas ne pas promouvoir et organiser une réforme intellectuelle et morale, ce qui signifie créer le terrain pour un développement futur de la volonté collective nationale-populaire vers l'accomplissement d'une forme supérieure et totale de civilisation moderne.

Ces deux points fondamentaux : formation d'une volonté collective nationale-populaire, dont le Prince moderne est à la fois l'organisateur et l'expression active et opérante, et réforme intellectuelle et morale, devraient constituer la structure de ce travail. Les points concrets du programme doivent être incorporés dans la première partie, c'est-à-dire qu'ils devraient « dramatiquement » résulter du discours, ne pas être une froide et pédante exposition d'arguments.

Peut-il y avoir une réforme culturelle, c'est-à-dire une élévation « civile » des couches les plus basses de la société, sans une réforme économique préalable et un changement dans la situation sociale et le monde économique ? Aussi une réforme intellectuelle et morale est-elle nécessairement liée à un programme de réforme économique, et même le programme de réforme économique est précisément la façon concrète dont se présente toute réforme intellectuelle

et morale. Le Prince moderne, en se développant, bouleverse tout le système de rapports intellectuels et moraux dans la mesure où son développement signifie que tout acte est conçu comme utile ou préjudiciable, comme vertueux ou scélérat, par seule référence au Prince moderne lui-même, et suivant qu'il sert à accroître son pouvoir ou à s'opposer à lui. Le Prince prend, dans les consciences, la place de la divinité, ou de l'impératif catégorique, il devient la base d'un laïcisme moderne et d'une complète laïcisation de toute la vie et de tous les rapports déterminant les mœurs. (*Mach.*, pp. 3-8.) [1932-33]

La science de la politique

L'innovation fondamentale introduite par la philosophie de la praxis dans la science de la politique et de l'histoire, est la démonstration qu'il n'existe pas de « nature humaine » abstraite, fixe et immuable (concept qui vient certainement de la pensée religieuse et de la transcendance) ; mais que la nature humaine est l'ensemble des rapports sociaux historiquement déterminés, c'est-à-dire un fait historique dont on peut s'assurer, à l'intérieur de certaines limites, avec les méthodes de la philologie et de la critique. C'est pourquoi la science politique doit être conçue dans son contenu concret (et également dans sa formulation logique)

comme un organisme en développement. Il faut observer toutefois que la manière dont Machiavel pose le problème (c'est-à-dire l'affirmation implicitement contenue dans ses écrits que la politique est une activité autonome, qui a ses principes et ses lois différents de ceux de la morale et de la religion, proposition qui a une grande portée philosophique, parce qu'elle rénove implicitement les conceptions de la morale et de la religion, c'est-à-dire toute la conception du monde) est encore discutée et contredite aujourd'hui, et n'a pas réussi à devenir « sens commun ». Que signifie cela ? Cela signifie-t-il simplement que la révolution intellectuelle et morale dont les éléments sont contenus *in nuce* *{246}* dans la pensée de Machiavel n'a pas encore été réalisée, qu'elle n'est pas devenue forme publique et manifeste de la culture nationale ? Ou bien cela n'a-t-il qu'une simple signification politique actuelle permettant de montrer le fossé qui sépare gouvernants et gouvernés, de montrer qu'il existe deux cultures : celle des gouvernants et celle des gouvernés ; et que la classe dirigeante, comme l'Église, a une attitude bien définie à l'égard des « simples », dictée par la nécessité de ne pas se détacher d'eux, d'une part, et de les maintenir d'autre part, dans la conviction que Machiavel n'est rien d'autre qu'une apparition diabolique ?

On pose ainsi le problème de la signification qu'a eue Machiavel à son époque et des buts qu'il se proposait en

écrivant ses livres et surtout *Le Prince*. La doctrine de Machiavel n'était pas à son époque quelque chose de purement « livresque », le monopole de penseurs isolés, un livre secret qui circule parmi les initiés. Le style de Machiavel n'est pas celui d'un écrivain qui écrit un traité en forme de système, comme en connaissaient le Moyen Age et l'Humanisme, bien au contraire. C'est le style d'un homme d'action, de quelqu'un qui veut pousser à l'action, c'est le style propre au « manifeste » d'un parti. L'interprétation « moraliste » donnée par Foscolo *{247}* est certainement fausse ; il est toutefois vrai que Machiavel a dévoilé quelque chose et qu'il ne s'est pas borné à faire la théorie du réel ; mais quel était le but de ce dévoilement? Un but moral ou politique? On dit souvent des lois énoncées par Machiavel, concernant l'action politique, qu' « elles s'appliquent mais ne se disent pas » ; les grands politiciens, dit-on, commencent par maudire Machiavel, en se déclarant anti-machiavéliques, précisément pour pouvoir appliquer ses lois « saintement ». Est-ce que Machiavel n'aurait pas été somme toute très peu machiavélique, un de ceux qui « savent le truc » et stupidement le révèlent, alors que le machiavélisme vulgaire apprend à faire le contraire ? Quant à l'affirmation de Croce, elle est vraie dans l'abstrait – selon lui, étant donné le caractère scientifique du machiavélisme, il sert aussi bien aux réactionnaires qu'aux démocrates, de

même que l'art de l'escrime sert aux gentilshommes comme aux brigands, à se défendre ou à assassiner, et c'est, dit-il, en ce sens qu'il faut entendre le jugement de Foscolo. Machiavel lui-même note que les choses qu'il écrit sont appliquées dans la réalité et ont toujours été appliquées, par les plus grands hommes de l'histoire ; il ne semble pas pourtant qu'il veuille suggérer ces choses à ceux qui les savent déjà, son style n'est pas celui d'une activité scientifique désintéressée et on ne peut penser davantage qu'il soit arrivé à ses thèses de science politique par le moyen d'une spéculation philosophique, ce qui en cette matière particulière, tiendrait du miracle à son époque, puisque aujourd'hui encore il rencontre tant d'hostilité et d'opposition.

On peut donc penser que Machiavel a en vue ceux « qui ne savent pas », qu'il entend faire l'éducation politique de ceux « qui ne savent pas », non pas l'éducation politique négative des hommes qui haïssent les tyrans, comme semblerait l'entendre Foscolo, mais l'éducation positive de ceux qui doivent reconnaître comme nécessaire l'emploi de moyens déterminés, même s'ils appartiennent aux tyrans, parce qu'ils veulent des fins déterminées. Quand un prince est né dans la tradition des hommes de gouvernement, il acquiert presque automatiquement, grâce à tout le contexte de l'éducation qu'il assimile dans l'ambiance familiale, où

prédominent les intérêts d'ordre dynastique ou patrimonial, les caractères du politique réaliste. Qui est-ce donc « qui ne sait pas ? » La classe révolutionnaire du temps, le « peuple » et la « nation » italienne, la démocratie des villes qui donne naissance aux Savonarole et aux Pier Soderini {248}, et non aux Castruccio et aux Valentino {249}. On peut considérer que Machiavel veut persuader ces forces de la nécessité d'avoir un « chef » qui sache ce qu'il veut et comment obtenir ce qu'il veut, et de la nécessité de l'accepter avec enthousiasme même si ses actions peuvent être ou paraître en opposition avec l'idéologie répandue à l'époque, la religion. Cette position de la politique de Machiavel se répète pour la philosophie de la praxis. On retrouve la même nécessité d'être « anti-machiavélique », de développer une théorie et une technique de la politique qui puissent servir aux deux parties en lutte, bien qu'on pense que ces dernières finiront par servir surtout au camp « qui ne savait pas», parce qu'on considère que c'est en lui que se trouve la force progressive de l'histoire, et on obtient en fait un résultat immédiat – celui de briser l'unité fondée sur l'idéologie traditionnelle, rupture sans laquelle la force nouvelle ne pourrait acquérir la conscience de sa personnalité indépendante. Le machiavélisme a servi à améliorer la technique politique traditionnelle des groupes dirigeants conservateurs, aussi bien que la politique de la

philosophie de la praxis ; cela ne doit pas dissimuler son caractère essentiellement révolutionnaire, qui est senti aujourd'hui encore, et qui explique tout l'anti-machiavélisme, de celui des jésuites à celui, piétiste, de Pasquale Villari. (*Mach.*, pp. 8-10.) [1932-1933]

La politique comme science autonome

La première question à poser et à résoudre dans un exposé sur Machiavel est la question de la politique comme science autonome, c'est-à-dire de la place que la science politique occupe ou doit occuper dans une conception du monde systématique (cohérente et conséquente), dans une philosophie de la praxis.

Le progrès qu'a fait faire Croce, à ce propos, aux études sur Machiavel et sur la science politique, consiste surtout (comme dans d'autres domaines de l'activité critique de Croce) dans le fait d'avoir dissipé une série de faux problèmes, inexistants ou mal posés *{250}*. Croce s'est fondé sur sa distinction des moments de l'esprit et sur l'affirmation d'un moment de la pratique, d'un esprit pratique, autonome et indépendant, bien que lié circulairement à la réalité entière par la dialectique des distincts *{251}*. Dans une philosophie de la praxis, la distinction ne sera certainement pas entre les moments de l'Esprit absolu, mais entre les

degrés de la superstructure et il s'agira, donc, d'établir la position dialectique de l'activité politique (et de la science correspondante) comme degré déterminé de la superstructure : on pourra dire à titre de première indication et d'approximation, que l'activité politique est précisément le premier moment ou premier degré, le moment où la superstructure est encore dans la phase immédiate de simple affirmation volontaire, indistincte et élémentaire.

En quel sens peut-on établir une identité entre la politique et l'histoire, et par conséquent entre l'ensemble de la vie et la politique ? Comment dans ce cas tout le système des superstructures pourra-t-il se concevoir comme des distinctions de la politique et comment justifiera-t-on alors l'introduction du concept de distinction dans une philosophie de la praxis ? Mais peut-on parler de dialectique des distincts et comment peut-on entendre le concept de cercle entre les degrés de la superstructure ? Concept de « bloc historique », c'est-à-dire unité entre la nature et l'esprit (structure et superstructure), unité des contraires et des distincts.

Le critère de distinction peut-il être introduit également dans la structure ? Comment faudra-t-il entendre la structure : comment dans le système des rapports sociaux, pourra-t-on distinguer l'élément « technique », « travail », « classe », etc., entendus historiquement et non

« métaphysiquement » ? Critique de la position de Croce qui fait de la structure, à des fins polémiques, un « dieu caché », un « noumène » qui s'oppose aux « apparences » de la superstructure. « Apparences » au sens métaphorique et au sens positif. Pourquoi « historiquement », et comme terminologie, a-t-on parlé d' « apparences » ?

Il est intéressant d'établir comment Croce, à partir de cette conception générale, a tiré sa doctrine particulière de l'erreur et de l'origine pratique de l'erreur. Pour Croce, l'erreur a pour origine une « passion » immédiate, c'est-à-dire qui a un caractère individuel ou un caractère de groupe ; mais que produira la « passion » de portée historique plus vaste, la passion comme « catégorie » ? La passion-intérêt immédiat qui est à l'origine de l' « erreur » est le moment qui dans les *Gloses à Feuerbach* est appelé « *schmutzig-jüdisch* » {252} : mais de même que la passion-intérêt « *schmutzig-jüdisch* » détermine l'erreur immédiate, ainsi la passion du groupe social le plus vaste détermine l' « erreur » philosophique (avec un intermédiaire – l'erreur-idéologie, dont Croce traite à part) : l'important dans cette série : « égoïsme (erreur immédiate) – idéologie – philosophie » est le terme commun d' « erreur », lié aux différents degrés de passion, et qu'il faudra entendre, non dans son sens moraliste ou doctrinaire, mais au sens purement « historique » et dialectique de « ce qui est

historiquement caduc et digne de tomber, », au sens du caractère non définitif » de toute philosophie, de la « mort-vie », « être-non-être », c'est-à-dire du terme dialectique à dépasser dans le développement.

Le terme d' « apparent », d' « apparence », signifie précisément cela, et rien d'autre que cela, et il faut le justifier contre le dogmatisme : c'est l'affirmation de la caducité de tout système idéologique, qui va avec l'affirmation d'une validité historique de tout système, et d'une nécessité de tout système (« c'est sur le terrain idéologique que l'homme acquiert la conscience des rapports sociaux » {253} : dire cela n'est-ce pas affirmer la nécessité et la validité des « apparences » ?) [1932-331]

La conception de Croce, de la politique-passion, exclut les partis, parce qu'on ne peut penser à une « passion » organisée et permanente : la passion permanente est un état d'orgasme et de spasme, qui entraîne une inaptitude à l'action. Les partis sont exclus, exclu tout « plan » d'action concerté à l'avance. Et pourtant les partis existent et des plans d'action sont élaborés, appliqués, et souvent réalisés dans une mesure tout à fait remarquable : il y a donc dans la conception de Croce un « vice ». Et rien ne sert de dire que, si les partis existent, cela n'a pas une grande importance « théorique », parce qu'au moment de l'action le « parti » qui agit n'est pas la même chose que le « parti » qui existait

avant ; encore que cela puisse en partie être vrai, il y a cependant entre les deux « partis » tant de coïncidences, qu'en réalité on peut dire qu'il s'agit du même organisme.

Mais cette conception, pour être, valable, devrait pouvoir s'appliquer également à la « guerre », et par conséquent expliquer le fait des armées permanentes, des académies militaires, des corps d'officiers. La guerre en acte est, elle aussi, « passion », et la plus intense, la plus fébrile, c'est un moment de la vie politique, c'est la continuation, sous d'autres formes, d'une politique déterminée ; il faut donc expliquer comment la « passion » peut devenir « devoir » moral, non devoir de morale politique mais d'éthique. [1932-33]

Si, chez Croce, le concept de la passion comme moment de la politique *{254}* se trouve en butte à la difficulté d'expliquer et de justifier les formations politiques permanentes, comme les partis et encore plus les armées nationales et les états-majors, car on ne peut concevoir une passion organisée en permanence sans qu'elle devienne rationalité et réflexion pondérée, c'est-à-dire qu'elle cesse d'être passion, la solution ne peut se trouver que dans l'identification de la politique et de l'économie. La politique est l'action permanente et donne naissance à des organisations permanentes dans la mesure justement où elle s'identifie avec l'économie. Mais cette dernière s'en

distingue aussi, et c'est pourquoi on peut parler séparément d'économie et de politique et on peut parler de « passion politique » en entendant l'impulsion immédiate à l'action qui naît sur le terrain « permanent et organique » de la vie économique, mais le dépasse, en faisant entrer en jeu des sentiments et des aspirations qui, dans leur atmosphère incandescente, font que le calcul même de la vie individuelle obéit à des lois différentes de celles qui régissent le petit intérêt individuel, etc. [1931-32]

A côté des mérites de cette critique moderne de Machiavel [« *moderna machiavellistica* »], dérivée de Croce, il faut signaler aussi les « exagérations» et les déviations auxquelles elle a donné lieu. On a trop pris l'habitude de considérer Machiavel comme le « politique en général », comme le « savant de la politique », actuel à toutes les époques.

Il faut davantage considérer Machiavel comme expression nécessaire de son temps et comme étroitement lié aux conditions et aux exigences de son temps, qui résultent : 1° des luttes intérieures de la République florentine et de la structure particulière de l'État qui ne savait pas se libérer de tout ce qui était résidu communal-municipal, c'est-à-dire d'une forme de féodalisme qui était devenue une entrave ; 2° des luttes des États italiens entre eux pour conserver dans l'arène italienne un équilibre

auquel faisaient obstacle l'existence de la papauté et les autres survivances féodales et municipalistes de la forme d'État définie par la ville et non par le territoire ; 3º des luttes menées par les États italiens plus ou moins solidaires pour aboutir à un équilibre européen, autrement dit des contradictions entre les nécessités d'un équilibre intérieur en Italie et les exigences des États européens luttant pour l'hégémonie.

Sur Machiavel, influent les exemples de la France et de l'Espagne, qui ont réalisé un État doté, d'une forte unité territoriale ; Machiavel fait une « comparaison elliptique » (pour utiliser l'expression de Croce) et en tire les règles pour un État fort en général et italien en particulier. Machiavel est un homme tout entier de son époque ; et sa science politique représente la philosophie du temps, qui tend à l'organisation des monarchies nationales absolues, forme politique qui permet et facilite le développement futur des forces productives bourgeoises. Dans Machiavel, on peut découvrir *in nuce* la séparation des pouvoirs et le parlementarisme (le régime représentatif) : sa « *ferocia* » {255} est dirigée contre les résidus du monde féodal, non contre les classes progressives. Le Prince doit mettre un terme à l'anarchie féodale ; et c'est ce que fait le due de Valentinois en Romagne, en s'appuyant sur les classes productives, marchands et paysans. Étant donné le

caractère militaire-dictatorial du chef de l'État, comme l'exige une période de lutte pour la fondation et la consolidation d'un nouveau pouvoir, l'indication de classe contenue dans *L'Arte della guerra* doit être comprise comme s'appliquant aussi à la structure générale de l'État : si les classes urbaines veulent mettre fin au désordre intérieur et à l'anarchie extérieure, elles doivent s'appuyer sur les paysans en tant que masse, en constituant une force armée sûre et fidèle d'un genre absolument différent de celui des compagnies mercenaires. On peut dire que, chez Machiavel, domine à tel point la conception essentiellement politique, qu'elle lui fait commettre des erreurs d'ordre militaire : il pense surtout à l'infanterie, dont la masse peut être enrôlée grâce à une action politique et il en vient à méconnaître la signification de l'artillerie.

Russo [Luigi] (dans les *Prolégomènes à Machiavel*) note justement que *L'Art de la guerre* complète *Le Prince*, mais il ne tire pas toutes les conclusions de son observation. Dans *L'Art de la guerre* aussi, Machiavel doit être considéré comme un politique qui doit s'occuper d'art militaire ; ses vues unilatérales (jointes à d'autres « curiosités » comme la théorie de la phalange, qui donnent lieu à de faciles plaisanteries comme celle tirée de Bandello {256} qui est la plus répandue) viennent du fait que ce n'est pas dans le problème technique-militaire que se trouve le centre de son

intérêt et de sa pensée, mais qu'il ne traite le sujet que dans la mesure nécessaire à sa construction politique. Mais non seulement *L'Art de la guerre* doit être relié au Prince, mais aussi les *Histoires florentines*, qui doivent justement être utilisées comme une analyse des conditions réelles en Italie et en Europe, d'où surgissent les exigences immédiates contenues dans *Le Prince*.

D'une conception de Machiavel plus adhérente à son temps, on tire comme conséquence une évaluation plus conforme à l'histoire des gens dits « anti-machiavéliques », ou tout au moins des plus « naïfs » d'entre eux. Il ne s'agit pas, en réalité, d'anti-machiavéliques, mais de politiques qui expriment des exigences de leur temps ou témoignent de conditions différentes de celles qui opéraient sur Machiavel, la forme polémique est alors pur accident littéraire. L'exemple typique de ces « anti-machiavéliques » est, je crois, à rechercher dans Jean Bodin (1530-1596), qui fut député aux États Généraux de Blois de 1576 et y fit refuser par le Tiers État les subsides demandés pour la guerre civile *{257}*.

Pendant les guerres civiles qui se déroulent en France, Bodin est le porte-parole du troisième parti, appelé des « politiques », qui se place du point de vue de l'intérêt national, c'est-à-dire d'un équilibre intérieur des classes ou l'hégémonie appartient au Tiers État à travers le monarque.

Il me semble évident que classer Bodin parmi les « anti-machiavéliques » est un problème absolument extrinsèque et superficiel. Bodin fonde la science politique en France sur un terrain beaucoup plus avancé et complexe que celui que l'Italie avait offert à Machiavel. Pour Bodin, il ne s'agit pas de fonder l'État unitaire-territorial (national) c'est-à-dire de revenir à l'époque de Louis XI, mais d'équilibrer les forces sociales qui s'opposent à l'intérieur de cet État déjà fort et bien enraciné ; ce n'est pas le moment de la force qui intéresse Bodin, mais celui du consentement. Avec Bodin, on tend à développer la monarchie absolue : le Tiers État est tellement conscient de sa force et de sa dignité, il sait si bien que la fortune de la monarchie absolue est liée à sa propre fortune et à son propre développement, qu'il *met des conditions à son consentement*, présente des exigences, tend à limiter l'absolutisme. En France, Machiavel servait déjà à la réaction, parce qu'il pouvait servir à justifier qu'on maintînt perpétuellement le inonde au « berceau » (selon l'expression de Bertrando Spaventa), d'où la nécessité d'être d'une manière « polémique », anti-machiavélique.

Il faut noter que dans l'Italie étudiée par Machiavel, il n'existait pas d'institutions représentatives déjà développées et significatives pour la vie nationale comme celles des États Généraux en France. Quand, à l'époque moderne, on observe de façon tendancieuse, que les institutions

parlementaires ont été importées de l'étranger, on ne tient pas compte du fait que cela reflète seulement les conditions de retard et de stagnation de l'histoire italienne du seizième au dix-huitième siècle, conditions qui étaient dues en grande partie à la prépondérance des rapports internationaux sur les rapports intérieurs, paralysés et pétrifiés. Que la structure italienne de l'État soit restée, à cause des dominations étrangères, à la phase semi-féodale d'objet de suzeraineté étrangère, est-ce là vraiment une «originalité» nationale qui aurait été détruite par l'importation des formes parlementaires, alors qu'au contraire, celles-ci donnent une forme au processus de libération nationale, et au passage a l'État moderne défini dans son territoire (indépendant, national) ? Du reste, des institutions représentatives ont existé, particulièrement dans le Midi et en Sicile, mais avec un caractère bien plus restreint qu'en France, à cause du faible développement qu'avait le Tiers État dans ces régions ; raison qui faisait des parlements des instruments pour maintenir l'anarchie des barons contre les tentatives d'innovation de la monarchie, qui devait s'appuyer sur les mendiants [« lazzari »] à défaut d'une bourgeoisie *{258}*. Que chez Machiavel ce programme ou cette tendance consistant à lier la ville à la campagne n'ait pu avoir qu'une expression militaire, on le comprend en réfléchissant au fait que le jacobinisme français serait inexplicable si on oubliait la

culture des physiocrates qui le précède, avec sa démonstration de l'importance économique et sociale du cultivateur direct. Les théories économiques de Machiavel ont été étudiées par Gino Arias {259} (dans les Annales d'économie de l'université Bocconi), mais on peut se demander si Machiavel a eu des théories économiques : il s'agira de voir si le langage essentiellement politique de Machiavel peut se traduire en termes économiques et à quel système d'économie il pourrait se réduire. Voir si Machiavel qui vivait dans la période du mercantilisme {260} a politiquement précédé les temps et s'est fait par avance l'écho d'exigences qui ont trouvé plus tard leur expression chez les physiocrates {261}. (*Mach.*, pp. 11-17.) [1932-33]

Éléments de politique

Dans Ce domaine, il faut bien le dire, ce qu'on oublie d'abord, ce sont justement les premiers éléments, les choses les plus élémentaires ; et pourtant, comme ils se répètent mille fois, ces éléments deviennent les piliers de la politique et de n'importe quelle action collective.

Le premier élément, c'est qu'il existe réellement des gouvernés et des gouvernants, des dirigeants et des dirigés. Toute la science et l'art politiques se fondent sur ce fait primordial, irréductible (dans certaines conditions

générales). Les origines de ce fait constituent un problème en soi, qui devra être étudié à part (au moins pourra-t-on et devra-t-on étudier comment atténuer et faire, disparaître le fait, en changeant certaines conditions susceptibles d'être identifiées comme agissant dans le sens de cette division), mais il reste le fait qu'il existe des dirigeants et des dirigés, des gouvernants et des gouvernés. Ce fait étant acquis, il faudra voir comment on peut diriger de la manière la plus efficace (une fois définis certains buts) et comment, en conséquence, assurer la meilleure préparation aux dirigeants (c'est plus précisément l'objet de la première section de la science et de l'art politiques) et comment d'autre part, on apprend à connaître les lignes de moindre résistance ou lignes rationnelles conduisant à l'obéissance des dirigés et des gouvernés. Dans la formation des dirigeants, ce qui est fondamental, c'est le point de départ : veut-on qu'il y ait toujours des gouvernés et des gouvernants, ou bien veut-on créer les conditions qui permettront que disparaisse la nécessité de cette division ? C'est-à-dire part-on du principe de la division perpétuelle du genre humain ou bien ne voit-on dans cette division qu'un fait historique, répondant à certaines conditions ? Il faut voir clairement que, même si elle remonte, en dernière analyse, à une division en groupes sociaux, cette division en gouvernés et gouvernants existe cependant, les choses étant ce qu'elles sont, jusque dans le

sein d'un même groupe, même d'un groupe socialement homogène ; en un certain sens, on peut dire que cette division est une création de la division du travail, que c'est un fait technique. C'est sur cette coexistence de problèmes que spéculent ceux qui, en toute chose, voient seulement la « technique », la nécessité « technique », etc., pour ne pas envisager le problème fondamental.

Étant donné que jusque dans un même groupe existe cette division entre gouvernants et gouvernés, il devient nécessaire d'établir quelques principes n'admettant aucune dérogation, et c'est justement sur ce terrain que surviennent les « erreurs » les plus graves, c'est-à-dire que se manifestent les incapacités les plus criminelles, mais aussi les plus difficiles à corriger. On croit que, une fois établi le principe de l'homogénéité d'un groupe, l'obéissance doit être automatique, et non seulement qu'elle doit être acceptée sans qu'on ait besoin d'en démontrer la « nécessité » ni la rationalité, mais qu'elle est indiscutable (certains pensent et, ce qui est pire, agissent conformément à cette pensée, que l'obéissance « viendra » sans être demandée, sans que la voie à suivre soit indiquée). C'est ainsi qu'il est difficile d'extirper des dirigeants le « cadornisme » {262}, c'est-à-dire la conviction qu'une chose sera faite parce que le dirigeant considère comme juste et rationnel qu'elle soit faite : si elle n'est pas faite, la « faute » est versée au compte de ceux

« qui auraient dû » etc. C'est ainsi qu'il est difficile d'extirper l'habitude criminelle de négliger d'éviter les sacrifices inutiles. Et pourtant, le sens commun montre que la majeure partie des désastres collectifs (politiques) arrivent parce qu'on n'a pas cherché à éviter le sacrifice inutile, ou qu'on a montré qu'on ne tenait pas compte du sacrifice des autres et qu'on a joué avec la peau des autres. Chacun a entendu raconter par des officiers du front comment les soldats réellement risquaient leur vie dans les moments où c'était vraiment nécessaire, mais comment au contraire ils se révoltaient quand ils voyaient qu'on avait pour eux aucun égard. Par exemple : une compagnie était capable de jeûner plusieurs jours, si elle voyait que les vivres ne pouvaient arriver pour une raison de force majeure, mais elle se mutinait si on sautait un seul repas par négligence et bureaucratisme, etc.

Ce principe s'étend à toutes les actions qui exigent un sacrifice. C'est pourquoi, toujours, après tout échec, il faut avant tout rechercher la responsabilité des dirigeants, et cela, au sens strict (par exemple : un front est constitué de plusieurs sections et chaque section a ses dirigeants : il est possible que d'une défaite les dirigeants d'une section soient plus responsables que ceux d'une autre, mais c'est une question de degré, et il ne s'agit pas d'exclure la responsabilité de quiconque, en aucun cas).

Une fois posé le principe qu'il existe des dirigés et des dirigeants, des gouvernés et des gouvernants, il est vrai que les « partis » sont jusqu'ici la façon la plus adéquate d' « élaborer » les dirigeants et la capacité de diriger (les « partis » peuvent se présenter sous les noms les plus divers, même sous le nom d'antiparti et de « négation des partis » {263} ; en réalité, même ceux qu'on appelle des « individualistes » sont des hommes de parti, a cette différence près qu'ils voudraient être « chefs de parti » par la grâce de Dieu ou en vertu de l'imbécillité de ceux qui les suivent).

Développement du concept général contenu dans l'expression « esprit d'État » {264}. Cette expression a un sens bien précis, historiquement déterminé. Mais un problème se pose : existe-t-il quelque chose de semblable à ce qu'on appelle « esprit d'État » dans tout mouvement sérieux, c'est-à-dire qui ne soit pas l'expression arbitraire d'individualismes plus ou moins justifiés ? Tout d'abord, l' « esprit d'État » suppose la « continuité », soit avec le passé ou la tradition, soit avec l'avenir, c'est-à-dire qu'il suppose que tout acte est le moment d'un processus complexe, qui est déjà commencé et qui continuera. Le sentiment de responsabilité de ce processus, le sentiment d'en être les acteurs responsables, d'être solidaires de forces « inconnues » matériellement, mais qu'on sent pourtant

actives et opérantes et dont on tient compte, comme si elles étaient « matérielles » et physiquement présentes, s'appelle justement dans certains cas « esprit d'État ». Il est évident qu'une telle conscience de la « durée » doit être non pas abstraite mais concrète, c'est-à-dire en un certain sens ne pas dépasser certaines limites ; mettons que les limites minima soient la génération précédente et la génération future, ce qui n'est pas peu dire, car on considérera les générations, non pas en comptant trente ans avant pour l'une, trente ans après pour l'autre, mais organiquement, au sens historique, ce qui pour le passé tout au moins est facile à comprendre : nous nous sentons solidaires des hommes qui aujourd'hui sont très vieux, et qui pour nous représentent le « passé » qui vit encore parmi nous, qu'il nous faut connaître, avec lequel il faut faire les comptes, qui est un des éléments du présent et des prémisses du futur. Et avec les enfants, avec les générations qui naissent et qui grandissent et dont nous sommes responsables. (Bien différent est le « culte » de la « tradition », qui a une valeur tendancieuse, qui implique un choix et un but déterminé, c'est-à-dire qui est à la base d'une idéologie.) Même si un « esprit d'État » ainsi entendu existe chez tout le monde, il faut toutefois combattre tour à tour les déformations qui l'affectent ou les déviations qu'il produit.

« Le geste pour le geste », la lutte pour la lutte, etc., et

surtout l'individualisme étroit et petit, qui n'est que la satisfaction capricieuse d'impulsions momentanées, etc. (En réalité, il s'agit toujours de l' « apolitisme » italien, qui prend ces formes variées, pittoresques et bizarres). L'individualisme n'est qu'un apolitisme de caractère animal, le sectarisme est « apolitisme », et, si on y regarde de près, le sectarisme est en effet une forme de « clientèle » personnelle, alors que manque l'esprit de parti qui est l'élément fondamental de « l'esprit d'État ». Démontrer que l'esprit de parti est l'élément fondamental de l'esprit d'État est une des thèses les plus importantes à soutenir ; vice versa, l' « individualisme » est un élément de caractère animal, « qui fait l'admiration des étrangers » comme les ébats des habitants d'un jardin zoologique. (*Mach.*, pp. 17-20.) [1933]

Le parti politique

On a déjà dit que, à l'époque moderne, le nouveau *Prince* ne pourrait avoir comme protagoniste un héros personnel, mais le parti politique, c'est-à-dire, à chaque moment donné et dans les différents rapports intérieurs des différentes nations, le parti politique qui entend (et qui est rationnellement et historiquement fondé dans ce but) fonder un nouveau type d'État.

Il faut observer comment dans les régimes qui se posent comme totalitaires *{265}*, la fonction traditionnelle de la couronne est en réalité assumée par un certain parti, qui même est totalitaire justement parce qu'il remplit cette fonction. Bien que tout parti soit l'expression d'un groupe social, et d'un seul groupe social, toutefois, dans des conditions déterminées, certains partis déterminés représentent justement un seul groupe social, dans la mesure où ils exercent une fonction d'équilibre et d'arbitrage entre les intérêts de leur propre groupe et où ils font en sorte que le développement du groupe qu'ils représentent ait lieu avec le consentement et l'aide des groupes alliés, sinon franchement avec ceux des groupes ouvertement hostiles. La formule constitutionnelle du roi ou du président de la République qui « règne mais ne gouverne pas » est la formule qui exprime juridiquement cette fonction d'arbitrage, la préoccupation des partis constitutionnels de ne pas « découvrir » la couronne ou le président. Les formules qui établissent la non-responsabilité, en matière d'actes gouvernementaux, du chef de l'État, et en revanche la responsabilité ministérielle, sont la « casuistique » qui distingue d'une part, le principe général de tutelle qui va de pair avec une conception unitaire de l'État, d'autre part le consentement des gouvernés à l'action de l'État, quel que soit le personnel qui gouverne dans l'immédiat et le parti

auquel il appartient.

Avec le parti totalitaire, ces formules perdent de leur signification et par suite, les institutions qui fonctionnaient dans le sens de ces formules se trouvent diminuées ; mais la fonction elle-même est assimilée par le parti, qui exaltera le concept abstrait d' « État » et cherchera de différentes façons à donner l'impression que la fonction « de force impartiale » est active et efficace. [1932-33]

L'action politique (au sens strict) est-elle nécessaire pour qu'on puisse parler de parti « politique » ? Dans le monde moderne, ou peut observer que, dans de nombreux pays, les partis organiques et fondamentaux, pour des nécessités de lutte ou pour d'autres raisons, se sont divisés en fractions, dont chacune prend le nom de « parti » et même de parti indépendant. C'est pourquoi souvent l'état-major intellectuel du parti organique n'appartient à aucune de ces fractions mais opère comme s'il était -une force directrice complètement indépendante, supérieure aux partis et parfois même considérée comme telle par le publie. Cette fonction, on peut l'étudier avec plus de précision si on part du point de vue qu'un journal (ou un groupe de journaux), une revue (ou un groupe de revues), sont eux aussi « partis » ou « fractions de partis» ou encore « fonction de tel parti ». Qu'on pense à la fonction du *Times* en Angleterre, à celle qu'eut le *Corriere della Sera* en Italie, et aussi à la fonction

de ce qu'on nomme la « presse d'information », soi-disant « apolitique » et même à la presse sportive et à la presse technique. Du reste, le phénomène offre des aspects intéressants dans les pays où se trouve au gouvernement un parti unique et totalitaire : car ce parti n'a plus des fonctions franchement politiques, mais seulement techniques, de propagande, de police, d'influence morale, et culturelles. La fonction politique est indirecte : car, s'il n'existe pas d'autres partis légaux, il existe toujours d'autres partis de fait et des tendances qui échappent à la contrainte légale, contre lesquelles on polémique et on lutte comme dans une partie de colin-maillard. De toute façon, il est certain que dans de tels partis prédominent les fonctions culturelles, ce qui donne naissance à mi jargon, en fait de langage politique : c'est-à-dire que les questions politiques revêtent des formes culturelles et comme telles, deviennent insolubles.

Mais il y a un parti traditionnel qui a un caractère essentiellement « indirect » c'est-à-dire qu'il se présente explicitement comme purement « éducatif » (lucus *{266}*, etc.) moraliste, culturel (sic) : c'est le mouvement libertaire : même l'action dite directe (terroriste) est conçue comme « propagande » par l'exemple : ce qui permet d'affirmer avec plus de force que le mouvement libertaire n'est pas autonome, mais qu'il vit en marge des autres partis, « pour les éduquer ». On peut parler d'un « libertarisme » inhérent

à tout parti organique. (Que sont les « libertaires intellectuels ou cérébraux » sinon un aspect du « marginalisme » correspondant aux grands partis des groupes sociaux dominants ?) La « secte des économistes » elle-même était un aspect historique de ce phénomène.

Il se présente donc deux formes de « parti » qui, en tant que telles, font, semble-t-il, abstraction de l'action politique immédiate : celle constituée par une élite d'hommes de culture, qui ont la fonction de diriger du point de vue de la culture, de l'idéologie générale, un grand mouvement de partis proches (qui sont en réalité des fractions d'un même parti organique) ; et, dans une période plus récente, un parti non pas d'élite, mais de masses, masses qui n'ont d'autre fonction politique qu'une fidélité générique, du genre militaire, à un centre politique visible ou invisible (souvent le centre visible est le mécanisme de commande de forces qui ne désirent pas se montrer en pleine lumière et qui préfèrent n'opérer qu'indirectement ; par personne interposée ou par « idéologie interposée »). La masse est simplement une masse de « manœuvre » et ou l' « occupe » avec des prédications morales, quelques couplets sentimentaux et les mythes messianiques entretenant l'espoir d'un âge merveilleux, où toutes les contradictions et les misères présentes trouveront leur solution et leur guérison. *{267}* [1933]

Quand on veut écrire l'histoire d'un parti politique, il faut, en réalité, affronter toute une série de problèmes, beaucoup moins simples que ne le croit, par exemple, Roberto Michels *{268}*, qui pourtant est considéré comme un spécialiste en la matière. Que doit être l'histoire d'un parti ? Sera-ce la simple narration de la vie antérieure d'une organisation politique ? La façon dont elle naît, les premiers groupes qui la constituent, les polémiques idéologiques à travers lesquelles se forment son programme et sa conception du monde et de la vie ? Il s'agirait en ce cas de l'histoire de groupes restreints d'intellectuels et parfois de la biographie politique d'une seule personnalité. Le cadre du tableau devra par conséquent être plus vaste et plus compréhensif.

On devra faire l'histoire d'une masse déterminée d'hommes qui a suivi les promoteurs, les a soutenus de sa confiance, de sa loyauté, de sa discipline et les a critiqués d'une manière « réaliste », se dispersant ou restant passive devant certaines initiatives. Mais cette masse sera-t-elle constituée des seuls adhérents au parti ? Sera-t-il suffisant de suivre les congrès, les votes, etc., c'est-à-dire l'ensemble des activités et les modes d'existence par lesquels la masse d'un parti manifeste sa volonté ? Il faudra évidemment tenir compte du groupe social dont le parti en question est l'expression et la partie la plus avancée : l'histoire d'un parti,

en somme, ne pourra être que l'histoire d'un groupe social déterminé. Mais ce groupe n'est pas isolé ; il y a ses amis, ceux qui ont avec lui des affinités, ses adversaires, ses ennemis. Ce n'est que d'un tableau complexe de tout l'ensemble de la Société et de l'État (et souvent avec les interférences internationales) que pourra naître l'histoire d'un parti, ce qui permet de dire qu'écrire l'histoire d'un parti ne signifie rien d'autre qu'écrire l'histoire générale d'un pays d'un point de vue monographique pour en mettre en relief un aspect caractéristique. Un parti peut avoir en plus ou moins de signification et de poids, dans la mesure exacte ou son activité particulière a plus ou moins déterminé l'histoire d'un pays.

Voici donc que la façon d'écrire l'histoire d'un pays permet de voir quel concept on a de ce qu'est un parti et de ce qu'il doit être. Le sectaire s'exaltera sur de minuscules faits intérieurs, qui prendront à ses yeux une signification ésotérique et le combleront d'un enthousiasme mystique ; l'historien, tout en donnant à chaque chose l'importance qu'elle a dans le tableau d'ensemble, mettra surtout l'accent sur l'efficacité réelle, du parti, sur sa force déterminante, positive et négative, et la manière dont cette force a contribué à créer un événement aussi bien qu'à empêcher que d'autres événements s'accomplissent. [1932-33]

Le problème de savoir quand un parti est formé, c'est-à-

dire quand il a un rôle précis et permanent, donne lieu à bien des discussions, et souvent, hélas, à une forme de vanité, qui n'est pas moins ridicule ni dangereuse que la « vanité des nations » *{269}* dont parle Vico. On peut dire, il est vrai, qu'un parti n'est jamais achevé ni formé en ce sens que tout développement crée de nouveaux engagements et de nouvelles charges et en ce sens que pour certains partis se vérifie le paradoxe qu'ils sont achevés et formés quand ils n'existent plus, c'est-à-dire quand leur existence est devenue historiquement inutile. Ainsi, puisque tout parti n'est qu'une nomenclature de classe, il est évident que pour le parti qui se propose d'annuler la division en classes, sa perfection et son achèvement consistent à ne plus exister par suite de la suppression des classes et donc de leurs expressions. Mais on veut ici faire allusion à un moment particulier de ce processus de développement, au moment qui suit celui où un fait peut exister et ne pas exister, en ce sens que la nécessité de son existence n'est pas encore devenue « péremptoire », mais qu'elle dépend en « grande partie » de l'existence de personnes possédant un extraordinaire pouvoir de volition et une extraordinaire volonté.

Quand un parti devient-il « nécessaire » historiquement 9 Quand les conditions de son « triomphe », de son inéluctable transformation en État sont au moins en voie de formation et laissent prévoir normalement leurs

développements ultérieurs. Mais quand peut-on dire, dans de telles conditions, qu'un parti ne peut être détruit avec des moyens normaux {270} ? Pour répondre à cette question, il faut développer un raisonnement : pour qu'un parti existe, il est nécessaire que confluent trois éléments fondamentaux (c'est-à-dire trois groupes d'éléments) :

1. Un élément diffus d'hommes communs, moyens, qui offrent comme participation leur discipline, leur fidélité, mais non l'esprit de création et de haute organisation. Sans eux, le parti n'existerait pas, c'est vrai, mais il est vrai aussi que le parti n'existerait pas plus « uniquement » avec eux. Ils constituent une force dans la mesure où se trouvent les hommes qui les centralisent, les organisent, les disciplinent, mais en l'absence de cette force de cohésion, ils s'éparpilleraient et s'anéantiraient en une poussière impuissante. Il n'est pas question de nier que chacun de ces éléments puisse devenir une des forces de cohésion, mais on les envisage précisément au moment où ils ne le sont pas et où ils ne sont pas dans les conditions de l'être, ou s'ils le sont, ils ne le sont que dans un cercle restreint, politiquement sans effet et sans conséquence.

2. L'élément principal de cohésion qui centralise sur le plan national, qui rend efficace et puissant un ensemble de forces qui, abandonnées à elles-mêmes, seraient zéro ou guère plus ; cet élément est doué d'une puissante force de

cohésion, qui centralise et discipline et également, – sans doute même à cause de cela, – invente (si on entend « inventer » dans une certaine direction, en suivant certaines lignes de force, certaines perspectives, voire certaines prémisses) : il est vrai aussi que tout seul, cet élément ne formerait pas le parti, toutefois, il le formerait davantage que le premier élément considéré. On parle de capitaines sans armée, mais en réalité, il est plus facile de former une armée que de former des capitaines. Tant il est vrai qu'une armée constituée est détruite si les capitaines viennent à manquer, alors que l'existence d'un groupe de capitaines, qui se sont concertés, d'accord entre eux, réunis par des buts communs, ne tarde pas à former une armée même là où rien n'existe.

3. Un élément moyen, qui doit articuler le premier au second élément, les mettre en rapport par un contact non seulement « physique » mais moral et intellectuel. Dans la réalité, pour chaque parti existent « des proportions définies » entre ces trois éléments et on atteint le maximum d'efficacité quand ces « proportions définies » sont réalisées.

Après ces considérations, on peut dire qu'un parti ne peut être détruit avec des moyens normaux, quand existe nécessairement le second élément, – dont la naissance est liée à certaines conditions matérielles objectives (et si ce

second élément n'existe pas, tout raisonnement est vide de sens), – serait-il même dispersé et errant – car il est alors impossible que ne se forment pas les deux autres, c'est-à-dire le premier, qui nécessairement forme le troisième comme sa continuation et son moyen d'expression. Il faut, pour que cela se fasse, que se soit formée la conviction inébranlable qu'une solution déterminée des problèmes vitaux soit nécessaire. Sans cette conviction, il ne se formera que le second élément, dont la destruction est la plus facile à cause de son petit nombre, mais il est nécessaire que ce second élément, s'il vient à être détruit, ait laissé comme héritage un ferment qui lui permette de se reformer. Et où ce ferment subsistera-t-il mieux et pourra-t-il mieux se former que dans le premier et le troisième élément, qui, évidemment, ont le plus d'homogénéité avec le second ? L'activité que le second élément consacrera à la constitution de ce ferment est donc fondamentale : le critère de jugement de ce second élément devra être recherché : 1. dans ce qu'il fait réellement ; 2. dans ce qu'il prépare pour le cas où il viendrait à être détruit. Il est difficile de dire laquelle de ces deux activités est la plus importante. Car dans la lutte, ou doit toujours prévoir la défaite et la préparation de ses propres successeurs est une activité aussi importante que celle qu'on déploie pour atteindre la victoire.

À propos de la « vanité» du parti, ou peut dire qu'elle est

pire que la « vanité des nations » dont parle Vico. Pourquoi ? Parce qu'une nation ne peut pas ne pas exister et, dans le fait qu'elle existe, il est toujours possible, si besoin est avec un peu de bonne volonté et en sollicitant les textes, de trouver que son existence est riche de destin et de signification. Au contraire, un parti peut ne pas exister en vertu d'une nécessité interne. Il ne faut *jamais* oublier que dans la lutte entre nations, chacune d'elles a intérêt à ce que l'autre soit affaiblie par les luttes intérieures et que les partis sont précisément les éléments de ces luttes intérieures. Pour les partis donc, on peut toujours se demander s'ils existent par leur propre force, en vertu d'une nécessité interne ou si au contraire leur existence ne dépend que d'intérêts extérieurs (et en fait dans les polémiques, ce point n'est jamais oublié, c'est même un thème sur lequel on insiste, ce qui signifie, – et tout particulièrement quand la réponse est évidente, – que l'attaque a porté et laisse des doutes). Naturellement, se laisser déchirer par ces doutes, est pure sottise. Politiquement, la question n'a qu'une importance momentanée. Dans l'histoire de ce qu'on nomme le principe des nationalités, les interventions étrangères en faveur des partis nationaux qui troublaient l'ordre intérieur des États antagonistes sont innombrables, au point que lorsqu'on parle, par exemple, de la politique « orientale » de Cavour *{271}*, la question se pose de savoir s'il s'agissait

d'une « politique », c'est-à-dire d'une ligne d'action permanente, ou d'un stratagème du moment pour affaiblir l'Autriche en vue de 1859 et de 1868. Ainsi, dans les mouvements mazziniens du début de 1870 (exemple l'affaire Barsanti *{272}*), on voit l'intervention de Bismarck, qui, prévoyant la guerre avec la France et le danger d'une alliance italo-française, pensait, au moyen de conflits intérieurs, à affaiblir l'Italie. Ainsi dans les événements de juin 1914, certains voient l'intervention de l'état-major autrichien préparant la guerre qui allait suivre. Comme on le voit, la casuistique a mille aspects, et il faut avoir à ce sujet les idées claires. Si l'on admet que, quoi qu'on fasse, ou fait toujours le jeu de quelqu'un, l'important est de chercher par tous les moyens à bien faire son propre jeu, c'est-à-dire à vaincre nettement. De toutes façons, il faut mépriser la « vanité ». du parti et à cette vanité substituer les faits concrets. Quand à ceux qui aux faits concrets substituent la vanité, ou font la politique de la vanité, on doit les soupçonner de manquer tout simplement de sérieux. Il n'est pas besoin d'ajouter que, pour les partis, il faut éviter même l'apparence « justifiée », qu'on fait le jeu de quelqu'un, surtout si ce quelqu'un est un État étranger ; qu'ensuite on spécule là-dessus, personne ne peut l'éviter. (*Mach.*, pp. 20-26.) [1932-33]

Fonction progressive ou régressive d'un parti.

Il est difficile d'exclure qu'un parti politique quelconque (des groupes dominants, mais aussi des groupes subalternes) ne remplisse pas également une fonction de police, c'est-à-dire de tutelle d'un certain ordre politique et légal. Si le fait était démontré d'une manière définitive, le problème devrait être posé en d'autres termes : à savoir la manière dont s'exerce une telle fonction et son orientation. Se fait-elle dans le sens d'une répression ou d'une diffusion, c'est-à-dire est-elle de caractère réactionnaire ou progressif ? Le parti considéré exerce-t-il sa fonction de police pour conserver un ordre extérieur, extrinsèque, entrave des forces vives de l'histoire, ou l'exerce-t-il dans un sens qui tend à porter le peuple à un nouveau niveau de civilisation dont l'ordre politique et légal n'est qu'une des expressions d'un programme ? En fait, il y a toujours des gens pour enfreindre une loi : 1. parmi les éléments sociaux réactionnaires que la loi a dépossédés ; 2. parmi les éléments progressifs que la loi comprime ; 3. parmi les éléments qui n'ont pas atteint le niveau de civilisation que la loi peut représenter. La fonction de police d'un parti peut donc être progressive ou régressive : elle est progressive quand elle tend à contenir dans l'orbite de la légalité les

forces réactionnaires dépossédées et à élever au niveau de la nouvelle légalité les masses arriérées. Elle est régressive quand elle tend à comprimer les forces vives de l'histoire et à maintenir une légalité dépassée, anti-historique, devenue extrinsèque. Du reste, le fonctionnement du parti considéré fournit des critères de discrimination : quand le parti est progressif, il fonctionne « démocratiquement » (au sens d'un centralisme démocratique), quand le parti est régressif, il fonctionne « bureaucratiquement » (au sens d'un centralisme bureaucratique). Le parti, dans ce dernier cas, n'est qu'un simple exécutant, qui ne décide pas : il est alors techniquement un organe de police et son nom de « parti politique» est une pure métaphore de caractère mythologique. (*Mach.*, p. 16.) [1932-33]

Industriels et agrariens

Un problème se pose : est-ce que les grands industriels ont un parti politique permanent qui leur est propre ? La réponse, à mon avis, doit être négative. Les grands industriels se servent tour à tour de tous les partis existants, mais ils n'ont pas de parti propre. Ils ne sont pas pour autant « agnostiques » ni « apolitiques » en aucune façon : leur intérêt correspond à un équilibre déterminé, qu'ils obtiennent justement en renforçant tour à tour avec les

moyens dont ils disposent, l'un ou l'autre des différents partis qui composent l'échiquier politique (exception faite, s'entend, du seul parti antagoniste dont le renforcement ne peut être favorisé, même à des fins tactiques). Il est certain pourtant que si les choses se passent ainsi dans la vie « normale », dans les cas extrêmes, qui somme toute sont ceux qui comptent (comme la guerre dans la vie nationale), le parti des grands industriels est celui des grands agrariens, qui eux ont, au contraire, leur parti permanent. On peut voir une illustration de cette remarque en Angleterre, où le parti conservateur a mangé le parti libéral, qui apparaissait pourtant traditionnellement comme le parti des industriels.

C'est la situation anglaise, avec ses grandes Trade-Unions *{273}* qui explique ce fait. En Angleterre, il n'existe pas sous la forme d'un parti, une organisation qui se pose comme le grand antagoniste des industriels, c'est vrai ; mais il existe des organisations ouvrières de masse, et on a observé comment à certains moments, les moments décisifs, elles se transforment dans leur constitution même de bas en haut, en brisant les barrières bureaucratiques (par exemple, en 1919 et en 1926 *{274}*). D'autre part, il existe des intérêts permanents liant étroitement agrariens et industriels (surtout maintenant que le protectionnisme est devenu général, agraire et industriel) ; et il est indéniable que les agrariens sont « politiquement » beaucoup mieux organisés que les

industriels, qu'ils attirent davantage les intellectuels, qu'ils sont plus « permanents » dans leurs directives, etc. Le sort des partis « industriels » traditionnels, comme le parti « libéral-radical » anglais et le parti radical français (qui pourtant s'est toujours fortement différencié du premier), est intéressant (ainsi que le parti « radical italien » dont on se souvient) : que représentaient ces partis ? Un groupe de classes, plus ou moins grandes, mais pas une seule grande classe : d'où leurs différentes apparitions et disparitions ; la troupe de « manœuvre » était fournie par la petite classe, qui se trouva dans des conditions toujours différentes à l'intérieur du groupe jusqu'à se transformer complètement. Aujourd'hui, elle fournit la troupe des « partis démagogiques » et cela se comprend.

En général, on peut dire que, dans cette histoire des partis, la comparaison entre les différents pays est des plus instructives et des plus décisives pour trouver les causes de transformation. Et cela même dans les polémiques entre les Partis des pays « traditionalistes », où sont représentés les « échantillons » de tout le « catalogue » historique. (*Mach.*, pp. 27-28.) [1933]

Réformisme et monolithisme.

Un critère primordial de jugement, soit pour les

conceptions du monde, soit surtout pour les attitudes pratiques est le suivant : la conception du monde ou l'acte pratique peuvent-ils être conçus « isolés », « indépendants », portant à eux seuls la responsabilité de la vie collective ; ou bien, cela étant impossible, la conception du monde ou l'acte pratique peuvent-ils être conçus comme complément, perfectionnement, Contrepoids, etc., d'une autre conception du monde ou attitude pratique. Si on y réfléchit, on voit que ce critère est décisif pour un jugement idéal sur les mouvements d'idées et les mouvements d'action, et on voit aussi qu'il a une portée pratique qui n'est pas négligeable.

Un des préjugés les plus communs consiste à croire que si les choses existent, c'est qu'il est « naturel » qu'elles existent, qu'elles ne peuvent faire autrement qu'exister, et que nos propres tentatives de réforme, même si elles tournent court, n'interrompront pas la vie, parce que les forces traditionnelles continueront à opérer, et précisément continueront la vie. Dans cette façon de penser, il y a du juste, certainement ; et pauvres de nous, s'il n'en était ainsi. Toutefois, au-delà de certaines limites, cette façon de penser devient dangereuse (certains cas de la politique du pire) et de toute façon, comme on l'a dit, subsiste le critère de jugement philosophique, politique et historique. Il est certain que, si l'on va au fond des choses, certains

mouvements se conçoivent eux-mêmes comme marginaux ; c'est-à-dire qu'ils supposent un mouvement principal sur lequel ils puissent se greffer pour en réformer certains maux présumés ou vrais, ce qui veut dire que certains mouvements sont purement réformistes.

Ce principe a une importance politique parce que la vérité théorique selon laquelle chaque classe a un seul parti, est démontrée, dans les tournants décisifs, par le fait que les regroupements divers qui tous se présentent comme parti « indépendant », se réunissent et forment un bloc unique. La multiplicité qui existait auparavant était uniquement de caractère «réformiste», c'est-à-dire qu'elle concernait des questions partielles ; en un certain sens, c'était une division du travail politique (utile, dans ses limites) ; mais chacune des parties présupposait l'autre, au point que dans les moments décisifs, c'est-à-dire précisément quand les questions principales ont été mises en jeu, l'unité s'est formée, le bloc s'est réalisé. D'où la conclusion que dans la construction des partis, il faut se fonder sur un caractère « monolithique » et non sur des questions secondaires ; par suite veiller attentivement à ce qu'il y ait homogénéité entre dirigeants et dirigés, entre chefs et masse. Si, dans les moments décisifs, les chefs passent à leur « vrai parti », les masses restent coupées dans leur élan, inertes et sans efficacité aucune. On peut dire qu'aucun mouvement réel

n'acquiert conscience d'un coup de son caractère de totalité, mais seulement par une suite d'expériences, c'est-à-dire quand il s'aperçoit, grâce aux faits, que rien de ce qui est, n'est naturel (au sens extravagant du mot) mais que tout existe en raison de certaines conditions, dont la disparition ne reste pas sans conséquences. C'est ainsi que le mouvement se perfectionne, qu'il perd son caractère arbitraire, son caractère de « symbiose », qu'il devient vraiment indépendant, en ce sens que pour avoir certaines conséquences, il crée les prémisses nécessaires et en vient même, dans la création de ces prémisses, à engager toutes ses forces. (*Mach.*, pp. 28-29.) [1933]

Quelques aspects théoriques et pratiques de l' « économisme »

Économisme : mouvement théorique pour le libre échange, syndicalisme théorique *{275}*. Il faut voir dans quelle mesure le syndicalisme théorique a tiré son origine de la philosophie de la praxis, dans quelle mesure il l'a tirée des doctrines économiques du libre-échange c'est-à-dire, en dernière analyse, du libéralisme. Aussi faut-il voir si l'économisme, dans sa forme la plus achevée, n'est pas une filiation directe du libéralisme et s'il n'a pas eu, même à ses origines, bien peu de rapports avec la philosophie de la

praxis, rapports qui seraient de toute façon extrinsèques et purement verbaux.

C'est de ce point de vue qu'il faut voir la polémique Einaudi-Croce *{276}* engendrée par la nouvelle préface (de 1917) au volume sur le *Materialismo storico* *{277}* : l'exigence mise en avant par Einaudi, de tenir compte des écrits d'histoire économique suscités par l'économie classique anglaise, peut être satisfaite en ce sens ; à savoir qu'une telle littérature, par une contamination superficielle avec la philosophie de la praxis, a engendré l'économisme. C'est pourquoi, lorsque Einaudi critique (d'une façon à dire vrai imprécise) certaines dégénérescences économistes, il ne fait rien d'autre que de tirer sur ses propres troupes. Le lien entre idéologies libre-échangistes et syndicalisme théorique est surtout évident en Italie, ou l'on sait l'admiration professée à l'égard de Pareto par des syndicalistes comme Lanzillo *{278}* et C. Ces deux tendances ont toutefois un sens très différent : la première appartient en propre à un groupe social dominant et dirigeant ; la seconde, à un groupe social encore subalterne, qui n'a pas encore acquis la conscience de sa force, de ses possibilités et moyens de développement et ne sait donc pas sortir de la phase du primitivisme.

Les positions du mouvement du libre-échange se fondent sur une erreur théorique dont il n'est pas difficile d'identifier l'origine pratique : sur la distinction entre société

politique et société civile, qui, de distinction méthodique, se trouve transformée en distinction organique et présentée comme telle. C'est ainsi qu'on affirme que l'activité économique est le propre de la société civile et que l'État ne doit pas intervenir dans sa réglementation. Mais, comme dans la réalité effective, société civile et État s'identifient il faut bien convenir que le système du libre-échange est lui aussi une « réglementation » qui porte l'empreinte de l'État, introduite et maintenue par les lois et la contrainte : c'est le fait d'une volonté consciente de ses propres fins et non l'expression spontanée, automatique du fait économique. Aussi le système du libre-échange est-il un programme politique, destiné à changer, dans la mesure où il triomphe, le personnel dirigeant d'un État et le programme économique de l'État lui-même, c'est-à-dire à changer la distribution du revenu national.

Le cas du syndicalisme théorique est différent, dans la mesure où il se réfère à un groupe subalterne, auquel on interdit, avec cette théorie, de devenir dominant, de se développer au-delà de la phase économique-corporative pour s'élever à la phase d'hégémonie éthique-politique dans la société civile, et dominante dans l'État. En ce qui concerne la politique du libre-échange, on se trouve en face d'une fraction du groupe dirigeant qui veut modifier non pas la structure de l'État, mais seulement l'orientation du

gouvernement, qui veut réformer la législation commerciale et seulement indirectement la législation industrielle (car il est indéniable que le protectionnisme, surtout dans les pays à marché pauvre et restreint, limite la liberté d'initiative industrielle et favorise maladivement la naissance des monopoles) : il s'agit d'une rotation des partis dirigeants au gouvernement, non de la fondation et de l'organisation d'une nouvelle société politique et encore moins d'un nouveau type de société civile. Dans le mouvement du syndicalisme théorique, le problème apparaît plus complexe ; il est indéniable que chez lui l'indépendance et l'autonomie du groupe subalterne qu'on prétend exprimer, sont sacrifiées à l'hégémonie intellectuelle du groupe dominant, parce que le syndicalisme théorique n'est justement qu'un aspect du système libre-échangiste, justifié au moyen de quelques affirmations tronquées, donc banalisées, de la philosophie de la praxis. Pourquoi ce « sacrifice » et comment s'est-il opéré ? On exclut la transformation du groupe subalterne en groupe dominant, soit parce que le problème n'est même pas envisagé (socialisme fabien *{279}*, De Man, une partie importante du travaillisme) soit parce qu'il est présenté dans des formes incongrues et inefficaces (tendances social-démocrates en général) soit parce qu'on affirme le saut immédiat du régime des groupes à celui de la parfaite égalité et de l'économie syndicale.

C'est une attitude pour le moins étrange que celle de l'économisme à l'égard des expressions de la volonté, de l'action et de l'initiative politiques et intellectuelles, qu'il considère comme si elles n'étaient pas une émanation organique de nécessités économiques et même la seule expression efficace de l'économie ; autre aspect incongru : poser concrètement la question de l'hégémonie est interprété comme un fait qui subordonne le groupe hégémonique. Le fait de l'hégémonie suppose indubitablement qu'on tienne compte des intérêts et des tendances des groupes sur lesquels l'hégémonie sera exercée, qu'il se forme un certain équilibre de compromis, c'est-à-dire que le groupe dirigeant fasse des sacrifices d'ordre économique-corporatif, mais il est également indubitable que de tels sacrifices et qu'un tel compromis ne peuvent concerner l'essentiel, car si l'hégémonie est éthique-politique, elle ne peut pas ne pas être également économique, elle ne peut pas ne pas avoir son fondement dans la fonction décisive que le groupe dirigeant exerce dans les secteurs décisifs de l'activité économique.

En dehors du libre-échange et du syndicalisme théorique, l'économisme se présente sous bien d'autres formes. C'est à lui qu'appartiennent toutes les formes d'abstentionnisme électoral (exemple typique, l'abstentionnisme *{280}* des cléricaux italiens après 1870, qui

s'atténue toujours davantage après 1900, jusqu'en 1919 et à la formation du Partito popolare. La distinction organique que les cléricaux faisaient entre l'Italie réelle et l'Italie légale était une reproduction de la distinction entre monde économique et monde politique-légal) ; ces formes sont nombreuses en ce sens qu'il peut y avoir un demi-abstentionnisme, un quart, etc. À l'abstentionnisme est liée la formule du « plus ça va mal, mieux ça va », ainsi que la formule dite d' « intransigeance » parlementaire de quelques fractions de députés. L'économisme n'est pas toujours contraire à l'action politique et au parti politique, qui est toutefois considéré comme un simple organisme éducatif de type syndical. Un point de référence pour l'étude de l'économisme et pour comprendre les rapports entre structure et superstructures est constitué par ce passage de *Misère de la philosophie*, où il est dit qu'il existe une phase importante dans le développement d'un groupe social : celle où les membres d'un syndicat ne luttent plus seulement pour les intérêts économiques, mais pour la défense et le développement de l'organisation elle-même *{281}*. Il faut rappeler en même temps l'affirmation de Engels que l'économie n'est qu'en dernière analyse le ressort de l'histoire (dans les deux lettres sur la philosophie de la praxis publiées également en italien), affirmation qu'il faut relier directement au passage de la préface à la *Critique de*

l'économie politique où il est dit que c'est sur le terrain des idéologies que les hommes deviennent conscients des conflits qui se manifestent dans le monde économique.

En mainte occasion, il est affirmé dans ces notes que la philosophie de la praxis est beaucoup plus répandue qu'on veut bien le dire. L'affirmation est exacte si l'on veut exprimer la diffusion de l'économisme historique, comme le professeur Loria appelle maintenant ses conceptions qui tiennent plus ou moins debout, et que par conséquent le milieu culturel a complètement changé a partir du moment où la philosophie de la praxis a commencé ses luttes ; on pourrait dire, en usant d'une terminologie propre à Croce, que la plus grande hérésie née dans le sein de la « religion de la liberté » a, elle aussi, comme la religion orthodoxe, subi une dégénérescence, qu'elle s'est répandue comme une « superstition », c'est-à-dire qu'elle est entrée en combinaison avec la doctrine du libre-échange et qu'elle a produit l'économisme. Il faut voir pourtant si, alors que la religion orthodoxe est désormais étiolée, la superstition hérétique n'a pas toujours conservé un ferment qui la fera renaître comme religion supérieure, en d'autres termes, si les scories de superstition ne sont pas facilement liquidables.

Quelques points caractéristiques de l'économisme historique : 1. Dans la recherche des groupes historiques, on

ne distingue pas ce qui est « relativement permanent » de ce qui est fluctuation occasionnelle et on entend par fait économique l'intérêt personnel ou d'un petit groupe, au sens immédiat et « sordidement judaïque » *{282}*. On ne tient pas compte de la formation d'une classe économique, avec tous les rapports inhérents, mais on prend à son compte l'intérêt mesquin et usuraire, surtout quand il coïncide avec des formes de délit visées par les codes criminels ; 2. La doctrine qui réduit le développement économique à la succession des changements techniques dans le domaine des instruments de travail. Le professeur Loria a fait un exposé très brillant de cette doctrine appliquée dans son article sur l'influence sociale de l'aéroplane, publié dans la *Rassegna contemporanea* [Revue contemporaine] de 1912 ; 3. La doctrine qui rend le développement économique et historique, fonction immédiate des changements de tel élément important de la production, comme la découverte d'une nouvelle matière première, d'un nouveau combustible, etc., changements qui entraînent l'application de nouvelles méthodes dans la construction et dans l'actionnement des machines. Ces derniers temps, on publie toute une littérature sur le pétrole : on peut voir comme typique à cet égard, un article d'Antonino Laviosa dans *La Nuova Antologia* [La nouvelle Anthologie] du 16 mai 1929. La découverte de nouveaux combustibles et de nouvelles énergies motrices,

comme de nouvelles matières premières à transformer, a certes une grande importance, parce qu'elle peut changer la position des différents États, mais elle ne détermine pas le mouvement historique, etc.

Il arrive souvent qu'on combatte l'économisme historique, en croyant combattre le matérialisme historique. C'est le cas par exemple d'un article de *L'Avenir* de Paris du 10 octobre 1930 (cité dans la *Rassegna settimanale della stampa estera* [Revue hebdomadaire de la presse étrangère] du 21 octobre 1930, pp. 2303-2304) et que nous citons ici comme exemple typique :

> « On nous dit depuis fort longtemps, mais surtout depuis la guerre, que les questions d'intérêt dominent les peuples et mènent le monde. Ce sont les marxistes qui ont inventé cette thèse-là, sous l'appellation un peu doctrinaire de « matérialisme historique ». En marxisme pur, les hommes, pris en masse, n'obéissent pas à des passions, mais à des nécessités économiques. La politique est une passion ; la patrie est une passion : ces deux déesses exigeantes ne jouent dans l'histoire qu'un rôle d'apparat. En réalité, la vie des peuples, au cours des siècles, s'explique par un jeu changeant et toujours renouvelé de causes d'ordre matériel. L'économique est tout.
> Beaucoup de philosophes et d'économistes « bourgeois » ont repris ce refrain. Ils prennent un air

> entendu pour nous expliquer par le cours du blé, les avatars du pétrole ou les sursauts des caoutchoucs, la grande politique internationale. Ils s'ingénient à nous montrer que toute la diplomatie est commandée par des questions de tarifs douaniers et de prix de revient. Ces explications sont très en faveur. Elles ont un petit air « scientifique » qui fait très bien dans le paysage. Elles procèdent d'une sorte de scepticisme supérieur qui voudrait bien passer pour une élégance suprême. La passion en politique extérieure. Le sentiment en matière nationale ! Allons donc ! Cela est bon pour les gens du commun. Les grands esprits, les initiés savent que tout est dominé par le doit et l'avoir.
> Or c'est là une pure calembredaine. C'est une contre-vérité absolue. Il est complètement faux (lue les peuples ne se laissent guider que par des considérations d'intérêt, et il est complètement vrai qu'ils obéissent plus que jamais au sentiment. Le matérialisme historique est une bonne blague. Les nations obéissent surtout à des réflexes qui leur sont dictés par un désir éperdu, une soif extraordinaire de panache et de prestige. Qui ne comprend pas cela, ne comprend rien à rien » *{283}*.

La suite de l'article (intitulé « La manie du prestige ») prend comme exemple la politique allemande et italienne, qui seraient des politiques de « prestige » et non dictées par des intérêts matériels. L'article est un condensé de bon

nombre des pointes les plus banales de polémique contre la philosophie de la praxis, mais en réalité la polémique est dirigée contre l'économisme boiteux du type lorien. D'autre part l'auteur n'est pas très ferré sur le sujet, même à d'autres égards : il ne comprend pas que les « passions » peuvent n'être rien d'autre qu'un synonyme des intérêts économiques et qu'il est difficile de soutenir que l'activité politique est un état permanent de passion exaspérée et de spasme ; alors que justement la politique française est présentée comme une « rationalité » systématique et cohérente, c'est-à-dire purifiée de tout élément passionnel, etc.

Dans sa forme la plus répandue de superstition économiste, la philosophie de la praxis perd une grande partie de son expansivité culturelle dans la sphère supérieure du groupe intellectuel, alors qu'elle en gagne parmi les masses populaires et parmi les intellectuels de la bonne moyenne qui n'entendent pas se fatiguer le cerveau mais qui veulent avoir l'air très malin, etc. Comme l'écrivait Engels, il est très commode pour beaucoup de gens de croire qu'ils peuvent se procurer, à bon marché et sans fatigue aucune, et tenir dans leur poche toute l'histoire et toute la science politique et philosophique concentrées en deux ou trois formules. Comme on a oublié que la thèse selon laquelle les hommes acquièrent la conscience des conflits fondamentaux sur le terrain des idéologies, n'a pas

un caractère psychologique ou moraliste, mais un caractère organique gnoséologique, il s'est créé une *forma mentis* {284} sous laquelle on considère la politique et par suite l'histoire comme un continuel *marché de dupes* {285}, un tour d'illusionnisme et de prestidigitation. L'activité « critique » s'est réduite à dévoiler les trucs, à susciter des scandales, à fouiller mesquinement dans la vie personnelle des hommes représentatifs.

On a ainsi oublié que l' « économisme » étant, ou se présumant tel, un canon objectif d'interprétation (objectif-scientifique), la recherche dans le sens des intérêts immédiats devrait être valable pour tous les aspects de l'histoire, pour les hommes qui représentent la « thèse » comme pour les hommes qui représentent l' « antithèse ». On a oublié en outre une autre proposition de la philosophie de la praxis : à savoir que les croyances populaires, ou les croyances du type croyances populaires, ont la validité des forces matérielles. Les erreurs d'interprétation dans le sens de la recherche des intérêts « sordidement judaïques » ont été parfois grossiers et comiques et ont ainsi réagi négativement sur le prestige de la doctrine originale. C'est pourquoi il faut combattre l'économisme non seulement dans la théorie de l'historiographie, mais aussi et surtout dans la théorie et dans la pratique politique. Dans ce domaine, la lutte peut et doit être menée en développant le

concept d'hégémonie, de la même façon qu'elle a été menée pratiquement dans le développement de la théorie du parti politique *{286}* et dans le développement pratique de la vie de partis politiques déterminés (la lutte contre la théorie de la révolution dite permanente, à laquelle on opposait le concept de dictature démocratique-révolutionnaire, l'importance du soutien accordé aux idéologies constitutionnelles *{287}*, etc.)

On pourrait faire une recherche sur les jugements émis au fur et à mesure que se développaient certains mouvements politiques, en prenant comme type le mouvement boulangiste (de 1886 à 1890 environ) ou le procès Dreyfus *{288}* ou franchement le coup d'État du 2 décembre (une analyse du livre classique sur le 2 décembre *{289}* pour étudier quelle importance relative on y donne au facteur économique immédiat et quelle place en revanche y a l'étude concrète des « idéologies »). Devant ces événements, l'économisme se demande : à qui sert immédiatement l'initiative que nous considérons ? Et il répond par un raisonnement qui est tout autant un simplisme qu'un paralogisme. Elle sert immédiatement à une certaine fraction du groupe dominant et, pour ne pas faire erreur, ce choix tombe sur la fraction qui évidemment a une fonction progressive et une fonction de contrôle sur l'ensemble des forces économiques. On peut être sûr de ne pas se tromper,

parce que nécessairement, si le mouvement qu'on examine doit aller au pouvoir, tôt ou tard la fraction progressive du groupe dominant finira par contrôler le nouveau gouvernement et par s'en faire un instrument pour tourner à son propre avantage l'appareil de l'État.

Il s'agit donc d'une infaillibilité vraiment à bon marché et qui non seulement est dépourvue de signification théorique, mais a une bien pauvre portée politique, une bien maigre efficacité pratique : en général, elle ne produit guère que des prédications et des querelles personnelles interminables. Quand un mouvement du type boulangiste se produit, l'analyse devrait, dans une optique réaliste, être conduite selon cette ligne : 1. contenu social de la masse qui adhère au mouvement ; 2. cette masse, quelle fonction avait-elle dans l'équilibre des forces, qui est en train de se transformer, comme le démontre le nouveau mouvement par sa naissance même ? 3. les revendications que les dirigeants présentent et qui rencontrent une approbation, quelle signification ont-elles politiquement et socialement ? A quelles exigences effectives correspondent-elles ? 4. examiner si les moyens sont conformes au but qu'on se propose ; 5. en dernière analyse seulement, et présentée sous une forme politique et non moraliste, on met en avant l'*hypothèse* qu'un tel mouvement sera nécessairement dénaturé et servira à des fins tout autres que celles que les

foules qui suivent en attendent. Au contraire, c'est d'une façon préventive qu'on affirme cette hypothèse, quand aucun élément concret (c'est-à-dire qui apparaisse tel avec l'évidence du sens commun, et non par le moyen d'une analyse scientifique ésotérique) n'existe encore pour l'étayer, de sorte qu'elle apparaît comme une accusation moraliste de duplicité et de mauvaise foi ou encore d'indigence mentale, de stupidité (pour ceux qui marchent). La lutte politique devient ainsi une série de faits personnels entre ceux qui en savent long, grâce au diable qu'ils ont enfermé dans une boîte, et les gens qui se laissent mystifier par leurs propres dirigeants et refusent de se rendre à l'évidence, victimes d'une incurable balourdise. D'ailleurs, tant que ces mouvements n'ont pas atteint le pouvoir, on peut toujours penser qu'ils échoueront, et certains ont en effet échoué (le boulangisme même, qui a échoué comme tel, et qui a été ensuite écrasé définitivement avec le mouvement dreyfusard ; le mouvement de Georges Valois ; celui du général Gaida) ; on doit donc orienter la recherche vers l'identification des éléments de force, mais aussi des éléments de faiblesse qu'ils contiennent en profondeur : l'hypothèse « économiste » affirme un élément immédiat de force, c'est-à-dire la disponibilité d'un certain apport financier direct ou indirect (un grand journal qui appuierait le mouvement est aussi un apport financier indirect) et c'est

tout. C'est trop peu. Même dans ce cas l'analyse des différents degrés de rapport de forces ne peut culminer que dans la sphère de l'hégémonie et des rapports éthiques-politiques. [1932-33]

Un élément à ajouter à titre d'illustration des théories dites de l'intransigeance : celui de la rigide aversion de principe à ce qu'on nomme les compromis {290}, qui a comme manifestation subordonnée ce qu'on peut appeler la « peur des dangers». Que l'aversion de principe aux compromis soit étroitement liée à l'économisme, cela est clair, dans la mesure où la conception sur laquelle se fonde cette aversion ne peut être que la conviction inébranlable qu'il existe pour le développement historique des lois objectives qui ont le même caractère que les lois naturelles, à quoi s'ajoute une croyance en un finalisme fataliste dont le caractère est analogue au finalisme religieux : puisque des conditions favorables devront fatalement se réaliser et que par elles seront déterminés, d'une façon plutôt mystérieuse, des événements palingénésiques {291}, on en conclut à l'inutilité, bien mieux au danger de toute initiative volontaire tendant à disposer à l'avance ces situations conformément à un plan. À côté de ces convictions fatalistes, existe toutefois la tendance à s'en remettre « pour la suite », aveuglément et en l'absence de tout critère, à la vertu régulatrice des armes, ce qui, à vrai dire, n'est pas

complètement dépourvu d'une certaine logique ni d'une certaine cohérence, puisqu'on pense que l'intervention de la volonté est utile pour la destruction, non pour la reconstruction (déjà en acte dans le moment même de la destruction). La destruction est conçue mécaniquement, non comme une destruction-reconstruction. Dans de telles façons de penser, on ne tient pas compte du facteur « temps » et on ne tient pas compte, en dernière analyse, de l' « économie » elle-même en ce sens qu'on ne comprend pas comment les faits idéologiques de masse sont toujours en retard sur les phénomènes économiques de masse, et comment, en conséquence, la poussée automatique due au facteur économique est, à certains moments, ralentie, entravée ou même momentanément brisée par des éléments idéologiques traditionnels ; que par conséquent il doit y avoir une lutte consciente et préparée à l'avance pour faire « comprendre » les exigences de la position économique de masse qui peuvent être opposées aux directives des chefs traditionnels. Une initiative politique appropriée est toujours nécessaire pour libérer la poussée économique des entraves de la politique traditionnelle, pour changer la direction politique de certaines forces qu'il est nécessaire d'absorber pour réaliser un bloc historique économique-politique nouveau, homogène, sans contradictions internes, et puisque deux forces « semblables » ne peuvent se fondre en un

organisme nouveau que de deux manières : par une série de compromis ou par la force des armes, par l'union sur le terrain d'une alliance ou par la subordination violente de l'une à l'autre, la question est de savoir si on possède la force nécessaire et s'il est « productif » de l'employer. Si l'union de deux forces est nécessaire pour en vaincre une troisième, le recours aux armes et à la violence (en admettant qu'on puisse en disposer) est une pure hypothèse méthodique et l'unique possibilité concrète est le compromis, car on peut user de la force contre ses ennemis, mais non contre une partie de soi-même qu'on souhaite assimiler rapidement et dont il faut obtenir la « bonne volonté » et l'enthousiasme. (*Mach.*, 29-37.) [1932-33]

Prévision et perspective

Autre point à définir et à développer : celui de la « double perspective » dans l'action politique et la vie de l'État {292}. Différents niveaux où peut se présenter la double perspective, des plus élémentaires aux plus complexes, mais qui peuvent se réduire théoriquement à deux stades fondamentaux correspondant à la double nature du Centaure de Machiavel, la bête sauvage et l'homme, la force et le consentement, l'autorité et l'hégémonie, la violence et la civilisation, le moment individuel et le moment universel (I'

« Église » et l' « État ») l'agitation et la propagande, la tactique et la stratégie, etc. Certains ont réduit la théorie de la « double perspective » à quelque chose de mesquin et de banal, c'est-à-dire à rien d'autre qu'à deux formes d' « immédiateté » qui se succèdent mécaniquement dans le temps avec une « proximité » plus ou moins grande. Il peut au contraire arriver que plus la première « perspective » est « vraiment immédiate » vraiment élémentaire, plus la seconde doit être « éloignée » (non pas dans le temps, mais comme rapport dialectique), complexe, élevée, c'est-à-dire qu'il peut arriver ce qui arrive dans la vie humaine, à savoir que plus un individu est contraint à défendre sa propre existence physique immédiate, plus il soutient toutes les valeurs complexes et les valeurs les plus élevées de la civilisation et de l'humanité, plus il se place de leur point de vue. [1932-33]

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. Mais il est absurde de penser à une prévision purement « objective ». Ceux qui prévoient ont un programme à faire triompher et la prévision est justement un élément de ce triomphe. Ce qui ne signifie pas que la prévision doive toujours être arbitraire et gratuite ou simplement tendancieuse. On peut même dire que ce n'est

que dans la mesure où l'aspect objectif de la prévision est lié à un programme, que cet aspect acquiert l'objectivité : 1. parce que seule la passion aiguise l'intelligence et contribue à rendre plus claire l'intuition ; 2. parce que la réalité étant le résultat d'une application de la volonté humaine à la société des choses (du machiniste à la machine), faire abstraction de tout élément volontaire ou ne calculer que l'intervention de la volonté des autres comme élément objectif du jeu général, mutile la réalité elle-même. Ce n'est que lorsqu'on veut fortement qu'on identifie les éléments nécessaires à la réalisation de sa volonté.

C'est pourquoi considérer qu'une certaine conception du monde et de la vie contient en elle un pouvoir supérieur de prévision est une erreur qui vient d'une grossière fatuité et d'un caractère superficiel. Il est certain qu'une conception du monde est contenue implicitement dans toute prévision et partant, que celle-ci soit une suite décousue d'actes arbitraires de la pensée, ou une vision rigoureuse et cohérente, n'est pas sans importance, mais l'importance, la prévision l'acquiert précisément dans le cerveau vivant de l'homme qui fait la prévision et la vivifie par sa forte volonté. C'est ce qu'on voit quand on considère les prévisions faites par les prétendus « sans passion » : elles abondent en digressions gratuites, en minuties subtiles, en conjectures élégantes. Seule l'existence chez le

« prévoyant » d'un programme à réaliser permet qu'il s'en tienne à l'essentiel, à ces éléments qui, parce qu'ils sont « organisables », susceptibles d'être dirigés ou déviés, sont en réalité les seuls prévisibles. Cela va à l'encontre de la façon commune de considérer la question. On pense généralement que tout acte de prévision suppose la détermination de lois de régularité du type de celles des sciences naturelles. Mais comme ces lois n'existent pas au sens absolu ou mécanique qu'on suppose, on ne tient pas compte des volontés des autres et on ne « prévoit » pas leur application. Aussi construit-on sur une hypothèse arbitraire et non sur la réalité. [1933]

Le réalisme politique « excessif » (et par suite superficiel et mécanique) porte souvent à affirmer que l'homme d'État ne doit opérer que dans le cercle de la « réalité effective », ne pas s'intéresser au « devoir être », mais seulement à l' « être ». Ce qui signifierait que l'homme d'État ne doit pas avoir de perspectives qui dépassent la longueur de son nez. C'est cette erreur qui a conduit Paolo Treves à découvrir chez Guichardin *{293}*, et non chez Machiavel, le « véritable politique ». Il faut distinguer non seulement entre « diplomate » et « politique », mais aussi entre savant de la politique et politique en acte. Le diplomate ne peut pas ne pas se mouvoir exclusivement dans la réalité effective, parce que son activité spécifique

n'est pas de créer de nouveaux équilibres, mais de conserver à l'intérieur de certains cadres juridiques, un équilibre existant. C'est ainsi que le savant ne doit lui aussi se mouvoir que dans la réalité effective, en tant que pur savant. Mais Machiavel n'est pas un pur homme de science ; c'est un homme de parti, un homme aux passions puissantes, un politique en acte, qui veut créer de nouveaux rapports de forces et qui par conséquent ne peut pas ne pas s'occuper du « devoir être », certes non entendu dans un sens moraliste. Le problème n'est donc pas à poser dans ces termes, il est plus complexe : il s'agit de voir si le « devoir être » est un acte arbitraire ou nécessaire, s'il est volonté concrète ou velléité, désir, rêve dans les nuages. Le politique en acte est un homme qui crée, qui suscite ; mais il ne crée pas à partir de rien, et ne se meut pas dans le vide trouble de ses désirs et de ses rêves. Il se fonde sur la réalité effective, mais qu'est-ce que cette réalité effective ? Serait-ce par hasard quelque chose de statique et d'immobile et non plutôt un rapport de forces en continuel mouvement, en continuel changement d'équilibre ? Appliquer la volonté à la création d'un nouvel équilibre des forces réellement existantes et opérantes, en se fondant sur cette force déterminée qu'on considère comme progressive, et en renforçant 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 le concret, bien mieux c'est la seule interprétation de la réalité qui soit réaliste et conforme à l'histoire, c'est la seule histoire en acte, la seule philosophie en acte, la seule politique.

L'opposition Savonarole-Machiavel *{294}* n'est pas l'opposition entre être et devoir être (tout le paragraphe de Russo sur ce point est pure littérature) mais entre deux devoir être, l'un abstrait et fumeux, celui de Savonarole, et l'autre réaliste, celui de Machiavel, réaliste même s'il n'est pas devenu réalité immédiate, car on peut attendre d'un individu ou d'un livre, non pas qu'ils changent la réalité, mais seulement qu'ils l'interprètent et qu'ils indiquent la ligne possible de l'action. La limite et l'étroitesse de Machiavel consistent seulement dans le fait qu'il a été un « particulier», un écrivain, et non le chef d'un État ou d'une armée, qui eux aussi sont des hommes particuliers, mais qui disposent des forces d'un État ou d'une armée et pas seulement d'une armée de mots. Ce n'est pas pour autant qu'on peut dire que Machiavel a été lui aussi un «prophète désarmé » : ce serait faire de l'esprit à bon marché. Machiavel ne dit jamais qu'il ait l'idée ou qu'il se propose lui-même de changer la réalité, mais seulement et concrètement de montrer comment auraient dû opérer les forces historiques pour être efficaces. (*Mach.*, pp. 37-40.)

[1932-33]

Analyses des situations. Rapports de forces

Une étude sur la façon dont il faut analyser les «situations», c'est-à-dire la façon dont il faut établir les différents degrés des rapports de forces *{295}*, peut se prêter à un exposé élémentaire de science et d'art politiques, entendus comme un ensemble de règles pratiques de recherches et d'observations particulières pouvant servir à réveiller l'intérêt pour la réalité effective et à susciter des intuitions politiques plus rigoureuses et plus vigoureuses. Il faut y joindre l'exposé de ce qu'il faut entendre en politique par stratégie et tactique, par « plan » stratégique, par propagande et agitation, par organique, ou science de l'organisation et de l'administration en politique.

Les éléments d'observation empirique que généralement les traités de science politique exposent dans le plus grand désordre (on peut prendre comme exemple l'œuvre de G. Mosca : *Éléments de science politique*) *{296}* devraient, dans

la mesure où ce ne sont pas des problèmes abstraits ou des constructions sans fondement, trouver place dans les divers degrés des rapports de forces, à commencer par les rapports de forces internationaux (où trouveraient place les notes écrites sur la nature d'une grande puissance, sur les regroupements d'États en systèmes hégémoniques et par suite sur le concept d'indépendance et de souveraineté en ce qui concerne les petites puissances et les puissances moyennes), on passerait ensuite aux rapports objectifs sociaux, c'est-à-dire au degré de développement des forces productives, aux rapports de forces politiques et de parti (systèmes hégémoniques à l'intérieur de l'État) et aux rapports politiques immédiats (ou encore potentiellement militaires).

Les rapports internationaux précèdent-ils ou suivent-ils (logiquement) les rapports sociaux fondamentaux ? Ils les suivent, cela ne fait aucun doute. Toute innovation organique dans la structure modifie organiquement les rapports *absolus* et *relatifs* dans le domaine international, par l'intermédiaire de ses expressions techniques-militaires. Même la position géographique d'un État national ne précède pas mais suit (logiquement) les innovations structurales, tout en réagissant sur celles-ci dans une certaine mesure (dans la mesure précisément où les superstructures réagissent sur la structure, la politique sur

l'économie, etc.). D'ailleurs les rapports internationaux réagissent passivement et activement sur les rapports politiques (d'hégémonie des partis). Plus la vie économique immédiate d'une nation est subordonnée aux rapports internationaux, plus un parti déterminé représente cette situation et l'exploite pour interdire aux partis adverses de prendre le dessus (rappeler le fameux discours de Nitti sur la révolution italienne techniquement impossible !) De cette série de faits, on peut tirer la conclusion que le parti qu'on appelle « parti de l'étranger » *{297}* n'est vraiment pas celui qu'on désigne par cette étiquette vulgaire, mais est bien le parti le plus nationaliste, qui, en réalité, au lieu de représenter les forces vitales de son propre pays, en représente la subordination et l'asservissement économiques aux nations ou à un groupe de nations hégémoniques *{298}*. [1932-33]

C'est le problème des rapports entre structure et superstructure *{299}* qu'il faut poser exactement et résoudre pour parvenir à une juste analyse des forces qui opèrent dans l'histoire d'une période déterminée et définir leur rapport. Il faut évoluer dans les limites de deux principes : 1. celui qu'une société ne se propose aucune tâche pour laquelle n'existent pas déjà les conditions nécessaires et suffisantes ou des conditions qui seraient au moins en voie d'apparition et de développement ; 2. celui qu'aucune

société ne se dissout et ne peut être remplacée tant quelle n'a pas développé toutes les formes de vie qui sont contenues implicitement dans ses rapports {300}. À partir de la réflexion sur ces deux règles fondamentales on peut arriver à développer toute une série d'autres principes de méthodologie historique. Cependant, dans l'étude d'une structure, il faut distinguer les mouvements organiques (relativement permanents) des mouvements qu'on peut appeler « de conjoncture » {301} (et qui se présentent comme occasionnels, immédiats, presque accidentels). Les phénomènes de conjoncture dépendent certes eux aussi de mouvements organiques, mais leur signification n'a pas une large portée historique : ils donnent lieu à une critique politique mesquine, jour par jour, et qui s'attaque aux petits groupes dirigeants, et aux personnalités qui ont la responsabilité immédiate du pouvoir. Les phénomènes organiques donnent lieu à la critique historique-sociale, qui, elle, s'adresse aux vastes groupements, par-delà les personnes immédiatement responsables, par-delà le personnel dirigeant. Au cours de l'étude d'une période historique, on découvre la grande importance de cette distinction. Il se produit une crise. qui parfois se prolonge pendant des dizaines d'années. Cette durée exceptionnelle signifie que se sont révélées (ont mûri) dans la structure des contradictions incurables et que les forces politiques qui

œuvrent positivement à la conservation et à la défense de la structure même, tentent toutefois de guérir, à l'intérieur de certaines limites, et de surmonter. Ces efforts incessants et persévérants (car aucune forme sociale ne voudra jamais avouer qu'elle est dépassée) forment le terrain de l' « occasionnel » sur lequel s'organisent les forces antagonistes qui tendent à démontrer (démonstration qui, en dernière analyse, ne réussit et n'est « vraie » que si elle devient réalité nouvelle, que si les forces antagonistes triomphent ; mais immédiatement se développe une série de polémiques idéologiques, religieuses, philosophiques, politiques, juridiques, etc. dont le caractère concret peut être évalué à la façon dont elles réussissent à convaincre et la façon dont elles déplacent l'ancien dispositif des forces sociales) qu'existent déjà les conditions nécessaires et suffisantes pour que des tâches déterminées puissent et soient donc en devoir d'être résolues historiquement (en devoir, parce que toute dérobade au mouvement historique augmente le désordre nécessaire et prépare de plus graves catastrophes).

L'erreur où l'on tombe fréquemment, dans les analyses historiques-politiques, consiste à ne pas savoir trouver le juste rapport entre ce qui est organique et ce qui est occasionnel : on en vient ainsi soit à présenter comme immédiatement opérantes des causes qui sont au contraire

opérantes d'une manière médiate, soit à affirmer que les causes immédiates sont les seules causes efficientes ; dans un cas, on a l'excès de l' « économisme » ou du doctrinarisme pédant ; et dans l'autre, l'excès de l' « idéologisme » ; dans un cas, on surestime les causes mécaniques, dans l'autre, ou exalte l'élément volontariste et individuel. La distinction entre « mouvements » et faits organiques et mouvements et faits de « conjoncture » ou occasionnels doit être appliquée à tous les types de situation, non seulement à ceux qui manifestent un développement régressif ou une crise aiguë mais à ceux qui manifestent un développement progressif ou de prospérité, et à ceux qui manifestent une stagnation des forces productives. Le lien dialectique entre les deux ordres de mouvement et, par conséquent de recherche, est difficilement établi avec exactitude ; et, si l'erreur est grave dans l'historiographie, elle devient encore plus grave dans l'art politique, quand il s'agit non pas de reconstruire l'histoire du passé mais de construire celle du présent et de l'avenir *{302}* : ce sont les désirs mêmes des hommes et leurs passions les moins nobles et les plus mauvaises, immédiates, qui sont la cause de l'erreur, dans la mesure où ils se substituent à l'analyse objective et impartiale, ce qui se fait non comme « moyen » conscient pour stimuler l'action, mais comme une erreur qui les abuse eux-mêmes [auto-

inganno]. Le serpent, dans ce cas aussi, mord le charlatan ou disons que le démagogue est la première victime de sa démagogie.

Ces critères méthodologiques peuvent acquérir de façon évidente et didactique toute leur signification si on les applique à l'examen des faits historiques concrets. On pourrait le faire utilement pour les événements qui se déroulèrent en France de 1789 à 1870. Il me semble que pour une plus grandie clarté de l'exposé, il soit vraiment nécessaire d'embrasser toute cette période. En effet, c'est seulement en 1870-1871, avec la tentative de la Commune que s'épuisent historiquement tous les germes qui étaient nés en 1789, c'est-à-dire que non seulement la nouvelle classe qui lutte pour le pouvoir écrase les représentants de la vieille société qui ne veut pas s'avouer qu'elle est décidément dépassée, mais écrase aussi les groupes tout nouveaux qui prétendent qu'est déjà dépassée la nouvelle structure issue du bouleversement qui a commencé en 1789 et démontre ainsi sa vitalité en face de l'ancien et en face du tout nouveau. En outre, les années 1870-1871 font perdre leur efficacité à l'ensemble des principes de stratégie et de tactique politiques qui sont nés pratiquement en 1789 et qui se sont développés idéologiquement aux alentours de 1848 (ceux qui se résument dans la formule de la « révolution permanente » *{303}* ; il serait intéressant d'étudier la part de

cette formule qui est passée dans la stratégie mazzinienne – par exemple pour l'insurrection de Milan de 1853 {304} – et si cela s'est produit consciemment ou non.) Un élément qui montre la justesse de ce point de vue est le fait que les historiens ne sont absolument pas d'accord (et il est impossible qu'ils le soient) quand il s'agit de fixer des limites à cet ensemble d'événements qui constituent la Révolution française. Pour certains (pour Salvemini par exemple) la Révolution est achevée à Valmy : la France a créé le nouvel État et a su organiser la force politique militaire qui en affirme et en défend la souveraineté territoriale. Pour d'autres, la Révolution continue jusqu'à Thermidor, bien mieux, ils parlent de plusieurs révolutions (le 10 août serait une révolution à lui tout seul, etc. {305}). La façon d'interpréter Thermidor et l'œuvre de Napoléon offre les plus âpres contradictions : s'agit-il de révolution ou de contre-révolution ? Pour d'autres, l'histoire de la Révolution continue jusqu'en 1830, 1848, 1870 et va même jusqu'à la guerre mondiale de 1914. Dans toutes ces façons de voir, il y a une part de vérité. En réalité, les contradictions internes de la structure sociale française qui se développent après 1789 ne parviennent à un équilibre relatif qu'avec la Troisième République, et la France connaît soixante ans de vie politique équilibrée après quatre-vingts ans de bouleversements déferlant par vagues toujours plus

longues : 1789, 1794, 1799, 1804, 1815, 1830, 1848, 1870. C'est justement l'étude de ces « vagues » dont l'amplitude diffère, qui permet de reconstruire les rapports entre structure et superstructure d'une part, et de l'autre, entre le développement du mouvement organique et celui du mouvement de conjoncture de la structure. On peut dire en tout cas que la médiation dialectique entre les deux principes méthodologiques énoncés au début de cette note peut être trouvée dans la formule politique-historique de révolution permanente.

Un aspect du même problème est la question dite des rapports de forces. On lit souvent dans les narrations historiques l'expression générique ; « rapports de forces favorables, défavorables à telle ou telle tendance ». Posée ainsi, dans l'abstrait, cette formulation n'explique rien ou presque rien, parce qu'on ne fait que répéter le fait qu'on doit expliquer, en le présentant une fois comme un fait et une fois comme loi abstraite et comme explication. L'erreur théorique consiste donc à donner une règle de recherche et d'interprétation comme « cause historique ».

Tout d'abord dans le « rapport de forces », il faut distinguer divers moments ou degrés, qui sont fondamentalement les suivants :

1. Un rapport de forces sociales étroitement lié à la structure, objectif, indépendant de la volonté des hommes,

qui peut être mesuré avec les systèmes des sciences exactes ou physiques. C'est sur la base du degré de développement des forces matérielles de production que se font les regroupements sociaux, dont chacun représente une fonction et a une position donnée dans la production elle-même. Ce rapport est ce qu'il est, c'est une réalité rebelle : personne ne peut modifier le nombre des entreprises et de leurs employés, le nombre des villes et de la population urbaine, etc. C'est à partir de cette fondamentale disposition des forces qu'on peut étudier si dans la société existent les conditions nécessaires et suffisantes pour transformer cette société. C'est à partir d'elle qu'on peut contrôler le degré de réalisme et de possibilités de réalisation des diverses idéologies qui sont nées sur son terrain même, sur le terrain des contradictions qu'elle a engendrées pendant son développement.

2. Le moment qui suit est le rapport des forces politiques ; c'est-à-dire l'évaluation du degré d'homogénéité, d'auto-conscience et d'organisation atteint par les différents groupes sociaux. Ce moment peut être à son tour analysé et distingué en différents degrés, qui correspondent aux différents moments de la conscience politique collective, tels qu'ils se sont manifestés jusqu'ici dans l'histoire. Le premier et le plus élémentaire est le moment économique-corporatif : un commerçant a le sentiment de *devoir* être

solidaire d'un autre commerçant, un fabricant d'un autre fabricant, etc., mais le commerçant ne se sent pas encore solidaire du fabricant; ce qui est senti en somme, c'est l'unité homogène du groupe professionnel, et le devoir de l'organiser, mais pas encore l'unité d'un groupe social plus vaste. Un second moment est celui où on atteint la conscience de la solidarité d'intérêts entre tous les membres du groupe social, toutefois encore sur le seul plan économique. Dans ce moment, déjà se pose le problème de l'État, mais sur un seul plan : parvenir à l'égalité politique-juridique avec les groupes dominants, car on revendique le droit de participer à la législation et à l'administration et à l'occasion de les modifier, de les réformer, mais dans les cadres fondamentaux existants. Un troisième moment est celui où on atteint la conscience que ses propres intérêts corporatifs, dans leur développement actuel et futur, dépassent les limites de la corporation, d'un groupe purement économique, et peuvent et doivent devenir les intérêts d'autres groupes subordonnés. C'est la phase plus franchement politique, qui marque le net passage de la structure à la sphère des superstructures complexes, c'est la phase où les idéologies qui ont germé auparavant deviennent « parti », se mesurent et entrent en lutte jusqu'au moment où une seule d'entre elles ou une combinaison tend à l'emporter, à s'imposer, à se répandre sur toute l'aire

sociale, déterminant ainsi non seulement l'unicité des fins économiques et politiques, mais aussi l'unité intellectuelle et morale, en posant tous les problèmes autour desquels s'intensifie la lutte, non pas sur le plan corporatif mais sur un plan « universel », et en créant ainsi l'hégémonie d'un groupe social fondamental sur une série de groupes subordonnés. l'État est conçu, certes, comme l'organisme propre d'un groupe, destiné à créer des conditions favorables à la plus grande expansion du groupe lui-même ; mais ce développement et cette expansion sont conçus et présentés comme la force motrice d'une expansion universelle, d'un développement de toutes les énergies « nationales », c'est-à-dire que le groupe dominant est coordonné concrètement avec les intérêts généraux des groupes subordonnés et que la vie de l'État est conçue comme une formation continuelle et un continuel dépassement d'équilibres instables (dans les limites de la loi) entre les intérêts du groupe fondamental et ceux des groupes subordonnés, équilibres où les intérêts du groupe dominant l'emportent mais jusqu'à un certain point, c'est-à-dire non jusqu'au mesquin intérêt économique-corporatif.

Dans l'histoire réelle, ces moments trouvent une implication réciproque, horizontalement et verticalement pour ainsi dire, c'est-à-dire selon les activités économiques sociales (horizontales) et selon les territoires

(verticalement), en se combinant et en se scindant de diverses manières : chacune de ces combinaisons peut être représentée par sa propre expression organisée, économique et politique. Encore faut-il tenir compte du fait qu'à ces rapports internes d'un État-nation se mêlent les rapports internationaux, ce qui crée de nouvelles combinaisons originales et historiquement concrètes. Une idéologie née dans un pays plus développé, se répand dans les pays moins développés, non sans incidences sur le jeu local des combinaisons *{306}*.

Ce rapport entre forces internationales et forces nationales est encore compliqué par l'existence, à l'intérieur de tout État, de plusieurs sections territoriales dont la structure est différente, différents les rapports de forces à tous les degrés (ainsi la Vendée était alliée avec les forces réactionnaires internationales et les représentait dans le sein de l'unité territoriale française ; ainsi, Lyon dans la Révolution française présentait un nœud particulier de rapports, etc).

3. Le troisième moment est celui du rapport des forces militaires, immédiatement décisif suivant le moment. (Le développement historique oseille continuellement entre le premier et le troisième moment, avec la médiation du second.) Mais dans ce troisième moment, ne sont pas non plus exclues les distinctions, et il n'est pas identifiable

immédiatement sous une forme schématique, on peut, en lui aussi, distinguer deux degrés : un degré militaire au sens étroit du mot ou technique-militaire et un degré qu'on peut appeler politique-militaire.

Au cours du développement de l'histoire, ces deux degrés se sont présentés dans une grande variété de combinaisons. On a un exemple typique qui peut servir comme démonstration-limite, c'est celui du rapport d'oppression militaire d'un État sur une nation qui chercherait à atteindre son indépendance d'État. Le rapport n'est pas purement militaire, mais politique-militaire ; et, en effet, un tel type d'oppression serait inexplicable sans l'état de désagrégation sociale du peuple opprimé et la passivité de sa majorité ; partant, l'indépendance ne pourra pas être atteinte avec des forces purement militaires, mais militaires et politiques-militaires. Si la nation opprimée, en effet, devait pour entreprendre la lutte pour l'indépendance, attendre que l'État hégémonique lui permette d'organiser une véritable armée au sens précis et technique du mot, il lui faudrait attendre un certain temps (il peut se faire que la nation hégémonique satisfasse la revendication d'une armée propre, mais cela signifie que déjà une grande partie de la lutte a été menée et gagnée sur le terrain politique-militaire). La nation opprimée opposera donc initialement à la force militaire hégémonique une force qui n'est que « politique-

militaire », c'est-à-dire qu'elle opposera une forme d'action politique propre à déterminer des réflexes de caractère militaire en ce sens : 1. qu'elle puisse désagréger en profondeur l'efficacité guerrière de la nation hégémonique ; 2. qu'elle contraigne la force militaire hégémonique à se diluer et à se disperser dans un grand territoire, en annulant une grande part de son efficacité guerrière. Au cours du *Risorgimento* italien, on peut noter l'absence désastreuse d'une direction politique-militaire, surtout dans le Parti d'Action (par incapacité congénitale), mais aussi dans le Parti piémontais-modéré, autant avant qu'après 1848, non par incapacité certes, mais par « malthusianisme économique-politique », c'est-à-dire parce qu'on ne voulut même pas faire allusion à la possibilité d'une réforme agraire et parce qu'on ne voulait pas convoquer une assemblée nationale constituante ; on tendait en fait uniquement à faire que la monarchie piémontaise, sans conditions ou limitations d'origine populaire, s'étendît à toute l'Italie, avec la simple sanction de plébiscites régionaux.

Une autre question liée aux précédentes est de voir si les crises historiques fondamentales sont déterminées immédiatement par les crises économiques. La réponse à la question est contenue implicitement dans les paragraphes précédents, où sont traitées des questions qui sont une autre

façon de présenter celle dont il s'agit maintenant ; il est toutefois toujours nécessaire, pour des raisons didactiques, étant donné le publie auquel on s'adresse, d'examiner chaque manière de poser un même problème comme s'il s'agissait d'un problème indépendant et nouveau. On peut exclure que, par elles-mêmes, les crises économiques immédiates produisent des événements fondamentaux ; elles ne peuvent que créer un terrain plus favorable à la diffusion de certains modes de penser, de poser et de résoudre les questions qui embrassent tout le développement ultérieur de la vie de l'État. Du reste, toutes les affirmations qui concernent les périodes de crise ou de prospérité peuvent donner lieu à des jugements unilatéraux. Dans son abrégé d'histoire de la Révolution française, Mathiez, s'opposant à l'histoire vulgaire traditionnelle, qui a priori « trouve » une crise coïncidant avec les grandes ruptures de l'équilibre social, affirme que vers 1789 la situation économique était plutôt bonne dans l'immédiat, ce qui fait qu'on ne peut pas dire que la catastrophe de l'État absolu soit due à une crise d'appauvrissement. Il faut observer que l'État était en proie à une crise financière mortelle et qu'il se demandait sur lequel des trois ordres sociaux privilégiés devaient tomber les sacrifices et les charges pour remettre en ordre les finances de l'État et du roi. En outre, si la position de la bourgeoisie était florissante, il est certain que la situation des classes

populaires des villes et des campagnes n'était pas bonne, surtout celle de ces dernières, tourmentées par une misère endémique.

En tout cas, la rupture de l'équilibre des forces ne se fit pas sous l'effet de causes mécaniques immédiates d'appauvrissement du groupe social qui avait intérêt à rompre l'équilibre et le rompit en effet, mais elle se fit dans le cadre des conflits supérieurs au monde économique immédiat, qui se rattachent au « prestige » de classe (intérêts économiques à venir), à une exaspération du sentiment d'indépendance, d'autonomie et d'un désir du pouvoir. La question particulière du malaise ou du bien-être économique considérés comme causes de réalités historiques nouvelles est un aspect partiel de la question des rapports de forces dans leurs divers degrés. Des nouveautés peuvent se produire, soit parce qu'une situation de bien-être est menacée par l'égoïsme mesquin d'un groupe adverse, soit parce que la misère est devenue intolérable et qu'on ne voit dans la vieille société aucune force capable de l'adoucir et de rétablir une situation normale avec des moyens légaux. On peut donc dire que tous ces éléments sont la manifestation concrète des fluctuations de conjoncture de l'ensemble des rapports sociaux de force, et que c'est sur la base de ces fluctuations de conjoncture que se fait le passage des rapports sociaux aux rapports politiques de

forces qui trouvent leur point culminant dans le rapport militaire décisif.

Si ce processus de développement qui permet de passer d'un moment à l'autre, manque, et c'est essentiellement un processus qui a pour acteurs les hommes et la volonté et la capacité des hommes, la situation reste inopérante, et il peut en résulter des conclusions contradictoires : la vieille société résiste et se donne le temps de « respirer » en exterminant physiquement l'élite adverse et en terrorisant les masses de réserve ; ou bien c'est la destruction réciproque des forces en conflit avec l'instauration de la paix des cimetières, et, le cas échéant, sous la garde d'une sentinelle étrangère.

Mais l'observation la plus importante à faire à propos de toute analyse concrète des rapports de forces est la suivante : de telles analyses ne peuvent et ne doivent être des fins en soi (à moins qu'on n'écrive un chapitre d'histoire du passé) ; elles acquièrent au contraire une signification à la seule condition qu'elles servent à justifier une activité pratique, une initiative de la volonté. Elles montrent quels sont les points de moindre résistance où la force de la volonté peut être appliquée avec le plus de fruit, elles suggèrent les opérations tactiques immédiates, elles indiquent les meilleures bases pour lancer une campagne d'agitation politique, le langage qui sera le mieux compris des foules, etc. L'élément décisif de toute situation est la

force organisée en permanence et préparée depuis longtemps, et qu'on peut faire avancer quand on juge qu'une situation est favorable (et elle est favorable dans la seule mesure où une telle force existe et où elle est pleine d'une ardeur combative) ; aussi la tâche essentielle est-elle de veiller systématiquement et patiemment à former, à développer, à rendre toujours plus homogène, compacte, consciente d'elle-même cette force. C'est ce qu'on voit dans l'histoire militaire et dans le soin qu'on a apporté de tous temps à faire des armées prêtes à entrer en guerre à n'importe quel moment. Les grands États ont été de grands États précisément parce qu'ils avaient à tout moment la préparation nécessaire pour s'insérer avec efficacité dans les conjonctures internationales favorables, ces dernières étant favorables parce qu'existait la possibilité concrète de s'y insérer efficacement. (*Mach.*, pp. 40-50.) [1932-33]

Observations sur quelques aspects de la structure des partis politiques dans les périodes de crise organique

À un certain point de leur vie historique, les groupes sociaux se détachent de leurs partis traditionnels, c'est-à-dire que les partis traditionnels, dans la forme d'organisation

qu'ils présentent, avec les hommes bien déterminés qui les constituent, les représentent, et les dirigent, ne sont plus reconnus comme expression propre de leur classe ou fraction de classe. Quand ces crises se manifestent, la situation immédiate devient délicate et dangereuse, parce que le champ est ouvert aux solutions de force, à l'activité des puissances obscures, représentées par les hommes providentiels.

Comment se forment ces situations d'opposition entre « représentés et représentants » qui, du terrain des partis (organisations de parti au sens étroit de l'expression, domaine électoral-parlementaire, organisation de la presse) se reflètent dans tout l'organisme d'État, en renforçant la position correspondante du pouvoir bureaucratique (civil et militaire), de la haute finance, de l'Église et en général de tous les organismes relativement indépendants des fluctuations de l'opinion publique ? Dans chaque pays, le processus est différent, bien que le contenu soit le même. Et le contenu est la crise d'hégémonie de la classe dirigeante, qui se produit, ou bien parce que la classe dirigeante a échoué dans une de ses grandes entreprises politiques pour laquelle elle a demande ou exige par la force le consentement des grandes masses (la guerre par exemple) ou bien parce que de larges masses (surtout de paysans et d'intellectuels petit-bourgeois) sont soudain passées de la

passivité politique à une certaine activité et qu'elles posent des revendications qui, dans leur ensemble inorganique, constituent une révolution. On parle de « crise d'autorité » et c'est précisément cela la crise d'hégémonie, ou crise de l'État dans son ensemble.

La crise crée des situations immédiates dangereuses, parce que les différentes couches de la population ne possèdent pas la même capacité de s'orienter rapidement et de se réorganiser avec le même rythme. La classe dirigeante traditionnelle, qui a un personnel nombreux et entraîné, change d'hommes et de programmes et récupère le contrôle qui était en train de lui échapper avec plus de célérité que ne peuvent le faire les classes subalternes ; elle fera s'il le faut des sacrifices, elle s'exposera à un avenir obscur chargé de promesses démagogiques, mais elle maintient le pouvoir, le renforce pour le moment et s'en sert pour écraser l'adversaire et disperser sa direction qui ne peut être ni très nombreuse ni très experte. Le passage des troupes d'un grand nombre de partis sous le drapeau d'un parti unique, qui représente mieux et résume les besoins de la classe tout entière, est un phénomène organique et normal, même si son rythme est très rapide et quasi foudroyant en comparaison avec des périodes de calme : il représente la fusion de tout un groupe social sous une direction unique, considérée comme la seule capable de résoudre un problème

majeur de l'existence et d'éloigner un danger mortel. Quand la crise ne trouve pas cette solution organique, mais celle du chef providentiel, cela signifie qu'il existe un équilibre statique (dont les facteurs peuvent être disparates, mais où dominent l'immaturité des forces progressives) ; qu'aucun groupe, ni le groupe conservateur ni le groupe progressif, n'a la force de vaincre et que le groupe conservateur lui aussi a besoin d'un maître *{307}*.

Cet ordre de phénomènes est à rattacher à une des questions les plus importantes qui concernent le parti politique ; à la capacité du parti de réagir contre l'esprit d'habitude, contre les tendances à se momifier et à devenir anachronique. Les partis naissent et se constituent en organisation pour diriger la situation à des moments vitaux pour leurs classes ; mais ce n'est pas toujours qu'ils savent s'adapter aux nouvelles tâches et aux époques nouvelles, pas toujours qu'ils savent se développer au rythme où se développent l'ensemble des rapports de forces (et par suite position correspondante de leurs classes) dans un pays déterminé ou sur le plan international. Quand on analyse ces développements des partis, il faut distinguer : le groupe social ; la masse de parti ; la bureaucratie et l'état-major du parti. La bureaucratie est la force routinière et conservatrice la plus dangereuse ; si elle finit par constituer un corps solidaire et à part, et qui se sent indépendant de la masse, le

parti finit par devenir anachronique, et dans les moments de crise aiguë il arrive à être vidé de son contenu social et reste comme construit dans le vide. On peut voir ce qui arrive à une série de partis allemands avec l'expansion de l'hitlérisme. Les partis français constituent un riche terrain pour de telles recherches : ils sont tous momifiés et anachroniques, documents historiques-politiques des diverses phases de l'histoire passée de la France, dont ils ont gardé la terminologie vieillie ; leur crise peut devenir encore plus catastrophique que celle des partis allemands.

Quand on examine cet ordre d'événements, on néglige généralement de faire une juste place à l'élément bureaucratique, civil et militaire, et on ne pense pas en outre que dans une telle analyse ne doivent pas seulement entrer les éléments militaires et bureaucratiques en action, mais les couches sociales où, dans le contexte des États considérés, se recrute traditionnellement la bureaucratie. Un mouvement politique peut être de caractère militaire même si l'armée en tant que telle n'y participe pas ouvertement ; un gouvernement peut être de caractère militaire même si l'armée en tant que telle ne participe pas au gouvernement. Dans certaines situations, il peut arriver qu'il faille ne pas « découvrir » l'armée, ne pas la faire sortir de la constitutionnalité, ne pas porter la politique parmi les soldats, comme on dit, pour maintenir l'homogénéité entre

officiers et soldats sur un terrain d'apparente neutralité, au-dessus des factions ; et pourtant c'est l'armée, c'est-à-dire l'état-major et le corps des officiers, qui détermine la nouvelle situation et la domine. D'ailleurs, il n'est pas vrai que l'armée, selon les constitutions, ne doit jamais faire de politique ; l'armée devrait justement défendre la constitution, c'est-à-dire la forme légale de l'État, et les institutions qui vont de pair ; aussi la prétendue neutralité signifie-t-elle uniquement appui au clan réactionnaire, mais il faut bien dans de telles situations, poser ainsi la question si l'on veut empêcher que dans l'armée se reproduisent les divergences du pays et que disparaisse le pouvoir déterminant de l'état-major par suite de la désagrégation de l'instrument militaire. Tous ces éléments d'observation ne sont certes pas absolus ; suivant les moments historiques et suivant les pays, ils ont un poids bien différent.

La première recherche a faire est la suivante : existe-t-il dans un pays déterminé une couche sociale nombreuse pour laquelle la carrière bureaucratique, civile et militaire, soit un élément très important de vie économique et d'affirmation politique (participation effective au pouvoir, même indirectement, en usant du « chantage ») ? Dans l'Europe moderne, on peut reconnaître cette couche dans la moyenne et petite bourgeoisie rurale, qui est plus ou moins nombreuse dans les différents pays suivant le

développement des forces industrielles, d'une part, et de la réforme agraire, d'autre part. Certes, la carrière bureaucratique (civile et militaire) n'est pas un monopole de cette couche sociale ; toutefois, elle lui convient particulièrement à cause de la fonction sociale que cette couche détient et des tendances psychologiques que cette fonction détermine ou favorise ; ces deux éléments donnent à l'ensemble du groupe social une certaine homogénéité, une certaine énergie dans la direction, et par suite une valeur politique et une fonction souvent décisive à l'ensemble de l'organisme social. Les éléments de ce groupe sont habitués à commander directement à des équipes parfois même très réduites, mais à commander « politiquement », non pas « économiquement » ; c'est-à-dire que dans leur art du commandement n'entre pas l'aptitude à ordonner les « choses », à ordonner « les hommes et les choses » en un tout organique, comme le veut la production industrielle, car ce groupe n'a pas de fonctions économiques au sens moderne du mot. Il a un revenu parce que juridiquement il est propriétaire d'une partie du sol national, et sa fonction est essentiellement d'interdire au cultivateur, par des moyens politiques, d'améliorer son existence, car toute amélioration relative de la situation du paysan serait catastrophique pour sa position sociale. La misère chronique et le travail prolongé du

paysan, avec l'abrutissement qui s'ensuit, sont pour lui une nécessité primordiale. C'est pourquoi il déploie la plus grande énergie dans la résistance et la contre-attaque répondant à la plus petite tentative d'organisation autonome du travail paysan et à tout mouvement culturel paysan qui risque de sortir des limites de la religion officielle. Ce groupe social trouve ses limites et les raisons de sa faiblesse profonde dans sa dispersion territoriale et dans son « inhomogénéité » qui est intimement liée à cette dispersion ; c'est ce qui explique aussi d'autres caractéristiques : la volubilité, la multiplicité des systèmes idéologiques suivis et l'étrangeté même des idéologies parfois suivies. La volonté est orientée fermement vers un but, mais elle est lente et elle a besoin, en général, d'un long processus pour se centraliser sur le plan de l'organisation et sur le plan politique. Le processus s'accélère quand la « volonté » spécifique de ce groupe coïncide avec la volonté et les intérêts immédiats de la classe qui est au sommet ; non seulement le processus s'accélère mais aussitôt se manifeste la « force militaire » de cette couche sociale, qui parfois, s'étant organisée, dicte sa loi à la haute classe, au moins pour ce qui concerne la « forme » de la solution, sinon pour le contenu. On voit jouer ici les mêmes lois qu'on a notées pour les rapports ville-campagne pour ce qui est des classes subalternes : la force de la ville,

automatiquement devient force de la campagne, mais, comme à la campagne les conflits prennent tout de suite une forme aiguë et « personnelle », à cause de l'absence de marges économiques et de la pression normalement plus lourde qui s'exerce du haut vers le bas, à la campagne les contre-attaques doivent être plus rapides et décidées. Le groupe en question comprend et voit que l'origine de ses maux est dans les villes, dans la force des villes, et c'est pourquoi il comprend qu'il « doit » dicter la solution aux hautes classes urbaines, afin que le foyer principal soit éteint, même si la chose ne convient pas immédiatement aux-dites classes soit parce que trop dispendieuse soit parce que dangereuse à la longue (ces classes envisagent des cycles plus amples de développement, où il est possible de manœuvrer et pas seulement leur intérêt « physique » immédiat). C'est en ce sens que doit se comprendre la fonction de direction de cette couche et non au sens absolu ; ce n'est toutefois pas peu de chose *{308}*. Il faut noter comment ce caractère « militaire » dudit groupe social, qui était traditionnellement un reflet spontané de certaines conditions d'existence est maintenant consciemment éduqué et préparé organiquement. Dans ce mouvement conscient rentrent les efforts systématiques qui visent à faire surgir et à maintenir d'une façon stable des associations variées de militaires en congé et d'anciens combattants des divers

corps et des différentes armes, surtout des officiers, qui sont liées aux états-majors et peuvent être à l'occasion mobilisées, sans qu'il soit besoin de faire appel à l'armée qui conserverait ainsi son caractère de réserve d'alarme, renforcée et mise à l'abri de la décomposition politique, par ces forces « privées » qui ne pourront pas ne pas influer sur son « moral», en le soutenant et en le fortifiant. On peut dire que se manifeste un mouvement du type « cosaque », non pas en formations échelonnées le long des frontières marquant les limites nationales, comme cela arrivait aux cosaques du tsar, mais le long des « frontières » du groupe social.

Par conséquent, dans toute une série de pays, influence de l'élément militaire dans la vie de l'État ne signifie pas seulement influence et poids de l'élément technique-militaire, mais influence et poids de la couche sociale d'où l'élément technique-militaire (surtout les officiers subalternes) tire particulièrement son origine. Cette série d'observations est indispensable pour analyser l'aspect le plus intime de cette forme politique déterminée qu'on appelle généralement césarisme ou bonapartisme, pour la distinguer des autres formes où l'élément technique-militaire, en tant que tel, prédomine, sous des formes peut-être encore plus voyantes et exclusives.

L'Espagne et la Grèce offrent deux exemples typiques,

avec des traits semblables et dissemblables. Pour l'Espagne, il faut tenir compte de certains détails : grandeur du territoire et faible densité de la population paysanne. Entre le noble des latifundia *{309}* et le paysan, n'existe pas une bourgeoisie rurale nombreuse ; d'où faible importance des officiers subalternes comme force en soi (ceux qui avaient au contraire une certaine importance antagoniste, c'étaient les officiers des armes savantes, l'artillerie et le génie, officiers issus de la bourgeoisie des villes, qui s'opposaient aux généraux et tentaient de mener leur politique propre). Les gouvernements militaires y sont donc des gouvernements de « grands » généraux. Passivité des masses paysannes comme citoyens et comme troupe. Si dans l'armée se manifeste une désagrégation politique, c'est dans un sens vertical et non horizontal, par suite de la concurrence des cliques dirigeantes : la troupe se scinde pour suivre les chefs qui luttent entre eux. Le gouvernement militaire est une parenthèse entre deux gouvernements constitutionnels ; l'élément militaire est la réserve permanente de l'ordre et de la conservation, c'est une force politique opérant « publiquement » quand la « légalité » est en danger. Il arrive la même chose en Grèce, avec la différence que le territoire grec est disséminé en un système d'îles et qu'une partie de la population, la plus énergique et la plus active, est toujours sur la mer, ce qui facilite les

intrigues et les complots militaires. Le paysan grec est passif comme le paysan espagnol, mais dans un tableau d'ensemble de la population, le Grec plus énergique et plus actif, étant marin et presque toujours loin de son centre de vie politique, la passivité générale doit être analysée différemment et la solution du problème ne peut être la même (les exécutions survenues en Grèce {310}, il y a de cela un certain nombre d'années, des membres d'un gouvernement renversé, doivent probablement s'expliquer comme nu mouvement de colère de cet élément énergique et actif qui voulait donner une sanglante leçon). Ce qu'il faut particulièrement observer, c'est qu'en Grèce comme en Espagne, l'expérience du gouvernement militaire n'a pas créé une idéologie politique et sociale permanente et formellement organique, comme il arrive au contraire dans les pays bonapartistes en puissance pour ainsi dire. Mais les conditions historiques générales des deux types sont les mêmes : équilibre des groupes urbains en lutte, qui empêche le jeu de la démocratie « normale », le parlementarisme ; toutefois, l'influence de la campagne dans cet équilibre est différent. Dans des pays comme l'Espagne, la campagne, complètement passive, permet aux généraux de la noblesse terrienne de se servir politiquement de l'armée pour rétablir l'équilibre branlant, c'est-à-dire la domination des groupes de la haute société. Dans d'autres pays, la campagne n'est

pas passive, mais son mouvement n'est pas politiquement coordonné à celui des villes : l'armée doit rester neutre, sans quoi, il est possible qu'elle se désagrège horizontalement (elle restera neutre jusqu'à un certain point, s'entend), et c'est au contraire la classe militaire bureaucratique -qui entre en action, et qui, avec des moyens militaires, étouffe le mouvement dans les campagnes (c'est là qu'il est le plus immédiatement dangereux) ; dans cette lutte, elle trouve une certaine unification politique et idéologique, elle trouve des alliés dans les classes moyennes *{311}* des villes renforcées par les étudiants d'origine rurale qui s'y trouvent, elle impose ses méthodes politiques aux classes de la haute société, qui doivent lui faire une foule de concessions et permettre telle législation favorable ; elle réussit en somme à faire pénétrer dans l'État ses intérêts jusqu'à un certain point et à remplacer une partie du personnel dirigeant, continuant à rester armée au milieu du désarmement général et dénonçant le danger d'une guerre civile entre ses propres forces armées et l'armée, si la haute classe montre trop de velléités de résistance. Ces observations ne doivent pas être conçues comme des schèmes rigides, mais seulement comme des critères pratiques d'interprétation historique et politique. Dans les analyses concrètes d'événements réels, les formes historiques sont bien caractérisées et à peu près « uniques ». César représente une combinaison de

circonstances réelles bien différente de celle que représente Napoléon 1er comme celle de Primo de Rivera {312} diffère de celle de Zivkovitch {313}, etc.

Dans l'analyse du troisième degré ou moment du système des rapports de forces existant dans une situation déterminée, on peut recourir utilement au concept qui, dans la science militaire, est appelé de la « conjoncture stratégique », ou bien, avec plus de précision, du degré de préparation stratégique du théâtre de la lutte, dont un des principaux éléments est donné par les conditions qualitatives du personnel dirigeant et des forces actives qu'on peut appeler de première ligne (forces d'assaut comprises). Le degré de préparation stratégique peut donner la victoire à des forces « apparemment » (c'est-à-dire quantitativement) inférieures à celles de l'adversaire. On peut dire que la préparation stratégique tend à réduire à zéro ce qu'on appelle « facteurs impondérables », c'est-à-dire les réactions immédiates de surprise, venant, à un moment donné, des forces traditionnellement inertes et passives. Parmi les éléments de la préparation d'une conjoncture stratégique favorable, il faut justement placer ceux qu'on a considérés dans les observations sur l'existence et l'organisation d'une couche militaire à côté de l'organisme technique de l'armée nationale {314}.

On peut élaborer d'autres éléments d'après cet extrait du

discours fait au Sénat le 19 mai 1932 par le général Gazzera ministre de la Guerre (cf. *Corriere della Sera*, 20 mai) :

> « Le régime de discipline de notre armée apparaît aujourd'hui, grâce au fascisme, comme une norme directive qui vaut pour toute la nation. D'autres armées ont eu et conservent encore aujourd'hui une discipline formelle et rigide. Nous gardons présent à l'esprit le principe que l'armée est faite pour la guerre, et que c'est à la guerre qu'elle doit se préparer ; la discipline du temps de paix doit donc être la même que celle du temps de guerre, laquelle doit dans le temps de paix trouver son fondement spirituel. Notre discipline se fonde sur un esprit de cohésion entre les chefs et les simples soldats, qui est le résultat spontané du système suivi. Ce système a résisté magnifiquement pendant une longue guerre très dure, jusqu'à la victoire ; c'est le mérite du régime fasciste d'avoir étendu à tout le peuple italien une tradition de discipline si remarquable. De la discipline de chacun dépend l'issue de la conception stratégique et des opérations tactiques. La guerre a enseigné bien des choses et elle nous a aussi appris qu'il y a un fossé profond entre la préparation du temps de paix et la réalité de la guerre. Il est certain que, quelle que soit la préparation, les opérations mettent au début les belligérants en face de problèmes nouveaux qui donnent lieu à des surprises de part et d'autre. Il ne faut pas en conclure pour autant

> qu'il n'est pas utile d'avoir une conception *a priori* et qu'on ne peut tirer aucun enseignement de la dernière guerre. On peut en tirer une doctrine de guerre, qui doit être comprise comme une discipline intellectuelle, et comme un moyen pour promouvoir des modes de raisonnement sans discordance et une uniformité de langage telle qu'elle permette à tous de comprendre et de se faire comprendre. Si, parfois, l'unité de doctrine a menacé de dégénérer en schématisme, on a réagi aussitôt et promptement, en imprimant à la tactique, parfois aussi grâce aux progrès de la technique, une rapide rénovation. Une telle réglementation n'est donc pas statique, n'est pas traditionnelle comme d'aucuns le croient. La tradition n'est considérée qu'en tant que force et les règlements sont toujours en cours de révision non pas en vertu d'un désir de changement, mais pour pouvoir les adapter à la réalité. »

On peut trouver, dans les *Mémoires* de Churchill *{315}*, un exemple de « préparation de la conjoncture stratégique », là où il parle de la bataille du Jutland. (Mach., pp. 50-58.) [1932-33]

Le césarisme

César, Napoléon 1er, Napoléon III, Cromwell, etc. Dresser un catalogue des événements historiques qui ont eu

leur point culminant dans une grande personnalité historique « héroïque ».

On peut dire que le césarisme exprime une situation où les forces qui s'opposent s'équilibrent d'une manière catastrophique, c'est-à-dire qu'elles s'équilibrent de telle sorte que la poursuite de la lutte ne peut avoir une conclusion que dans la destruction réciproque. Quand la force progressive A lutte contre la force régressive B, il Peut arriver que A ne soit pas nécessairement vainqueur de B ou B de A, il peut se faire que ni A ni B ne l'emportent, mais qu'elles se saignent réciproquement et qu'une troisième force C intervienne de l'extérieur, assujettissant ce qui reste de A et de B. En Italie, après la mort de Laurent le Magnifique *{316}*, c'est précisément ce qui est arrivé.

Mais si le césarisme exprime toujours la solution d' « arbitrage », confiée à une grande personnalité, d'une situation historique-politique caractérisée par un équilibre de forces qui offre la perspective d'une catastrophe, il n'a pas toujours la même signification historique. Il peut y avoir un césarisme progressif et un césarisme régressif ; et la signification exacte de toute forme de césarisme peut, en dernière analyse, être retrouvée à partir de l'histoire concrète, et non d'un schème sociologique. Le césarisme est progressif quand son intervention aide la force progressive à triompher, à la rigueur avec certains compromis et

adoucissements limitatifs de la victoire ; il est régressif quand son intervention aide le triomphe de la force régressive, dans ce cas également avec des compromis et des limitations, qui toutefois ont une valeur, une portée et une signification différentes de celles du cas précédent. César et Napoléon 1er sont des exemples de césarisme progressif. Napoléon III et Bismarck, de césarisme régressif.

Il s'agit de voir si, dans la dialectique « révolution-restauration », c'est l'élément révolution ou l'élément restauration qui l'emporte, car il est certain que dans le mouvement historique on ne revient jamais en arrière et qu'il n'existe pas de restaurations intégrales. Du reste, le césarisme est une formule polémique idéologique, et non une règle d'interprétation historique. On peut avoir une solution césariste même sans un César, sans une grande personnalité « héroïque » et représentative. Le système parlementaire a fourni lui aussi un mécanisme pour de telles solutions de compromis. Les gouvernements travaillistes de Mac Donald *{317}* étaient, pour une part, des solutions de ce genre ; le degré de césarisme s'intensifia quand fut formé un gouvernement avec Mac Donald comme président et une majorité conservatrice. Ainsi en Italie en octobre 1922, jusqu'au décrochage des « populaires » *{318}*, puis progressivement jusqu'au 3 janvier 1925, et encore jusqu'au

8 novembre 1926, on eut un mouvement politique-historique où diverses gradations de césarisme se succédèrent pour atteindre enfin une forme plus pure et permanente, elle non plus toutefois ni immobile ni statique. Tout gouvernement de coalition est un premier degré de césarisme, qui peut ou non se développer jusqu'aux degrés les plus significatifs (naturellement l'opinion vulgaire veut au contraire que les gouvernements de coalition soient le plus « solide rempart » contre le césarisme). Dans le monde moderne, ou règnent les grandes coalitions de caractère économique-syndical et politique de parti, le mécanisme du phénomène césariste est bien différent de ce qu'il fut jusqu'à Napoléon III. Dans la période qui va jusqu'à Napoléon III, les forces militaires régulières ou « de ligne» étaient un élément décisif pour l'avènement du césarisme, qui se manifeste par des coups d'État bien précis, par des actions militaires, etc. Dans le monde moderne, les forces syndicales et politiques, jointes aux moyens financiers incalculables dont peuvent disposer de petits groupes de citoyens, compliquent le problème. Les fonctionnaires des partis et des syndicats économiques peuvent être corrompus ou terrorisés, sans qu'il faille recourir à une action militaire de grand style, type César ou 18 brumaire. Dans ce domaine, se reproduit la même situation que celle examinée à propos de la formule jacobine-quarante-huitarde de la

« révolution permanente ». La technique politique moderne a complètement changé après 1848, après l'expansion du parlementarisme, du régime d'association syndical et de parti, après la formation de grandes bureaucraties au service de l'État ou « privées » (politiques-privées, bureaucratie des partis et des syndicats) et les transformations survenues dans la police au sens large, c'est-à-dire pas seulement celle du service de l'État destinée à la répression de la délinquance, mais de l'ensemble des forces organisées par l'État et par des particuliers pour protéger la domination politique et économique des classes dirigeantes. C'est en ce sens que certains partis « politiques » comme certaines organisations économiques ou d'un autre genre, doivent être tout entiers considérés comme des organismes de police politique ayant un caractère d'investigation et de prévention. Le schéma générique des forces A et B qui luttent dans une perspective de catastrophe, c'est-à-dire dans une perspective où ni A ni B ne peuvent espérer l'emporter dans la lutte que ces forces se livrent pour constituer (ou reconstituer) un équilibre organique, ce qui fait naître (peut faire naître) le césarisme, – est justement une hypothèse générique, un schéma sociologique (commode pour l'art politique). On peut rendre l'hypothèse toujours plus concrète, la faire s'approcher toujours davantage de la réalité historique concrète : il faut pour cela préciser quelques éléments

fondamentaux.

Ainsi, en parlant de A et B, on a dit seulement qu'il s'agissait de deux forces : l'une génériquement progressive, l'autre génériquement régressive : on peut préciser de quel type de forces progressives et régressives il s'agit et obtenir ainsi de plus grandes approximations. Dans le cas de César et de Napoléon 1er, on peut dire que A et B, bien qu'étant distinctes et opposées, n'étaient cependant pas telles qu'elles ne pussent « absolument » pas en venir à une fusion, à une assimilation après un processus moléculaire ; c'est ce qui arriva en fait, au moins dans une certaine mesure (qui suffisait toutefois aux fins historiques-politiques qu'on visait en abandonnant la lutte organique fondamentale et par conséquent en surmontant la phase catastrophique) ; voilà un élément qui permet une plus grande approximation. En voici un autre : la phase catastrophique peut se présenter par suite d'une déficience politique « momentanée » de la force dominante traditionnelle, et non pas à cause d'une déficience organique nécessairement insurmontable. C'est ce qui s'est passé dans le cas de Napoléon III. La force dominante en France de 1815 à 1848 s'était scindée politiquement (factieusement) en quatre fractions : légitimiste, orléaniste, bonapartiste, jacobine-républicaine. Les luttes intérieures de faction étaient telles qu'elles rendaient possible une avancée de la force antagoniste B

(progressive) sous une forme « précoce » ; toutefois, la forme sociale existante n'avait pas encore épuisé ses possibilités de développement, comme la suite des événements le démontra amplement. Napoléon III représenta (à sa façon, et avec une stature bien modeste) ces possibilités latentes et immanentes : son césarisme a donc une couleur particulière. Le césarisme de César et de Napoléon 1er a été, pour ainsi dire, de caractère quantitatif-qualitatif, il a représenté la phase historique de passage d'un type d'État à un autre type d'État, un passage où les innovations furent si nombreuses et d'une telle importance qu'elles représentent une véritable révolution. Le césarisme de Napoléon III ne fut que quantitatif, et encore d'une façon limitée, il n'y eut pas de passage d'un type d'État à un autre type, mais seulement « évolution » du même type, suivant une ligne ininterrompue.

Dans le monde moderne, les phénomènes de césarisme sont tout à fait différents, aussi bien de ceux du type progressif César-Napoléon 1er, que de ceux du type Napoléon III, encore qu'ils s'approchent de ce dernier. Dans le monde moderne, l'équilibre aux perspectives catastrophiques ne se manifeste pas entre des forces qui pourraient, en dernière analyse, se fondre et s'unifier, fût-ce après un processus pénible et sanglant, mais entre des forces dont l'opposition est historiquement incurable, et, qui plus

est, s'approfondit particulièrement avec l'avènement de formes césariennes. Toutefois, le césarisme a, même dans le monde moderne, une certaine marge, plus ou moins grande, suivant les pays et leur poids relatif dans la structure mondiale parce qu'une forme sociale a « toujours » des possibilités marginales de se développer dans le futur, d'implanter son organisation, et elle peut en particulier compter sur la faiblesse relative de la force progressive antagoniste, provoquée par la nature et le mode de vie particulier de celle-ci, faiblesse qu'il faut maintenir : c'est pourquoi on a dit que le césarisme moderne, plus que militaire, est policier.

Ce serait une erreur de méthode (un aspect du mécanisme sociologique) de considérer que, dans les phénomènes de césarisme, soit progressif, soit régressif, soit de caractère intermédiaire épisodique, le phénomène historique nouveau est tout entier dû à l'équilibre des forces «fondamentales» ; il faut également voir les rapports qui interviennent entre les groupes principaux (de diverses sortes, social-économique et technique économique) des classes fondamentales et les forces auxiliaires que dirige la force hégémonique, ou soumises à son influence. C'est ainsi qu'on ne comprendrait pas le coup d'État du 2 décembre si l'on n'étudiait pas la fonction des groupes militaires et des paysans français.

Un épisode historique très important de ce point de vue est, en France, l'affaire Dreyfus ; ce mouvement rentre lui aussi dans cette série d'observations, non pas parce qu'il a conduit au « césarisme », mais justement pour la raison inverse : parce qu'il a empêché l'avènement d'un césarisme qu'on était en train de préparer, de caractère nettement réactionnaire. Tout le mouvement Dreyfus est caractéristique parce que ce sont des éléments du même bloc social dominant qui éventent le césarisme de la partie la plus réactionnaire du bloc lui-même en s'appuyant non pas sur les paysans, sur la campagne, mais sur les éléments subordonnés de la ville, guidés par le réformisme socialiste (toutefois, en s'appuyant aussi sur la partie la plus avancée de la paysannerie). Du type Dreyfus, nous trouvons d'autres mouvements historiques-politiques modernes qui ne sont certes pas des révolutions mais ne sont pas pure réaction, en ce sens, tout au moins, que même dans le camp dominant, ils brisent des cristallisations étouffantes de l'État, et qu'ils introduisent dans la vie de l'État et dans les activités sociales, un personnel différent et plus nombreux que le précédent – ces mouvements peuvent eux aussi avoir un contenu relativement « progressif, » dans la mesure où ils indiquent que la vieille société contenait à l'état latent des forces agissantes que n'avaient pas su exploiter les vieux dirigeants ; « forces marginales » peut-être, mais pas

absolument progressives, dans la mesure où elles ne peuvent pas « faire époque». Ce qui les rend historiquement efficaces, c'est la faiblesse constructive de la force antagoniste, et non pas une force profonde qui leur serait propre, et elles sont par conséquent liées à une situation déterminée où s'équilibrent les forces en lutte, toutes deux incapables d'exprimer dans leur propre domaine une volonté propre de reconstruction (*Mach.*, pp. 58-62). [1932-1933]

Lutte politique et guerre militaire

Dans la guerre militaire, une fois le but stratégique atteint, destruction de l'armée ennemie et occupation du territoire, on a la paix. Il faut en outre observer que, pour que la guerre finisse, il suffit que le but stratégique soit atteint seulement potentiellement : c'est-à-dire qu'aucun doute ne subsiste sur l'impossibilité pour une armée de combattre et la « possibilité » pour l'armée victorieuse d'occuper le territoire ennemi. La lutte politique est énormément plus complexe : en un certain sens, elle peut être comparée aux guerres coloniales ou aux vieilles guerres de conquête, où l'armée victorieuse occupe ou se propose d'occuper d'une façon stable tout ou partie du territoire conquis. L'armée vaincue est alors désarmée et dispersée, mais la lutte continue sur le terrain politique et celui de la

« préparation » militaire.

C'est ainsi que la lutte politique de l'Inde contre les Anglais (et dans une certaine mesure de l'Allemagne contre la France ou de la Hongrie contre la Petite Entente {319} connaît trois formes de guerre : de mouvement, de position et de guerre souterraine. La résistance passive de Gandhi est une guerre de position, qui devient guerre de mouvement à certains moments et à d'autres, guerre souterraine : le boycottage est une guerre de position, les grèves sont une guerre de mouvement, la préparation clandestine d'armes et d'éléments de combat destinés aux attaques, est une guerre souterraine. Il y a une forme d' « arditisme » {320}, mais qui est employée avec beaucoup de pondération. Si les Anglais avaient la conviction qu'il se prépare un grand mouvement insurrectionnel destiné à anéantir leur actuelle supériorité stratégique (qui consiste, en un certain sens, dans la possibilité de manœuvrer par des lignes intérieures et de concentrer leurs forces sur le point « sporadiquement » le plus dangereux) par l'étouffement de masse c'est-à-dire en les contraignant à diluer leurs forces sur un théâtre de guerre devenu simultanément généralisé, – il leur faudrait provoquer la sortie prématurée des forces combattantes indiennes pour les identifier et décapiter le mouvement général. De même qu'il serait bon pour la France que la droite nationaliste allemande fût entraînée dans un coup

d'État aventureux qui contraindrait l'organisation militaire illégale suspectée à se manifester prématurément, ce qui permettrait une intervention, opportune du point de vue français. Ainsi donc dans ces formes mixtes de lutte, dont le caractère militaire est fondamental et le caractère politique prépondérant (mais toute lutte politique a toujours un substrat militaire), l'emploi des « arditi » demande un développement tactique original, à la conception duquel l'expérience de guerre ne peut apporter qu'un stimulant, et non un modèle.

La question des *comitadjis* {321} *balkaniques* doit faire l'objet d'un développement à part ; ils sont liés à des conditions particulières du milieu physique-géographique régional, à la formation des classes rurales et également à l'efficacité réelle des gouvernements. Il en est de même des bandes irlandaises, dont la forme de guerre et d'organisation était liée à la structure sociale irlandaise. Les formes de lutte des comitadjis, des Irlandais et les autres formes de guerre du genre partisan, doivent être séparées de la question de l'arditisme, bien qu'elles semblent avoir avec ce dernier des points de contact. Ces formes de lutte sont le propre de minorités faibles, mais exaspérées, contre des majorités bien organisées : alors que l'arditisme moderne suppose une grande réserve, immobilisée pour des raisons diverses, mais gardant en puissance son efficacité, réserve qui le soutient et

l'alimente par des apports individuels. [1929-1930]

Le rapport qui exista en 1917-1918 entre les formations d' « arditi » et l'armée dans son ensemble peut conduire et a déjà conduit les dirigeants politiques à établir d'une façon erronée des plans de lutte. On oublie : 1. que les « arditi » sont de simples formations tactiques et qu'ils supposent certes une armée peu efficace, mais pas complètement inerte : car si la discipline et l'esprit militaire se sont relâchés au point de suggérer une nouvelle disposition tactique, ils existent toutefois encore, dans une certaine mesure, à laquelle correspond précisément la nouvelle formation tactique ; autrement c'eût été inévitablement la défaite et la fuite ; 2. qu'il ne faut pas considérer l' « arditisme » comme un signe de la combativité générale de la masse militaire, mais au contraire comme un signe de sa passivité et de sa relative démoralisation. Cela étant dit en considérant comme implicitement acquis le critère général que les comparaisons entre l'art militaire et la politique sont toujours à établir *cum grano salis* {322}, c'est-à-dire uniquement comme des stimulants pour la pensée et comme termes simplificad ateurs ad absurdum {323} : en effet, dans la milice politique, il manque la sanction pénale implacable pour quiconque fait une erreur ou n'obéit pas exactement, il manque la cour martiale, sans compter que la disposition des forces politiques n'est pas, même de loin, comparable à

la disposition des forces militaires.

Dans la lutte politique, en plus de la guerre de mouvement et de la guerre de siège ou de position, existent d'autres formes. Le véritable « arditisme », c'est-à-dire l' « arditisme » moderne, appartient en propre à la guerre de position, comme l'a révélé la guerre de 1914-1918. Même la guerre de mouvement et la guerre de siège des périodes précédentes avaient en un sens, leurs « arditi », la cavalerie légère et la cavalerie lourde, les bersaglieri *{324}*, etc. Les troupes rapides en général avaient en partie une fonction d'arditi, de même, dans l'art d'organiser les patrouilles était contenu le germe de l'arditisme moderne. C'est dans la guerre de siège plus que dans la guerre de mouvement qu'était contenu ce germe : service de patrouilles plus étendu et surtout art d'organiser des sorties soudaines et des assauts inattendus avec des éléments choisis.

Voici un autre élément dont il faut se souvenir : dans la lutte politique, il ne faut pas singer les méthodes de lutte des classes dominantes, sinon on tombe dans de faciles embuscades. Au cours des luttes actuelles, ce phénomène se manifeste souvent : l'organisation d'un État, quand elle est affaiblie est pareille à une armée qui a perdu toute vigueur ; arrivent les « arditi », c'est-à-dire les organisations armées privées, qui ont deux tâches : employer l'illégalité, tandis que l'État semble rester dans la légalité, comme moyen de

réorganiser l'État lui-même. Croire qu'à l'activité privée illégale, on puisse opposer une autre activité semblable, c'est-à-dire combattre l'arditisme par l'arditisme est pure sottise ; cela veut dire qu'on croit que l'État restera éternellement inerte, ce qui n'arrive jamais, mises à part les autres conditions qui sont différentes. Le caractère de classe imprime une différence fondamentale : une classe qui doit travailler tous les jours à horaires fixes ne peut s'offrir des organisations d'assaut permanentes et spécialisées, comme une classe qui a de larges disponibilités financières et qui n'est pas liée, par chacun de ses membres, à un travail fixe. À n'importe quelle heure du jour et de la nuit, ces organisations qui deviennent professionnelles peuvent porter des coups décisifs et frapper à l'improviste. La tactique des « arditi » ne peut donc avoir pour certaines classes la même importance que pour d'autres ; à certaines classes, est nécessaire, parce que leur appartenant en propre, la guerre de mouvement et de manœuvre, qui, dans le cas de la lutte politique, peut prévoir un usage utile et peut-être nécessaire de la tactique du genre « arditi ». Mais il faut être un peu simple pour s'hypnotiser sur le modèle militaire : la politique doit, ici également, être supérieure à la partie militaire, et seule la politique crée la possibilité de la manœuvre et du mouvement.

De tout ce qui a été dit, il résulte que dans le phénomène

de l'arditisme militaire, il faut distinguer entre fonction technique d'une arme spéciale liée à la guerre moderne de position et fonction politique-militaire : dans sa fonction d'arme spéciale, l'arditisme a été un phénomène commun à toutes les armées de la guerre mondiale ; dans sa fonction politique-militaire, il a existé dans les pays politiquement non homogènes et affaiblis, ayant par conséquent comme expression une armée nationale peu combative et un État-Major bureaucratisé et fossilisé dans la carrière. [1929-1930]

À propos des rapprochements qu'on fait entre concepts de guerre de mouvement et guerre de position dans l'art militaire et les concepts correspondants dans l'art politique, il faut rappeler le petit livre de Rosa [Luxemburg] *{325}* traduit en italien en 1919 par C. Alessandri (traduit du français).

Dans ce livre, on théorise un peu rapidement et superficiellement les expériences historiques de 1905 : Rosa en effet négligea les éléments « volontaires » et d'organisation qui, dans ces événements, furent beaucoup plus répandus et efficaces que n'est portée à le croire Rosa, victime d'un certain préjugé « économiste » et spontanéiste. Ce petit livre toutefois (comme d'autres livres du même auteur) est un des documents les plus significatifs de la théorisation de la guerre de mouvement appliquée à l'art

politique. L'élément économique immédiat (crises, etc.) est considéré comme l'artillerie de campagne qui, dans la guerre, ouvre un passage dans la défense ennemie, passage suffisant pour rendre possible une irruption des troupes et remporter un succès définitif (stratégique), ou au moins un succès important dans la directive de la ligne stratégique. Naturellement, dans la science historique, l'efficacité de l'élément économique immédiat est considéré comme beaucoup plus complexe que celle de l'artillerie lourde dans la guerre de mouvement, car cet élément était conçu comme ayant un triple effet : 1. d'ouvrir un passage dans la défense ennemie, après avoir jeté la confusion dans les rangs mêmes de l'ennemi, abattu sa confiance en lui-même, dans ses forces et dans son avenir ; 2. de permettre d'organiser les troupes avec une rapidité foudroyante, de créer les cadres existants (élaborés jusque-là par le processus historique général) à leur poste d'encadrement des troupes disséminées ; 3. de créer avec une rapidité foudroyante, l'idéologie centrée sur l'identité du but à atteindre. C'était une forme de déterminisme économique implacable, avec cette circonstance aggravante que les effets étaient conçus comme très rapides dans le temps et dans l'espace ; aussi s'agissait-il d'un véritable mysticisme historique, de l'attente d'une sorte de fulguration mystérieuse.

L'observation du général Krasnov (dans son roman)

{326} est une pure niaiserie : selon lui, l'Entente (qui ne voulait pas une victoire de la Russie impériale afin que ne fût pas résolue définitivement en faveur du tsarisme la question orientale) imposa à l'état-major russe la guerre de tranchée (idée absurde, étant donné l'énorme développement du front, de la Baltique à la mer Noire, qui comprenait de grandes zones marécageuses et boisées) alors que la seule possibilité offerte était la guerre de mouvement. En réalité, l'armée russe tenta la guerre de mouvement et d'enfoncement, surtout dans le secteur autrichien (mais aussi en Prusse orientale) et connut des succès très brillants bien qu'éphémères. La vérité est qu'on ne peut pas choisir la forme de guerre qu'on veut, a moins d'avoir d'emblée une supériorité écrasante sur l'ennemi, et on sait ce qu'a coûté en pertes humaines l'obstination des États-Majors à ne pas vouloir reconnaître que la guerre de position était « imposée » par les rapports généraux des forces qui s'affrontaient. La guerre de position n'est pas en effet constituée exclusivement par les tranchées proprement dites, mais par tout le système d'organisation et d'industrie du territoire qui se trouve derrière l'armée en position ; et elle est imposée surtout par le tir rapide des canons, des mitrailleuses, des mousquetons, par la concentration des armes en un point déterminé, et aussi par l'abondance du ravitaillement qui permet de remplacer rapidement le

matériel perdu après un enfoncement et un repli. Un autre élément est la grande masse d'hommes, qui constituent les forces déployées, dont la valeur est très inégale, et qui justement ne peuvent opérer qu'en tant que masse. On voit comment, sur le front oriental, autre chose était de faire irruption dans le secteur allemand et autre chose dans le secteur autrichien, et comment même dans le secteur autrichien renforcé par des troupes allemandes choisies et commandées par des Allemands, l'attaque de choc comme tactique finit par un désastre {327}. On vit quelque chose d'analogue au cours de la guerre polonaise {328} de 1920, quand l'avance russe, qui semblait irrésistible fut arrêtée devant Varsovie par le général Weygand sur la ligne commandée par des officiers français. Les techniciens militaires eux-mêmes qui s'en tiennent désormais fixement à la guerre de position comme ils faisaient auparavant pour la guerre de mouvement, ne soutiennent certes pas que le type précédent doive être banni de la science ; mais que, dans les guerres entre les États les plus avancés du point de vue industriel et civilisation, on doit considérer ce type comme réduit à une fonction tactique plus que stratégique, on doit le considérer dans la situation même où se trouvait à une époque antérieure, la guerre de siège par rapport à la guerre de mouvement.

La même réduction doit être faite dans l'art et la science

politiques au moins en ce qui concerne les États les plus avancés, où la « société civile » est devenue une structure très complexe et résistante aux « irruptions » catastrophiques de l'élément économique immédiat (crises, dépressions, etc.) : les superstructures de la société civile sont comme le système des tranchées dans la guerre moderne. De même qu'il arrivait, au cours de cette dernière guerre, qu'une attaque acharnée d'artillerie donnât l'impression d'avoir détruit tout le système défensif adverse, mais n'en avait détruit en fait que la surface extérieure et que, lorsque venait le moment d'attaquer et d'avancer, les assaillants se trouvaient en face d'une ligne défensive encore efficace, ainsi en est-il dans la politique pendant les grandes crises économiques ; et ce n'est pas parce qu'il y a crise que les troupes d'assaut s'organisent avec une rapidité foudroyante dans le temps et dans l'espace, encore moins acquièrent-elles un esprit agressif ; réciproquement, ceux qui subissent l'assaut ne se démoralisent pas, n'abandonnent pas leurs défenses, poursuivent la lutte dans les décombres et ne perdent pas confiance dans leur propre force ni dans leur avenir. Les choses certes ne restent pas telles quelles, mais il est certain qu'on ne trouve pas tous ces éléments de rapidité, de rythme accéléré, de marche progressive définitive que s'attendraient à y trouver les stratèges du « cadornisme » politique.

Le dernier fait du genre dans l'histoire de la politique se trouve dans les éléments de 1917. Ils ont marqué un tournant décisif dans l'histoire de l'art et de la science politiques. Il s'agit donc d'étudier « en profondeur » quels sont les éléments de la société civile qui correspondent aux systèmes de défense dans la guerre de position. On dit « en profondeur » à dessein, parce qu'ils ont été étudiés, mais de points de vue superficiels et banals, comme certains historiens du costume étudient les étrangetés de la mode féminine, ou d'un point de vue « rationaliste », c'est-à-dire avec la conviction que certains phénomènes sont détruits dès qu'ils sont expliqués d'une manière « réaliste », comme si c'étaient des superstitions populaires (qui du reste elles aussi ne sont pas détruites par une simple explication).

Il faut voir si la fameuse théorie de Bronstein *{329}* sur la « permanence » du mouvement n'est pas le reflet politique de la théorie de la guerre de mouvement (rappeler l'observation du général de cosaques Krasnov), et en dernière analyse, le reflet des conditions générales-économiques-culturelles-sociales d'un pays où les cadres de la vie nationale sont embryonnaires et relâchés et ne peuvent devenir « tranchée ou forteresse ». En ce cas, on pourrait dire que Bronstein, qui apparaît comme un « occidentaliste », était au contraire un cosmopolite, c'est-à-dire superficiellement national et superficiellement

occidentaliste ou européen. Ilitch, au contraire, était profondément national et profondément européen.

Bronstein, dans ses souvenirs, rappelle qu'il lui fut dit que sa théorie s'était avérée bonne après quinze ans, et il répond à l'épigramme par une autre épigramme *{330}*. En réalité, sa théorie en tant que telle n'était pas bonne, ni quinze ans avant ni quinze ans après : comme il arrive aux obstinés dont parle Guichardin, il devina en gros, c'est-à-dire qu'il eut raison dans la prévision pratique la plus générale ; cela revient à prédire à une enfant de quatre ans qu'elle deviendra mère, et quand elle le devient à vingt ans, on dit « je l'avais deviné», en ne se souvenant toutefois pas que lorsqu'elle avait quatre ans, on voulait violer l'enfant avec la conviction qu'elle deviendrait mère. Il me semble que Ilitch avait compris qu'il fallait un changement, de la guerre de mouvement, appliquée victorieusement en Orient *{331}* en 1917, à la guerre de position qui était la seule possible en Occident, où, comme l'observe Krasnov, en peu de temps les armées pouvaient accumuler des quantités infinies de munitions, où les cadres sociaux étaient encore capables de devenir des tranchées imprenables. C'est là, me semble-t-il, le sens de la formule du « front unique », qui correspond à la conception de l'Entente d'un seul front sous le commandement unique de Foch.

Le seul point est qu'Ilitch n'eut pas le temps

d'approfondir sa formule, même si on tient compte qu'il ne pouvait l'approfondir que théoriquement, alors que la tâche fondamentale était nationale, et exigeait qu'on reconnût le terrain et qu'on déterminât les éléments de tranchée et de forteresse représentés par les éléments de la société civile, etc. En Orient, l'État étant tout, la société civile était primitive et gélatineuse ; en Occident, entre État et société civile, il y avait un juste rapport et dans un État branlant on découvrait aussitôt une robuste structure de la société civile. l'État n'était qu'une tranchée avancée, derrière laquelle se trouvait une robuste chaîne de forteresses et de casemates ; plus ou moins d'un État à l'autre, s'entend, mais c'est justement ce qui demandait une attentive reconnaissance de caractère national.

La théorie de Bronstein peut être comparée à celle de certains syndicalistes français, à propos de la grève générale et à la théorie de Rosa dans l'opuscule traduit par Alessandri.: l'opuscule de Rosa et les théories de Rosa ont, du reste, influencé les syndicalistes français, comme le montrent certains articles de Rosmer sur l'Allemagne dans *La Vie ouvrière* (première série en fascicules) : elle dépend également en partie de la théorie de la spontanéité (*Mach.*, pp. 62-68). [1931-1932]

Le concept de révolution passive

Le concept de « révolution passive » doit être déduit rigoureusement des deux principes de science politique fondamentaux : 1. qu'aucune formation sociale ne disparaît tant que les forces productives qui se sont développées en elle trouvent encore place pour un mouvement progressif ultérieur ; 2. que la société ne se propose pas de tâches pour la solution desquelles n'aient pas déjà été couvées les conditions nécessaires, etc. Il va de soi que ces principes doivent d'abord être développés d'un point de vue critique dans toute leur portée et épurés de tout résidu de mécanisme et de fatalisme. On devra également les ramener à la description des trois moments fondamentaux qui permettent de caractériser une « situation» ou un équilibre de forces, en donnant sa valeur maximum au second moment, ou équilibre des forces politiques et surtout au troisième moment ou équilibre politique-militaire.

On peut observer que Pisacane, dans ses *Essais*, se préoccupe justement de ce troisième moment : il comprend à la différence de Mazzini, toute l'importance qu'a la présence en Italie d'une armée autrichienne aguerrie, toujours prête à intervenir en n'importe quel point de la péninsule, et qui en plus, a derrière elle toute la puissance militaire de l'Empire des Habsbourg, c'est-à-dire une

matrice toujours prête à former de nouvelles armées de renfort. Autre élément historique à rappeler : le développement du Christianisme au sein de l'Empire romain, de même que le phénomène actuel du gandhisme {332} aux Indes et la théorie de la non-résistance au mal de Tolstoï qui se rapprochent tant de la première phase du Christianisme (avant l'édit de Milan {333}). Le gandhisme et le tolstoïsme sont des théorisations naïves, teintées de religion, de la « révolution passive ». Il faut rappeler aussi quelques mouvements qu'on a nommés « liquidationnistes » et les réactions qu'ils suscitèrent, en fonction des époques et des formes de situations déterminées (surtout du troisième moment) {334}. Le point de départ de l'étude sera l'exposé de Vincenzo Cuoco {335} ; mais il est évident que l'expression de Cuoco à propos de la révolution napolitaine de 1799 n'est qu'un point de départ, car le concept est complètement modifié et s'est enrichi. [1933]

Le concept de « révolution passive » au sens que Vincenzo Cuoco attribue à la première période du Risorgimento italien peut-il être mis en rapport avec le concept de « guerre de position » comparée à la guerre de mouvement ? En d'autres termes, a-t-on eu ces concepts après la Révolution française et le binôme Proudhon-Gioberti {336} peut-il être justifié par la panique créée par la

Terreur de 1793 comme le sorélisme {337} par la panique qui a suivi les massacres parisiens de 1871 ? C'est-à-dire existe-t-il une identité absolue entre guerre de position et révolution passive ? ou tout au moins existe-t-il ou peut-on concevoir toute une période historique où l'on doive identifier les deux concepts, jusqu'au moment où la guerre de position redevient guerre de mouvement ?

C'est un jugement dynamique qu'il faut donner sur les « restaurations » qui seraient une « astuce de la Providence » au sens de Vico. Voici un problème : 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-ils pas tous les deux indispensables exactement dans la même mesure ? Il faut toutefois tenir compte du fait que, alors que Cavour était conscient de sa tâche (au moins dans une certaine mesure) en ce qu'il comprenait la tâche de Mazzini {338}, Mazzini ne semble pas avoir été conscient de la sienne ni de celle de Cavour ; si, au contraire, Mazzini avait eu une telle conscience, c'est-à-dire s'il avait été un politique réaliste et non un apôtre illuminé (en somme s'il n'avait pas été Mazzini) l'équilibre résultant de la confluence des deux activités aurait été différent, plus favorable au mazzinisme : et l'État italien se serait constitué sur des bases moins arriérées et plus modernes. Et puisque

dans tout événement historique, se manifestent presque toujours des situations semblables, il faut voir si on ne peut pas tirer de ce fait quelque principe général de science et d'art politiques. On peut appliquer au concept de révolution passive (et on peut en trouver confirmation dans le Risorgimento italien) le critère d'interprétation des modifications moléculaires qui en réalité modifient progressivement la composition précédente des forces et deviennent donc des matrices de nouvelles modifications. Ainsi dans le Risorgimento italien on a vu comment le passage au Cavourisme (après 1848) d'éléments toujours nouveaux du Parti d'Action a modifié progressivement la composition des forces modérées en liquidant le néo-guelfisme, d'une part, et en appauvrissant le mouvement mazzinien d'autre part (c'est à ce processus qu'appartiennent également les oscillations de Garibaldi, etc.). Aussi cet élément est-il la phase originaire de ce phénomène qu'on a appelé plus tard « transformisme » et dont l'importance n'a pas été, semble-t-il jusqu'ici, mise dans la lumière qui lui est due comme forme de développement historique.

Insister, en développant ce concept, sur le fait que, tandis que Cavour était conscient de sa tâche dans la mesure où il avait une conscience critique de celle de Mazzini, Mazzini lui, devait en réalité à la conscience faible ou nulle qu'il avait de la tâche de Cavour, une conscience également

bien faible de sa propre tâche : d'où ses hésitations (à Milan dans la période qui a suivi les Cinq Journées *{339}* et en d'autres occasions) et ses initiatives hors saison, qui, finalement, ne servaient que la politique piémontaise. C'est là une illustration du problème théorique concernant la façon dont il fallait comprendre la dialectique, problème posé dans *Misère de la Philosophie* : que tout membre de l'opposition dialectique doit chercher à être tout lui-même et jeter dans la lutte toutes ses propres « ressources » politiques et morales et que ce n'est qu'ainsi qu'on peut avoir un dépassement réel, voilà qui n'était pas compris par Proudhon ni par Mazzini. On dira que ce principe n'était pas davantage compris par Gioberti ni par les théoriciens de la révolution passive ou « révolution-restauration » *{340}*, mais c'est là un autre problème : chez ces derniers « l'incompréhension » théorique était l'expression pratique des nécessités contraignant la « thèse » à développer toutes ses propres possibilités, au point de réussir à incorporer une partie de l'antithèse elle-même, pour ne pas se laisser, en somme, « dépasser » dans l'opposition dialectique ; en réalité, 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 révolution-restauration. Certes il faut considérer à ce point de l'exposé la question du passage de

la lutte politique de la « guerre de mouvement » à la « guerre de position », ce qui en Europe se produisit après 1848, et qui ne fut pas compris par Mazzini ni par les mazziniens, alors que quelques autres le comprirent au contraire : le même passage se produisit après 1871, etc. La question était difficile à comprendre à l'époque pour des hommes comme Mazzini, étant donné que les guerres militaires n'avaient pas fourni le modèle, mais qu'au contraire les doctrines militaires se développaient dans le sens de la guerre de mouvement : il faudra voir si chez Pisacane, qui du mouvement fut le théoricien militaire, on rencontre des indications allant dans ce sens.

Il faut voir encore Pisacane parce qu'il fut le seul qui tenta de donner au Parti d'Action un contenu non seulement formel mais substantiel : d'antithèse dépassant les positions traditionnelles. Et qu'on ne dise pas que pour obtenir ces résultats historiques il y avait nécessité péremptoire d'une insurrection populaire armée, comme le pensait Mazzini jusqu'à en être obsédé, c'est-à-dire non en réaliste, mais en missionnaire religieux. L'intervention populaire qui ne fut pas possible dans la forme concentrée et simultanée de l'insurrection, n'eut pas lieu davantage sous la forme « diffuse » et capillaire de la pression indirecte, ce qui au contraire était possible et aurait été la prémisse indispensable de la première forme. La forme concentrée ou

simultanée était rendue impossible par la technique militaire du temps, mais en partie seulement, c'est-à-dire que l'impossibilité existe dans la mesure où on ne fit pas précéder la forme concentrée et simultanée par une préparation idéologique de longue haleine, prévue organiquement pour réveiller les passions populaires et en rendre possible la concentration et l'éclatement simultanés.

Après 1848 une critique des méthodes qui ont précédé l'échec ne fut faite que par les modérés, et en effet tout le mouvement se rénova, le néoguelfisme fut liquidé, des hommes nouveaux occupèrent les premiers postes de direction. Aucune autocritique, au contraire, de la part du mazzinisme, ou alors autocritique liquidatrice, en ce sens que de nombreux éléments abandonnèrent Mazzini, et formèrent l'aile gauche du parti piémontais ; comme seule tentative « orthodoxe », c'est-à-dire faite de l'intérieur, on eut les essais de Pisacane, qui jamais toutefois ne devinrent la plate-forme d'une nouvelle politique organique, et cela bien que Mazzini lui-même reconnût que Pisacane avait une « conception stratégique » de la révolution nationale italienne. [1933]

Le rapport « révolution passive-guerre de position » dans le Risorgimento italien peut être étudié encore sous d'autres aspects dont deux sont très importants : l'un qu'on peut appeler du « personnel », l'autre du « rassemblement

révolutionnaire ». Celui du « personnel » peut être précisément comparé à ce qui se manifesta au cours de la guerre mondiale dans les rapports entre officiers de carrière et officiers de réserve d'une part, et entre soldats mobilisés et volontaires-arditi d'autre part. Dans le Risorgimento, les officiers de carrière eurent leur correspondant dans les partis politiques réguliers, organiques, traditionnels, etc., qui au moment de l'action (1848) se révélèrent inaptes ou presque, et furent en 1848-1849 submergés par la vague populaire mazzinienne-démocratique, vague chaotique, désordonnée, « extemporanée » pour ainsi dire, mais qui toutefois, en suivant des chefs improvisés ou presque (étrangers en tout cas à des formations déjà constituées comme celle du parti modéré) obtinrent des succès indubitablement plus grands que ceux qu'obtinrent les modérés : la République romaine et Venise firent preuve d'une force de résistance *{341}* vraiment remarquable. Dans la période qui suit 1848 le rapport entre les deux forces, régulière et « providentielle » [carismatica], s'organisa autour de Cavour et de Garibaldi et donna le maximum de résultats, bien que ce résultat fût par la suite confisqué par Cavour.

Cet aspect est en étroit rapport avec l'autre, celui du « rassemblement ». Il faut observer que la difficulté technique contre laquelle allèrent toujours se briser les initiatives mazziniennes fut précisément celle du

« rassemblement révolutionnaire ». Il serait intéressant, de ce point de vue, d'étudier les tentatives d'invasion de la Savoie avec Ramorino *{342}* d'abord, puis les frères Bandiera, Pisacane, etc., comparées avec la situation qui s'offrit à Mazzini à Milan en 1848 et à Rome en 1849 et qu'il fut incapable d'organiser. Ces tentatives d'une poignée d'hommes étaient nécessairement destinées à être écrasées dans l'œuf, car il eût été étonnant de voir les forces réactionnaires, qui étaient concentrées et pouvaient opérer librement (c'est-à-dire qui ne rencontraient aucune opposition sous forme de vaste mouvement de la population) ne pas écraser les initiatives du type Ramorino, Pisacane, Bandiera, même si ces dernières avaient été préparées beaucoup mieux. Dans la seconde période (1859-1860) le « rassemblement révolutionnaire » *{343}*, comme celui des Mille de Garibaldi, fut rendu possible par le fait que Garibaldi s'insérait dans les forces de l'État piémontais d'une part, ensuite que la flotte anglaise protégea en fait le débarquement de Marsala *{344}* la prise de Palerme, et neutralisa la flotte des Bourbons. À Milan, après les Cinq Journées, à Rome, devenue république, Mazzini aurait eu la possibilité de constituer des places d'armes pour des rassemblements organiques ; mais il ne l'envisagea pas, d'où le conflit qui l'opposa à Garibaldi à Rome, et son utilisation à Milan en face de Cattaneo et du groupe démocratique

milanais.

De toute façon, le développement du processus du Risorgimento, s'il mit en lumière l'importance énorme du mouvement « démagogique » de masse, dirigé par des chefs de fortune, improvisés, etc., fut en réalité repris en main par les forces traditionnelles organiques, c'est-à-dire par les partis formés depuis longtemps, dotés de chefs rationnellement élaborés, etc. Dans tous les événements politiques du même type on est toujours arrivé au même résultat (c'est ce qui se passe en France en 1830, où les orléanistes l'emportent sur les forces populaires, radicales, démocratiques, et aussi, au fond, dans la Révolution française de 1789, où Napoléon représente, en dernière analyse, le triomphe des forces bourgeoises organiques contre les forces petites-bourgeoises jacobines). Ainsi pendant la guerre mondiale le poids des vieux officiers par rapport aux officiers de réserve, etc. En tout cas, l'absence dans les forces radicales populaires d'une conscience de la tâche que se proposait l'autre partie, les empêcha d'avoir une pleine conscience de leur propre tâche et Par suite de peser dans l'équilibre final des forces, dans un rapport conforme au poids effectif de leur intervention et donc de déterminer un résultat plus avancé, sur la base d'un progrès plus considérable et d'exigences plus modernes.

Toujours à propos du concept de « révolution passive »

ou « révolution-restauration » il faut noter que, dans le Risorgimento italien, il convient de poser en termes exacts le problème qui, dans certaines tendances historiographiques, est appelé le problème des rapports entre conditions objectives et conditions subjectives de l'événement historique. Il semble évident qu'en aucun cas ne peuvent manquer les prétendues conditions subjectives si les conditions objectives existent, dans la mesure où il ne s'agit que d'une simple distinction didascalique : c'est donc sur la mesure des forces subjectives et de leur intensité que peut tourner la discussion, et par conséquent sur le rapport dialectique entre les forces subjectives qui s'opposent.

Il faut éviter que la question soit posée en termes « intellectualistes » et non historiques-politiques. Que la « clarté » intellectuelle des termes de la lutte soit indispensable, c'est entendu. Mais cette clarté est une valeur politique dans la mesure où elle devient passion répandue et où elle est la condition première d'une forte volonté. Ces derniers temps, dans bien des publications sur le Risorgimento, on a « révélé » qu'il existait des personnalités qui voyaient clair, etc. (rappeler la valorisation de Ornato faite par Piero Gobetti *{345}*), mais ces « révélations » se détruisent d'elles-mêmes, précisément parce que révélations ; elles démontrent qu'il s'agissait d'élucubrations individuelles, qui représentent aujourd'hui une forme d'

« esprit de l'escalier». En effet, jamais elles ne se mesurèrent avec la réalité effective, jamais elles ne devinrent conscience populaire-nationale répandue et opérante. Entre le Parti d'Action et le Parti modéré, lequel représenta les « forces subjectives » effectives du Risorgimento ? C'est certainement le parti modéré, et précisément parce qu'il eut conscience également de la tâche du Parti d'Action : c'est à cause de cette conscience que sa « subjectivité » était d'une qualité supérieure et plus décisive. Dans l'expression de Victor-Emmanuel II, toute digne d'un adjudant qu'elle soit : « Le Parti d'Action, nous l'avons dans la poche », il y a plus de sens historique-politique que dans tout Mazzini (*Mach.*, pp. 69-74). [1933]

Sur la bureaucratie

1. Le fait que dans le développement historique des formes politiques et économiques se soit progressivement formé le type du fonctionnaire « de carrière », techniquement rompu au travail bureaucratique (civil et militaire), a une signification primordiale dans la science politique et dans l'histoire des formes d'État. S'est-il agi d'une nécessité ou d'une dégénérescence, par rapport au self-gouvernement *{346}*, comme prétendent les libre échangistes « purs » ? Il est certain que toute forme de

société ou d'État a eu son problème des fonctionnaires, une façon propre de l'envisager et de le résoudre, son système de sélection, son type de fonctionnaire à former… Reconstruire le développement de tous ces éléments est d'importance capitale. Le problème des fonctionnaires coïncide en partie avec le problème des intellectuels. Mais s'il est vrai que toute nouvelle forme de société et d'État a eu besoin d'un nouveau type de fonctionnaire, il est vrai aussi que les nouveaux groupes dirigeants n'ont jamais pu rompre, ne fût-ce que pour un certain,. temps, avec la tradition et les intérêts constitués, c'est-à-dire avec les formations de fonctionnaires déjà existantes et déjà constituées avant leur avènement (cela surtout dans le monde ecclésiastique et le monde militaire). L'unité du travail manuel et intellectuel et un lien plus étroit entre pouvoirs législatif et exécutif (qui donnerait aux fonctionnaires élus la possibilité de s'intéresser non seulement au contrôle mais à l'exécution des affaires de l'État) peuvent fournir des motifs d'inspiration pour une nouvelle orientation dans la solution des problèmes concernant tant les intellectuels que les fonctionnaires.

2. À la question de la bureaucratie et de son organisation « optimum » est liée la discussion sur ce qu'on appelle le « centralisme organique » et le « centralisme démocratique » (qui, d'ailleurs, n'a rien à voir avec la

démocratie abstraite, à telle enseigne que la Révolution française et la Troisième République ont développé des formes de centralisme organique {347} que n'avaient connu respectivement ni la monarchie absolue ni Napoléon 1er). Il faudra rechercher et examiner les rapports réels économiques et politiques qui trouvent leur forme d'organisation, leur articulation et leur fonctionnalité dans les diverses manifestations de centralisme organique et démocratique, dans tous les domaines : dans la vie de l'État (unitarisme, fédération, union des États fédérés, fédération d'États ou État fédéral, etc.), dans les rapports entre États (alliances, formes variées de « constellation » politique internationale) ; dans la vie des associations politiques et culturelles (*maçonnerie, Rotary-club, Église catholique*) ; syndicales, économiques (*cartels*, *trusts*) ; dans un même pays, dans différents pays, etc.

Polémiques qui ont surgi dans le passé (avant 1914) à propos de la prédominance allemande dans la vie de la haute culture et de certaines formes politiques internationales : cette prédominance était-elle en somme réelle, en quoi consistait-elle réellement ?

On peut dire : a) qu'aucun lien organique et disciplinaire n'établissait une telle suprématie, qui, en conséquence, était un simple phénomène d'influence culturelle abstraite et de prestige tout à fait passager ; b) qu'une telle influence

culturelle n'avait aucun retentissement sur l'activité effective, caractérisée au contraire par sa dispersion, son localisme et l'absence d'une orientation d'ensemble. On ne peut donc parler d'aucun centralisme, ni organique ni démocratique ni de tout autre genre ou mixte. L'influence était sentie et subie par de rares groupes d'intellectuels sans lien avec les masses populaires ; et c'est justement cette absence de lien qui caractérisait la situation. Un tel état de choses toutefois est digne d'examen, car il sert à expliquer le processus qui a abouti à formuler les théories du centralisme organique qui ont précisément été une critique unilatérale, une critique d'intellectuels, de ce désordre et de cette dispersion des forces.

Cependant il faut distinguer dans les théories du centralisme organique, entre celles qui voilent un programme précis de prédominance réelle d'une partie sur le tout (soit la partie constituée par un milieu comme celui des intellectuels, soit celle constituée par un groupe territorial « privilégié ») et celles qui sont une simple position unilatérale de sectaires et de fanatiques, et qui, tout en pouvant cacher un programme de prédominance (généralement d'une personnalité, comme celle du Pape infaillible qui a fait se transformer le catholicisme en une sorte de culte du Souverain Pontife), ne paraissent pas dans l'immédiat cacher un tel programme comme fait politique

conscient. L'appellation la plus exacte serait centralisme bureaucratique. Le caractère « organique » ne peut appartenir qu'au centralisme démocratique qui est un « centralisme » en mouvement, pour ainsi dire, c'est-à-dire une continuelle adéquation de l'organisation au mouvement réel, une capacité d'équilibrer les poussées qui viennent d'en bas avec les ordres qui viennent d'en haut, une insertion continuelle des éléments qui débouchent des profondeurs de la masse dans le cadre solide de l'appareil de direction, lequel assure la continuité et l'accumulation régulière des expériences ; il est « organique » parce qu'il tient compte du mouvement, qui est, pour la réalité historique, le mode organique de se révéler, et il ne se raidit pas mécaniquement dans la bureaucratie, tout en tenant compte en même temps de ce qui est relativement stable et permanent ou pour le moins de ce qui se meut dans une direction facile à prévoir, etc. Cet élément de stabilité à l'intérieur de l'État, s'incarne dans le développement organique du noyau central du groupe dirigeant, d'une façon analogue à ce qui se passe à une plus petite échelle dans la vie des partis. Quand c'est le centralisme bureaucratique qui l'emporte dans l'État, c'est l'indication que le groupe dirigeant est saturé, qu'il est devenu une sorte de coterie étroite qui tend à perpétuer ses privilèges mesquins, en contrôlant, et même en étouffant la naissance des forces opposantes, même si ces forces

présentent une homogénéité avec les intérêts fondamentaux du groupe dominant (par exemple dans les systèmes protectionnistes à outrance en lutte contre le libre-échange). Dans les partis qui représentent des groupes socialement subalternes, l'élément de stabilité est nécessaire pour assurer l'hégémonie, non pas à des groupes privilégiés mais aux éléments progressifs, organiquement progressifs par rapport à d'autres forces voisines alliées mais composites et oscillantes.

En tout cas il faut noter que les manifestations maladives de centralisme bureaucratique se sont produites par manque d'initiative et de responsabilité en bas, c'est-à-dire à cause du primitivisme politique des forces périphériques, même quand celles-ci sont en homogénéité avec le groupe territorial hégémonique (phénomène du « Piémontisme » *{348}* dans les débuts de l'unité italienne). La formation de telles situations peut être extrêmement nuisible et dangereuse dans les organismes internationaux (Société des Nations).

Le centralisme démocratique offre une formule élastique, qui se prête à de nombreuses incarnations ; elle vit dans la mesure où elle est interprétée et adaptée continuellement aux nécessités : elle consiste dans la recherche critique de ce qui est égal dans l'apparente diversité et au contraire distinct et même opposé dans

l'apparente uniformité, pour organiser et lier étroitement ce qui est semblable, mais en sorte que cette organisation et ce lien apparaissent comme une nécessité pratique et « inductive », expérimentale, et non comme le résultat d'un processus rationaliste, déductif, abstrait, c'est-à-dire propre aux intellectuels purs (ou ânes purs). Ce lent travail continu qui doit trier l'élément « international » et « unitaire » dans la réalité nationale et locale est en réalité l'action politique concrète, l'activité qui seule engendre un progrès historique. Il exige une unité organique entre théorie et pratique, entre milieux intellectuels et masses populaires, entre gouvernants et gouvernés. Les formules d'unité et de fédération perdent de ce point de vue une grande partie de leur signification, tandis qu'elles conservent leur venin dans la conception bureaucratique, pour laquelle finit par ne plus exister d'unité mais un marais stagnant, superficiellement calme et « muet », pas de fédération, mais un « sac de pommes de terre », c'est-à-dire une juxtaposition mécanique d' « unités » particulières sans lien entre elles (*Mach.*, pp. 74-74). [1932-1933]

Le théorème des proportions définies

Ce théorème peut être employé utilement afin de rendre plus clairs et d'un schématisme plus évident un grand

nombre de raisonnements concernant la science de l'organisation (l'étude de l'appareil administratif, de la composition démographique, etc.) et même la politique générale (dans les analyses des situations, des rapports de forces, dans le problème des intellectuels, etc.) Entendons bien qu'il faut rappeler sans cesse que le recours au théorème des proportions définies a valeur de schéma et de métaphore, c'est-à-dire qu'il ne peut être appliqué mécaniquement, car, dans les agrégats humains, l'élément qualitatif (la capacité technique et intellectuelle de chacun des membres) a une fonction prépondérante alors qu'il ne peut pas être mesuré mathématiquement. On peut donc dire que chaque agrégat humain a son principe optimum particulier de proportions définies.

La science de l'organisation surtout peut recourir utilement à ce théorème et cela apparaît clairement pour l'armée. Mais chaque forme de société a son type d'armée et chaque type d'armée a son principe de proportions définies, qui du reste change également selon les armes ou les spécialités. Il y a un rapport déterminé entre hommes de troupe, gradés, sous-officiers, officiers subalternes, officiers supérieurs, états-majors, état-major général, etc. Il y a un rapport entre les différentes armes et entre les spécialités, etc. Tout changement dans une partie provoque la nécessité d'un nouvel équilibre avec le tout, etc.

On peut envisager, sur le plan politique, d'appliquer le théorème aux partis, aux syndicats, aux fabriques et voir comment chaque groupe social a sa propre loi de proportions définies qui varie en fonction du niveau de culture, d'indépendance d'esprit, d'esprit d'initiative et du sens de la responsabilité et de la discipline de ses membres les plus arriérés et les plus périphériques.

La loi des proportions définies est résumée ainsi par Pantaleoni dans les *Principes d'économie pure* : « Les corps ne se combinent chimiquement qu'en proportions définies et toute quantité d'un élément qui dépasse la quantité requise pour se combiner avec d'autres éléments présents en quantités définies reste *libre* ; si la quantité d'un élément est insuffisante par rapport à la quantité d'autres éléments présents, la combinaison ne se fait que dans la mesure où la quantité de l'élément présent *en plus petite quantité* est en quantité suffisante {349}. » On pourrait se servir métaphoriquement de cette loi pour comprendre comment un « mouvement » ou une tendance d'opinion devient parti, c'est-à-dire force politique efficace du point de vue de l'exercice du pouvoir de gouvernement : dans la mesure précisément où il dispose (où il a élaboré en son sein) de dirigeants de différents niveaux et dans la mesure où ces dirigeants ont acquis des aptitudes déterminées. L'« automatisme » historique de certaines prémisses

(l'existence de certaines conditions objectives) est mis en valeur politiquement par des partis et par des hommes capables : leur absence ou leur déficience (quantitative et qualitative) rend stérile l' « automatisme » lui-même (qui dans cette mesure n'est pas un automatisme) : les prémisses sont abstraitement données, mais les conséquences ne se réalisent pas parce que le facteur humain fait défaut. On peut donc dire que les partis ont pour tâche d'élaborer des dirigeants capables, ils sont la fonction de masse qui sélectionne, développe, multiplie les dirigeants nécessaires pour qu'un groupe social défini (qui est une quantité « fixe » dans la mesure où l'on peut établir le nombre des membres composant chaque groupe social) s'articule et devienne, de chaos tumultueux, une armée politique organiquement disposée. Lorsque dans une succession d'élections de même niveau ou de niveaux différents (par exemple en Allemagne avant Hitler : élections du président de la République, élections pour le Reischstag, pour les diètes des Länder, pour les conseils municipaux et ainsi de suite jusqu'aux comités d'entreprise) la masse des suffrages d'un parti oseille d'un maximum à un minimum qui semblent étranges et arbitraires, on peut déduire que les cadres de ce parti sont insuffisants en quantité et en qualité, ou en quantité et non en qualité (relativement), ou en qualité et non en quantité. Un parti qui a beaucoup de voix dans les élections locales et

moins dans des élections d'une plus haute importance est sûrement déficient qualitativement dans sa direction centrale : il dispose d'un grand nombre de subalternes ou tout au moins d'un nombre suffisant, mais il ne dispose pas d'un état-major adapté au pays et à sa position dans le monde, etc. (Mach., pp. 77-79). [1932-1933]

Sociologie et science politique

Le succès de la sociologie est lié à la décadence du concept de science politique et d'art politique survenue au XIXe siècle (plus exactement dans la seconde moitié du siècle, avec le succès des doctrines évolutionnistes et positivistes). Ce qui est réellement important dans la sociologie, n'est rien d'autre que la science politique. « Politique » devient synonyme de politique parlementaire ou de cliques personnelles. Conviction qu'avec les Constitutions et les parlements a commencé une époque d' « évolution » « naturelle », que la société a trouvé ses fondements définitifs parce que rationnels, etc. Voilà que la société peut être étudiée avec la méthode des sciences naturelles. Appauvrissement du concept d'État résultant de cette façon de voir. Si science politique signifie science de l'État – et l'État est l'ensemble des activités pratiques et théoriques grâce auxquelles la classe dirigeante non

seulement justifie et maintient sa domination mais aussi réussit à obtenir le consensus actif des gouvernés – il est évident que toutes les questions essentielles de la sociologie ne sont pas autre chose que les questions de la science politique. S'il y a un résidu, ce ne peut être qu'un résidu de faux problèmes c'est-à-dire de problèmes oiseux. La question qui se posait donc à l'auteur de *l'Essai populaire* {350} était de déterminer quels rapports pouvaient être établis entre la science politique et la philosophie de la praxis ; y a-t-il entre elles une identité (on ne petit pas le soutenir, ou alors seulement du point de vue du positivisme le plus étroit) ? La science politique est-elle l'ensemble des principes empiriques ou pratiques qui se déduisent d'une conception du monde plus vaste ou philosophie proprement dite ? Cette philosophie est-elle seulement la science des concepts ou des catégories générales qui naissent de la science politique ? etc.

S'il est vrai que l'homme ne peut être conçu autrement que comme un homme historiquement déterminé, c'est-à-dire comme un homme qui s'est développé et qui vit dans certaines conditions, dans un complexe social déterminé ou ensemble de rapports sociaux, peut-on concevoir la sociologie seulement comme l'étude de ces conditions et des lois qui en règlent le développement ? Puisqu'on ne peut pas faire abstraction de la volonté et de l'initiative des hommes

eux-mêmes, ce concept ne peut pas ne pas être faux. Il faut poser le problème de ce qu'est la « science » elle-même. La science n'est-elle pas elle-même « activité politique » et pensée politique, dans la mesure où elle transforme les gens, les rend différents de ce qu'ils étaient avant ? Si tout est « politique » il faut, pour ne pas tomber dans une phraséologie tautologique et ennuyeuse, distinguer par des concepts nouveaux la politique qui correspond à la science que l'on appelle traditionnellement « philosophie » de la politique que l'on appelle science politique lu sens strict. Si la science est « découverte » d'une réalité d'abord ignorée, ne concevra-t-on pas, en un certain sens, cette réalité comme transcendante ? Et ne pense-t-on pas qu'il existe encore quelque chose que l'on « ignore » et qui donc est transcendant ? Et le concept de science comme « création » n'a-t-il pas en réalité le même sens que « politique » ? Tout dépend s'il s'agit de création « arbitraire » ou rationnelle, c'est-à-dire « utile » aux hommes pour élargir leur conception de la vie, pour rendre la vie elle-même supérieure (pour la développer) (*Mach.*, pp. 79-80). [1933]

Le nombre et la qualité dans les régimes représentatifs

Un des lieux communs les plus ordinaires que l'on ne

cesse de répéter contre le système électoral de formation des organes d'État est le suivant : le « nombre » est dans ce système « loi suprême », et les « opinions de n'importe quel imbécile sachant écrire (et même d'un analphabète dans certains pays) valent, dans la détermination du cours politique de l'État, exactement autant que les opinions de celui qui consacre à l'État et à la nation ses meilleures forces », etc. *{351}*. Mais le fait est qu'il n'est pas vrai, en aucune façon, que le nombre soit « loi suprême », ni que le poids de l'opinion de chaque électeur soit « exactement » égal. Les nombres, dans ce cas aussi, sont une simple valeur instrumentale, ils donnent une mesure et un rapport et rien de plus. Et qu'est-ce donc que l'on mesure ? On mesure justement l'efficacité et la capacité d'expansion et de persuasion des opinions d'un petit nombre de personnes, des minorités actives, des élites, des avant-gardes, etc., en d'autres termes, leur rationalité, ou leur historicité ou leur fonctionnalité concrète. Cela signifie qu'il n'est pas vrai que le poids des opinions des individus soit « exactement » équivalent. Les idées et les opinions ne « naissent » pas spontanément dans le cerveau de chaque individu ; elles ont eu un centre de formation, d'irradiation, de diffusion, de persuasion, un groupe d'hommes, ou même une seule individualité, les ont élaborées et présentées sous une forme politique d'actualité. Le « dénombrement » des « voix » est

la manifestation terminale d'un long processus au sein duquel l'influence maximum revient justement à ceux qui «consacrent à l'État et à la nation le meilleur de leurs forces » (quand ils sont bien tels). Si ce groupe présumé de notables, malgré les forces matérielles immenses dont il dispose, n'a pas le consentement de la majorité, il faudra le considérer ou bien comme incapable, ou bien comme ne représentant pas les intérêts « nationaux », qui ne peuvent pas ne pas être prépondérants pour déterminer la volonté nationale dans un sens plutôt que dans un autre. « Malheureusement » chacun est porté à confondre son intérêt « particulier » avec l'intérêt national et donc à trouver « horrible », etc. que ce soit à la « loi du nombre » de décider ; c'est certainement une bien meilleure chose de devenir élite par décret. Il ne s'agit donc pas de celui qui « a beaucoup » intellectuellement et se sent rabaissé au niveau du dernier analphabète, mais de celui qui présume avoir beaucoup et veut retirer à l'homme « quelconque » même cette fraction infinitésimale de pouvoir dont il dispose pour décider du cours de la vie de l'État.

De la critique (issue de l'oligarchie et non pas de l'élite) du régime parlementariste (il est étrange que l'on n'ait pas critiqué le régime parlementaire en raison de la falsification systématique qu'exerce sur la rationalité historiciste du consensus numérique l'influence de la richesse), ces

affirmations banales ont été étendues à l'ensemble des systèmes représentatifs, y compris aux systèmes non parlementaristes qui ne sont pas constitués selon les canons de la démocratie formelle. Ces affirmations sont d'autant moins exactes que, dans ces autres régimes, le consensus ne trouve pas sa phase terminale dans le moment du vote, bien au contraire *{352}*. On suppose que le consensus est actif en permanence à tel point que les consentants pourraient être considérés comme des « fonctionnaires» de l'État et les élections une façon d'enrôlement volontaire de « fonctionnaires » d'État d'un certain type qui pourrait, en un certain sens, être assimilé (à divers niveaux) au self-government. Les élections ne se faisant pas sur des programmes généraux et vagues, mais sur un programme de travail concret immédiat, celui qui donne son accord s'engage à faire plus que le citoyen légal ordinaire pour réaliser ce programme ; en d'autres termes, il s'engage à être une avant-garde de travail actif et responsable. L'élément « volontariat » dans l'initiative ne pourrait pas être stimulé autrement dans les plus larges multitudes, et lorsque celles-ci ne sont pas formées de citoyens amorphes mais d'éléments productifs qualifiés, on peut comprendre l'importance que peut avoir la manifestation du vote *{353}*. [1932-1933]

Proposition selon laquelle « la société ne se pose pas les

problèmes pour la solution desquels n'existent pas déjà les prémisses matérielles ». C'est le problème de la formation d'une volonté collective qui dépend immédiatement de cette proposition. Analyser de façon critique ce que signifie la proposition, suppose que l'on recherche justement comment se forment les volontés collectives permanentes et comment ces volontés se proposent des fins immédiates et médiates concrètes, c'est-à-dire une ligne d'action collective. Il s'agit de processus de développement plus ou moins longs, rarement d'explosions « synthétiques » improvisées. Il se produit aussi des « explosions » synthétiques, mais en observant de près, on voit qu'il s'agit alors davantage de détruire que de reconstruire, d'écarter des obstacles mécaniques et extérieurs au développement autochtone et spontané ; ainsi on peut citer comme exemple les Vêpres siciliennes.

On pourrait étudier concrètement la formation d'un mouvement historique collectif, en l'analysant à travers toutes ses phases moléculaires, ce que l'on ne fait pas d'habitude pour ne pas alourdir les exposés : on prend au contraire pour objet d'étude les courants d'opinion déjà constitués autour d'un groupe ou d'une personnalité dominante. C'est le problème qui s'exprime, dans une forme moderne, en termes de parti ou de coalition de partis alliés : comment débute la constitution d'un parti, comment se

développent sa force organisée et son influence sociale. Il s'agit d'un processus moléculaire, très ténu, d'analyse extrême, capillaire, dont l'illustration est constituée d'une quantité considérable de livres, d'opuscules, d'articles de revues et de journaux, de conversations et de débats oraux infiniment répétés et qui représentent, dans leur ensemble gigantesque, ce travail d'où naît une volonté collective d'un certain degré d'homogénéité nécessaire et suffisant pour déterminer une action coordonnée et simultanée dans le temps et dans l'espace géographique où se produit le fait historique.

Importance des utopies et des idéologies confuses et rationalistes dans la phase initiale des processus historiques de formation des volontés collectives : les utopies, le rationalisme abstrait, ont la même importance que les vieilles conceptions du monde élaborées historiquement par accumulation d'expériences successives. Ce qui importe, est la critique à laquelle est soumis un tel complexe idéologique par les représentants de la nouvelle phase historique : à travers cette critique, on a un processus de distinction et de changement dans le poids relatif qu'avaient les éléments des anciennes idéologies : ce qui était secondaire et subordonné ou même accidentel élevé au rang de principal devient le noyau d'un nouveau complexe idéologique et doctrinal. L'ancienne volonté collective se désagrège en ses éléments

contradictoires car, en son sein, les éléments subalternes se développent socialement, etc.

Après la formation du régime des partis, phase historique liée à la standardisation de grandes masses de la population (communications, journaux, grandes villes, etc.) les processus moléculaires se déroulent plus rapidement que par le passé, etc. (Mach., pp. 80-83). [1931-1932]

Question de l' « homme collectif » ou du « conformisme social » *{354}*

Tâche éducative et formative de l'État, qui a toujours le but de créer de nouveaux types de civilisation plus élevés, de mettre en rapport la « civilisation » et la moralité des plus grandes masses populaires avec les nécessités du continuel développement de l'appareil économique de production, donc d'élaborer même physiquement de nouveaux types d'humanité. Mais comment chaque individu réussira-t-il à s'incorporer dans l'homme collectif et comment se fera la pression éducative sur les individus si on veut obtenir leur consentement et leur collaboration, et faire que la nécessité et la contrainte deviennent « liberté » ? Question du « droit », dont le concept devra être étendu, en y comprenant également ces activités qui tombent

aujourd'hui sous la formule du « juridiquement indifférent » {355} et qui sont du domaine de la société civile qui opère sans « sanctions » et sans « obligations » rigoureusement déterminées et qui n'exerce donc pas une pression collective et n'obtient pas des résultats objectifs dans l'élaboration des mœurs, des façons de penser et d'agir, dans la moralité, etc.

Concept politique de ce qu'on appelle la « révolution permanente », qui est né avant 1848, en tant qu'expression scientifiquement élaborée des expériences jacobines de 1789 à Thermidor. La formule appartient en propre à une période historique où n'existaient pas encore les grands partis politiques de masse ni les grands syndicats économiques, et où la société était encore, sous bien des aspects, pour ainsi dire à l'état de fluidité : caractère plus arriéré de la campagne, très faible proportion de villes où s'exerce de façon à peu près absolue le monopole de la direction effective politique d'État (ou franchement une seule : Paris pour la France) ; appareil d'État relativement peu développé et plus grande autonomie de la société civile par rapport à l'activité de l'État ; système déterminé des forces militaires et de l'armement national ; plus grande autonomie des économies nationales à l'égard des rapports économiques du marché mondial, etc. Dans la période qui suit 1870, tous ces éléments changent, avec l'expansion

coloniale européenne, les rapports d'organisation de l'État, sur le plan intérieur et international, deviennent plus complexes et plus massifs et la formule de 1848 de la « révolution permanente » est soumise à élaboration et trouve dans la science politique son dépassement dans la formule d' « hégémonie civile». Il se passe dans l'art politique ce qui se passe dans l'art militaire : la guerre de mouvement devient toujours davantage guerre de position, et on peut dire qu'un État gagne une guerre dans la mesure où il la prépare en temps de paix dans tous ses détails et dans tous ses aspects techniques. La structure massive des démocraties modernes, considérée soit comme organisation d'État, soit comme ensemble d'associations opérant dans la vie civile, constitue, dans le domaine de l'art politique, les « tranchées » et les fortifications permanentes du front dans la guerre de position : elle fait quelque chose de seulement « partiel » du mouvement qui, auparavant, était « toute » la guerre, etc.

Le problème se pose pour les États modernes, non pour les pays arriérés ou les colonies, où sont encore en vigueur les formes qui ailleurs ont été dépassées et sont devenues anachroniques. Le problème de la valeur des idéologies (tel que le pose la polémique Malagodi-Croce {356}) – avec les observations de Croce sur le « mythe » sorélien, qui peuvent se retourner contre la « passion » – doit également être

étudié dans un traité de science politique (*Mach.*, pp. 83-84). [1932-1933]

Hégémonie (société civile) et division des pouvoirs

La division des pouvoirs et toute, la discussion qui a eu lieu pour sa réalisation et la dogmatique juridique née de son avènement, sont le résultat de la lutte entre la société civile et la société politique d'une période historique déterminée, dans un certain équilibre instable des classes, déterminé par le fait que certaines catégories d'intellectuels (au service direct de l'État, surtout la bureaucratie civile et militaire) sont encore trop liées aux vieilles classes dominantes. Autrement dit, ce qui se manifeste à l'intérieur de la société, c'est ce que Croce appelle le « perpétuel conflit entre l'Église et l'État », où l'Église est considérée comme représentant la société civile dans son ensemble (alors qu'elle n'en est qu'un élément de moins en moins important) et l'État comme représentant toute tentative de cristalliser d'une manière permanente un stade déterminé de développement, une situation déterminée. C'est en ce sens que l'Église elle-même peut devenir État et que le conflit peut se manifester entre société civile laïque et laïcisante et État-Église (quand l'Église est devenue partie intégrante de

l'État, de la société politique monopolisée par un groupe privilégié déterminé qui s'agrège l'Église pour mieux étayer son monopole des soutiens de la zone de « société civile » représentée par l'Église).

Importance essentielle de la séparation des pouvoirs pour le libéralisme politique et économique : toute l'idéologie libérale, avec ses forces et ses faiblesses, peut être rassemblée dans le principe de la séparation des pouvoirs, et on voit quelle est la source de la faiblesse du libéralisme : c'est la bureaucratie, c'est-à-dire la cristallisation du personnel dirigeant, qui exerce le pouvoir coercitif et qui, à un certain moment, se transforme en caste. D'où la revendication populaire de l'éligibilité de toutes les charges, revendication qui est le point extrême du libéralisme et en même temps sa dissolution (principe de la Constituante en permanence, etc. ; dans les Républiques, l'élection périodique du chef de l'État donne une satisfaction illusoire à cette revendication populaire élémentaire).

Unité de l'État dans la distinction des pouvoirs : le Parlement plus lié à la société civile, le pouvoir judiciaire situé entre gouvernement et parlement qui représente la continuité de la loi écrite (voire contre le gouvernement). Naturellement les trois pouvoirs sont également des organes de l'hégémonie politique, mais dans une mesure différente : 1) Parlement ; 2) Magistrature ; 3) Gouvernement. Il faut

noter que ce qui produit surtout sur le publie une impression désastreuse ce sont les irrégularités de l'administration de la justice – l'appareil hégémonique a son point le plus sensible dans ce secteur, auquel peuvent aussi se ramener les mesures arbitraires de la police et de l'administration politique (Mach., pp. 87-88). [1930-1932]

Conception du droit

Une conception du droit qui doit être essentiellement rénovatrice, ne peut être trouvée intégralement, dans aucune doctrine préexistante (ni même dans la doctrine de l'école dite positive, et en particulier dans la doctrine de Ferri). Si tout État tend à créer et à maintenir un certain type de civilisation et de citoyen (et par suite de coexistence et de rapports individuels), s'il tend à faire disparaître certaines mœurs et attitudes et à en diffuser d'autres, le droit sera l'instrument destiné à cette fin (à côté de l'école et autres institutions et activités) et il doit être élaboré afin d'être conforme à ce but, afin d'avoir le maximum d'efficacité et d'aboutir à des résultats positifs.

La conception du droit devra être libérée de tout résidu de transcendance et d'absolu ; pratiquement de tout fanatisme d'ordre moraliste, mais il me semble toutefois qu'elle ne peut partir du point de vue que l'État ne « punit »

pas (si ce terme est ramené à son sens humain), mais lutte seulement contre les « dangers » d'ordre social. En réalité, l'État doit être conçu comme « éducateur », dans la mesure où il tend précisément à créer un nouveau type ou niveau de civilisation. Ce n'est pas parce qu'on opère essentiellement sur les forces économiques, qu'on réorganise et qu'on développe l'appareil de production économique, qu'on innove la structure, qu'il faut en conclure que les faits de superstructure doivent être abandonnés à eux-mêmes, à leur développement spontané, à une germination hasardeuse et sporadique. l'État, dans ce domaine également, est un instrument de « rationalisation », d'accélération et de taylorisation, il opère selon un plan, presse, incite, stimule et « punit », car, une fois créées les conditions où un mode déterminé de vie est « possible », l' « action ou l'omission criminelle » doivent donner lieu à une sanction punitive, de portée morale, et non seulement à un jugement dénonçant un danger générique. Le droit est l'aspect répressif et négatif de toute l'activité positive de formation civile déployée par l'État. Dans la conception du droit devraient être incorporées également les activités « destinées à récompenser » des individus, des groupes, etc. ; on récompense l'activité louable et méritoire comme on punit l'activité criminelle (et on punit de façon originale, en faisant intervenir l' « opinion publique », pour sanctionner

la décision) (*Mach.*, pp. 88-89). [1932-1933]

Internationalisme et politique nationale

Ce qu'a écrit Giuseppe Bessarione *{357}* (sous forme de questions et réponses) en septembre 1927 sur quelques points essentiels de science et d'art politiques. Le point qui nie semble devoir être développé est le suivant : comment, d'après la philosophie de la praxis (dans sa manifestation politique), soit dans la formulation de son fondateur, soit et surtout en tenant compte des précisions apportées par son plus récent grand théoricien, la situation internationale doit-elle être considérée dans son aspect national. En réalité, le rapport « national » est le résultat d'une combinaison « originale » unique (en un certain sens) et c'est dans le contexte de cette originalité et de cette unicité que la combinaison doit être comprise et conçue, si on veut la dominer et la diriger. Il est certain que le développement se fait en direction de l'internationalisme, mais le point de départ est « national», et c'est de là qu'il faut partir. Mais la perspective est internationale et ne peut être qu'internationale. Aussi faut-il étudier de très près la combinaison de forces nationales que la classe internationale devra diriger et développer en fonction de la perspective et des directives internationales. La classe dirigeante mérite ce nom à la seule condition qu'elle interprète exactement cette combinaison, dont elle est elle-

même composante, ce qui lui permet, en tant que telle, de donner au mouvement une certaine orientation, dans certaines perspectives. C'est sur ce point que me paraît s'établir la divergence fondamentale de Léon Davidovitch {358} et de Bessarione, pour l'interprétation du mouvement majoritaire {359}. Les accusations de nationalisme sont ineptes, si elles se réfèrent au fond du problème.

Quand on étudie l'effort accompli de 1902 à 1917 par les majoritaires, on voit que son originalité consiste à épurer l'internationalisme de tout élément vague et purement idéologique (au sens défavorable du terme) pour lui donner un contenu de politique réaliste. Le concept d'hégémonie est celui où se nouent les exigences de caractère national, et on comprend pourquoi certaines tendances ne parlent pas de ce concept, ou se contentent de l'effleurer. Une classe de caractère international, dans la mesure où elle guide des couches sociales étroitement nationales (intellectuels), et même souvent moins encore que nationales, particularistes et municipalistes (les paysans), doit se « nationaliser », en un certain sens, et ce sens n'est d'ailleurs pas très étroit, car, avant que se forment les conditions d'une économie planifiée à l'échelle mondiale, il est nécessaire de traverser des phases multiples où les combinaisons régionales (de groupes de nations) peuvent être variées. D'autre part, il ne

faut jamais oublier que 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 construire suivant un plan de division du travail fondé sur la paix et la solidarité. Que les concepts non-nationaux (c'est-à-dire qui ne se réfèrent pas à chaque pays particulier) soient erronés, on le voit clairement par l'absurde : ils ont conduit à la passivité et à l'inertie dans deux phases bien distinctes : 1. dans la première phase, personne ne croyait devoir commencer, autrement dit chacun pensait qu'en prenant l'initiative, il allait se trouver isolé ; dans l'attente d'un mouvement d'ensemble, personne ne bougeait, personne n'organisait le mouvement ; 2. la seconde phase est peut-être pire, car on attend une forme de « napoléonisme » anachronique et antinaturel (en effet, toutes les phases historiques ne se répètent pas dans la même forme). Les faiblesses théoriques de cette forme moderne de l'ancien mécanisme sont masquées par la théorie générale de la révolution permanente qui n'est rien d'autre qu'une prévision générique qu'on présente comme un dogme et qui. se détruit d'elle-même, par le fait qu'elle ne se manifeste pas dans les faits (*Mach.*, pp. 114-115). [1932-1933]

L'État

La doctrine de Hegel sur les partis et les associations comme trame « privée » de l'État. Elle est tirée historiquement des expériences politiques de la Révolution française et devait servir à donner un contenu plus concret au constitutionnalisme. Gouvernement avec le consentement des gouvernés, mais avec le consentement organisé, non générique et vague tel qu'on l'affirme dans le moment des élections : l'État a et demande le consentement, par les associations politiques et syndicales, qui sont toutefois des organismes privés, laissés à l'initiative privée de la classe dirigeante. Hegel, en un certain sens, dépasse déjà, de cette manière, le pur constitutionnalisme et théorise l'État parlementaire avec son régime des partis. Sa conception de l'association ne peut être encore que vague et primitive, entre le politique et l'économique, selon l'expérience historique du temps, qui était très restreinte et ne fournissait qu'un exemple achevé d'organisation, l'organisation « corporative » (politique greffée sur l'économie).

La Révolution française offre deux types dominants les clubs *{360}*, qui sont des organisations non rigides, type « comice populaire », centralisées par des personnalités politiques, dont chacune a son journal, par lequel elle tient en éveil l'attention et l'intérêt d'une clientèle déterminée, peu caractérisée à la périphérie, qui soutient les thèses du

journal dans les réunions du club. Il est certain qu'au milieu des assidus des clubs devaient exister des regroupements restreints et sélectionnés de gens qui se connaissaient, qui se réunissaient à part et préparaient l'atmosphère des réunions pour soutenir l'un ou l'autre courant suivant les moments et les intérêts concrets en jeu.

Les conspirations secrètes, qui furent si répandues en Italie avant 1848, durent se développer en France, après Thermidor, parmi les disciples de seconde ligne du jacobinisme, au milieu de mille difficultés dans la période napoléonienne, à cause du contrôle vigilant de la police, avec plus de facilité de 1815 à 1830 sous la Restauration, qui fut assez libérale à la base et ignorait certaines préoccupations. C'est au cours de la période qui va de 1815 à 1830, que dut se faire la différenciation du champ politique populaire, qui se montre déjà digne de considération dans les « Trois Glorieuses » *{361}* de 1830, où affleurent les formations qui se sont constituées au cours des quinze années précédentes. Après 1830 et jusqu'en 1848, ce processus de différenciation se perfectionne et donne des types assez achevés avec Blanqui et Philippe Buonarroti.

Il est difficile que Hegel ait pu connaître de près ces expériences historiques, qui étaient au contraire plus vivantes chez Marx *{362}*. [1929-1930]

La révolution apportée par la classe bourgeoise dans la conception du droit et, en conséquence, dans la fonction de l'État, consiste surtout dans la volonté de conformisme (par suite, caractère éthique *{363}* du droit et de l'État). Les classes dominantes d'avant la Révolution étaient essentiellement conservatrices en ce sens qu'elles ne tendaient pas à élaborer un passage organique des autres classes à la leur, c'est-à-dire à élargir leur sphère de classe « techniquement » et idéologiquement : la conception de caste fermée. La classe bourgeoise se pose elle-même comme un organisme en continuel mouvement, capable d'absorber toute la société, en l'assimilant à son niveau culturel et économique – toute la fonction de l'État est transformée : l'État devient « éducateur », etc.

Comment peut-il se produire un arrêt, comment peut-on revenir à la conception de l'État, comme pure force, etc. La classe bourgeoise est « saturée » : non seulement elle ne gagne plus en extension mais elle se désagrège ; non seulement elle n'assimile pas de nouveaux éléments, mais elle rejette une partie d'elle-même (ou tout au moins les rejets sont considérablement plus nombreux que les assimilations). Enfin une classe qui peut se poser elle-même comme susceptible d'assimiler toute la société, et qui est en même temps capable d'exprimer ce processus, porte à la perfection cette conception de l'État et du droit, au point de

concevoir le moment où finiront l'État et le droit, parce que devenus inutiles, après avoir épuisé les possibilités de leur rôle et avoir été absorbés par la société civile. [1931-1932]

Que le concept courant d'État soit unilatéral et conduise à des erreurs de taille, on peut le démontrer par une étude du récent livre de Daniel Halévy {364}, *Décadence de la liberté* dont j'ai lu un compte rendu dans *Les Nouvelles littéraires*. Pour Halévy, l'État, c'est l'appareil représentatif ; et il découvre que les faits les plus importants de l'histoire française, de 1870 à nos jours, ne sont pas dus à des initiatives d'organismes politiques nés du suffrage universel, mais, ou bien à des organismes privés (sociétés capitalistes, états-majors, etc.), ou bien à des grands fonctionnaires inconnus au pays, etc. Mais que signifie tout cela sinon que, par « État » il faut entendre, non seulement l'appareil gouvernemental, mais aussi l'appareil « privé » d'hégémonie ou société civile. Il faut noter comment de cette critique de l' « État » qui n'intervient pas, qui est à la remorque des événements, etc., naît le courant idéologique dictatorial de droite, avec son renforcement de l'exécutif, etc. Il faudrait cependant lire le livre d'Halévy pour voir s'il est entré lui aussi dans cette voie : il n'y aurait aucune difficulté théorique, étant donné ses précédents (sympathies pour Sorel, pour Maurras, etc.). [1930-1932]

Curzio Malaparte {365}, dans l'introduction à son livre

sur la *Technique du coup d'État*, semble affirmer l'équivalence de la formule « Tout dans l'État, rien hors de l'État, rien contre l'État » avec la proposition : « où il y a liberté, il n'y a pas l'État ». Or dans cette dernière proposition le terme de « liberté » n'est pas entendu au sens courant de « liberté politique», ou de « liberté de presse », etc., mais opposé à « nécessité », et en rapport avec la proposition de Engels sur le passage du règne de la nécessité au règne de la liberté. Malaparte n'a même pas soupçonné le sens de cette proposition. [1931-1932]

Dans la polémique (du reste superficielle) sur les fonctions de l'État (et on entend État comme organisation politique-juridique au sens étroit) l'expression d' « *État-veilleur de nuit* » correspond à l'italien « État-gendarme » et prétendrait indiquer un État dont les fonctions sont limitées à la tutelle de l'ordre publie et du respect des lois. On n'insiste pas sur le fait que dans cette forme de régime (qui d'ailleurs n'a jamais existé sinon, comme hypothèse-limite, sur le papier) la direction du développement historique appartient aux forces privées, à la société civile, qui est elle aussi « État », bien mieux, est l'État lui-même.

Il semble que l'expression *veilleur de nuit* qui devrait avoir une valeur plus sarcastique que « État-gendarme » ou que « État-policier » soit de Lassalle. Son opposé devrait être « État-éthique » ou « État interventionniste » en

général, mais il y a des différences entre ces deux expressions – le concept d'État éthique est d'origine philosophique et intellectuelle (propre aux intellectuels : Hegel) et, en vérité, pourrait être relié à celui d'*État-veilleur de nuit*, puisqu'il se réfère plutôt à l'activité autonome, éducative et morale de l'État laïque, par opposition au cosmopolitisme et à l'ingérence de l'organisation religieuse-ecclésiastique qui représentent un résidu médiéval ; le concept d'État interventionniste est d'origine économique et il est en rapport, d'une part, avec les courants protectionnistes ou de nationalisme économique et, d'autre part, avec la tentative de faire assumer à un personnel d'État déterminé, d'origine terrienne et féodale, la « protection » des classes laborieuses contre les excès du capitalisme (politique de Bismarck et de Disraeli *{366}*).

Ces diverses tendances peuvent se combiner de différentes façons et elles se sont en fait combinées. Naturellement les libéraux (« économistes ») sont pour l' « *État-veilleur de nuit* » et voudraient que l'initiative historique fût laissée à la société civile et aux diverses forces qui y pullulent, avec un « État » gardien de la « loyauté du jeu » et des règles du jeu ; les intellectuels font des distinctions très importantes quand ils sont libéraux et même quand ils sont interventionnistes (ils peuvent être libéraux dans le domaine économique et interventionnistes

dans le domaine culturel, etc.). Les catholiques voudraient un État interventionniste qui leur soit entièrement acquis, à défaut de quoi ils demandent, là où ils sont en minorité, un État « indifférent », qui ne soutienne pas leurs adversaires. [1935]

Voici une question qu'il faut creuser : la conception de l'État-gendarme-veilleur de nuit (mise à part la qualification de caractère polémique : gendarme, veilleur de nuit, etc.) n'est-elle pas en somme la seule conception de l'État qui surmonte les phases extrêmes « corporatives-économiques » ?

Nous sommes toujours sur le terrain de l'identification entre État et gouvernement, identification qui est justement une représentation de la forme corporative-économique, c'est-à-dire de la confusion entre société civile et société politique, car il faut noter que dans la notion générale d'État entrent des éléments qu'il faut ramener à la notion de Société civile *{367}* (au sens, pourrait on dire, où État = société politique + société civile, c'est-à-dire hégémonie cuirassée de coercition). Pour une doctrine de l'État qui entend concevoir ce dernier comme susceptible tendanciellement de dépérir et de se résoudre dans la société « réglée » *{368}*, c'est une question fondamentale, On peut imaginer l'élément État-coercition comme s'épuisant au fur et à mesure que s'affirment les éléments toujours plus

importants de société « réglée » (soit État éthique, soit société civile).

Les expressions d' « État éthique » ou de « société civile » arriveraient à signifier que cette « image » d'État sans État était dans la pensée des plus grands savants de la politique et du droit, dans la mesure où ils se plaçaient sur le terrain de la science pure (pure utopie, en tant que fondée sur le fait qu'on suppose tous les hommes réellement égaux, donc également raisonnables et moraux, c'est-à-dire susceptibles d'accepter la loi spontanément, librement et non par contrainte, non comme imposée par une autre classe ou comme quelque chose d'extérieur à la conscience).

Il faut rappeler que l'expression de « veilleur de nuit » pour l'État libéral est de Lassalle, c'est-à-dire d'un théoricien dogmatique et non dialectique de l'État (bien examiner la doctrine de Lassalle sur ce point et sur l'État en général, en opposition avec le marxisme). Dans la doctrine de l'État-société « réglée », d'une phase où « État » sera équivalent à « gouvernement », et « État » s'identifiera avec « société civile », on devra passer à une phase d'État-veilleur de nuit, phase d'une organisation coercitive qui prendra en tutelle le développement des éléments de société « réglée » dont la continuelle croissance réduira progressivement les interventions autoritaires et coactives de l'État. Mais cette perspective ne peut toutefois faire penser à un « nouveau »

libéralisme, encore qu'elle conduise au seuil d'une ère de liberté organique (*Mach.*, pp. 128-132). [1930-1932]

Dépassement de la phase économique-corporative

S'il est vrai que tout type d'État doit obligatoirement traverser une phase de primitivisme économique-corporatif, on en déduit que le contenu de l'hégémonie politique du nouveau groupe social qui a fondé le nouveau type d'État, doit être avant tout d'ordre économique : il s'agit de réorganiser la structure et les rapports réels entre les hommes et le monde économique ou la production. Les éléments de superstructure ne peuvent qu'être faibles et ils auront un caractère de prévision et de lutte, mais avec des éléments « de plan» encore faibles : le plan culturel sera surtout négatif, de critique du passé, il tendra à faire oublier et à détruire : les lignes de la construction seront encore de « grandes lignes », des ébauches, qui pourraient (et devraient) être changées à tout moment, pour être cohérentes avec la nouvelle structure en formation. C'est justement ce qui ne se produit pas dans la période des Communes, au contraire, la culture, qui reste fonction de l'Église, est vraiment de caractère anti-économique (de l'économie capitaliste naissante), elle n'est pas orientée dans

le sens de donner l'hégémonie à la nouvelle classe, mais bien plutôt d'empêcher celle-ci de l'acquérir : l'humanisme et la Renaissance sont à cet égard réactionnaires, parce qu'ils marquent la défaite de la nouvelle classe, la négation du monde économique qui lui est propre, etc. (*Mach.*, pp. 132-133). [1931-1932]

Hégémonie entre nations

Un autre élément à examiner est celui des rapports organiques entre la politique intérieure et la politique extérieure d'un État. Est-ce la politique extérieure qui détermine la politique intérieure ou l'inverse ? Dans ce cas aussi, il faudra distinguer : entre grandes puissances, qui jouissent d'une relative autonomie internationale, et les autres puissances, et encore entre différentes formes de gouvernement (un gouvernement comme celui de Napoléon III avait semble-t-il deux politiques : une politique réactionnaire à l'intérieur, libérale à l'extérieur *{369}*).

Conditions d'un État avant et après une guerre. Il est évident que comptent, dans une alliance, les conditions où se trouve un État au moment où la paix est signée. Aussi peut-il arriver que le pays qui a eu l'hégémonie pendant la guerre, finisse par la perdre, épuisé par la lutte, et doive se résigner à voir un État « subalterne », qui a été plus habile et

plus « heureux » devenir la puissance hégémonique. C'est ce qui se passe dans les « guerres mondiales », dans les cas où la situation géographique contraint un état à jeter toutes ses ressources dans la balance : il est vainqueur grâce à ses alliances, mais la victoire le trouve prostré, etc. Voilà pourquoi il faut, dans le concept de « grande puissance », tenir compte de nombreux éléments, et en particulier de ceux qui sont « permanents », autrement dit surtout du « potentiel économique et financier », et de la population (*Mach.*, p. 133). [1931-1932]

II - Passé et présent

Critique du passé

Comment (et pourquoi) le présent, plus qu'un « dépassement » du passé en est une critique. Mais faut-ilpour cela rejeter le passé ? Il faut rejeter ce que le présent a critiqué « intrinsèquement » et la Partie de nous-mêmes qui y correspond. Qu'est-ce que cela signifie ? Que nous devons avoir une conscience exacte de cette critique réelle et lui donner une expression non seulement théorique, mais politique. En d'autres termes, nous devons adhérer davantage au présent que nous avons nous-mêmes contribué à créer, en ayant conscience du passé et de sa continuation (et de son revivre) (P.P., p. 4). [1929-1930]

Les grandes idées

Les grandes idées et les formules vagues. Les idées sont grandes dans la mesure où elles sont réalisables, c'est-à-dire dans la mesure où elles clarifient un rapport réel qui est immanent à la situation et elles le clarifient dans la mesure où elles montrent concrètement le processus des actes à travers lesquels une volonté collective organisée met en lumière ce rapport (le crée) ou l'ayant mis en lumière, le détruit en le remplaçant. Les grands auteurs de projets bavards sont gens bavards précisément parce qu'ils ne savent pas voir les liens de la « grande idée »qu'ils ont lancée avec la réalité concrète, ils ne savent pas établir le, processus réel de réalisation. L'homme d'État de classe comprend simultanément l'idée et le processus réel de réalisation : il rédige le projet et en même temps le « règlement » pour l'exécution du projet. L'auteur de projets bavards procède en « essayant et essayant encore » ; de son activité on dit que « faire et défaire c'est toujours travailler ». Que veut dire « en idée » qu'un règlement doit être lié au projet ? Que le projet doit être compris par chaque élément actif, de façon à ce qu'il comprenne ce que doit être sa tâche dans sa réalisation et son actualisation ; que le projet, en suggérant un acte, en fait prévoir les conséquences positives et négatives, les adhésions et les

réactions et qu'il contient en lui les réponses à ces adhésions et à ces réactions, c'est-à-dire un terrain d'organisation. C'est un aspect de l'unité de la théorie et de la pratique.

Corollaire : tout grand homme politique ne peut pas ne pas être aussi un grand administrateur, tout grand stratège, un grand tacticien, tout grand doctrinaire, un grand organisateur. Et cela peut même être un critère d'appréciation : on juge le théoricien, le faiseur de plans, par ses qualités d'administrateur, et administrer signifie prévoir les actes et les opérations, y compris les plus « moléculaires » (et les plus complexes, bien entendu), nécessaires à la réalisation du plan.

Naturellement, le contraire aussi est juste : d'un acte nécessaire, on doit savoir remonter au principe correspondant. Ce processus est, sur le plan critique, d'une très grande importance. On juge d'après ce qui est fait et non d'après ce qui est dit. Constitutions d'État > lois > règlements : ce sont les règlements ou plutôt leur application (faite en vertu de circulaires) qui indiquent la structure politique et juridique réelle d'un pays et d'un État (P.P., pp. 4-5). [1931-1932]

Du rêve les yeux ouverts et de la divagation

Preuve de manque de caractère et de passivité. On imagine qu'un fait s'est produit et que le mécanisme de la nécessité a été renversé. L'initiative individuelle est devenue libre. Tout est facile. On peut ce que l'on veut, et l'on veut toute une série de choses dont on est présentement privé. C'est, au fond, le présent renversé que l'on projette dans le futur. Tout ce qui est réprimé se déchaîne. Il faut au contraire attirer violemment l'attention sur le présent tel qu'il est si l'on veut le transformer. Pessimisme de l'intelligence, optimisme de la volonté {370} (P.P., p. 6). [1932]

Spontanéité et direction consciente

On peut donner plusieurs définitions du mot « spontanéité », car le phénomène auquel il se rapporte a plusieurs aspects. Il faut avant tout remarquer que la « pure » spontanéité n'existe pas dans l'histoire : elle coïnciderait avec la « pure » action mécanique. Dans le mouvement « le plus spontané » les éléments de « direction consciente » sont seulement incontrôlables, ils n'ont pas laissé de document authentifiable. On peut dire que pour cette raison, l'élément « spontanéité » est caractéristique de « l'histoire des classes subalternes », et même de l'histoire des éléments les plus périphériques de ces classes, qui n'ont

pas atteint la conscience de classe « pour eux-mêmes », et qui par conséquent ne soupçonnent même pas que leur histoire puisse avoir la moindre importance et que cela puisse avoir une valeur quelconque d'en laisser des traces dans un but de documentation.

Il existe donc une « multiplicité » d'éléments de « direction consciente » dans ces mouvements, mais aucun d'eux n'est prédominant, ou ne dépasse le niveau de la « science populaire » d'une couche sociale déterminée, le niveau du « sens commun », c'est-à-dire la conception du monde traditionnel qu'a cette couche sociale. C'est justement cet élément que De Man *{371}*, empiriquement, oppose au marxisme, sans s'apercevoir (en apparence) qu'il tombe dans la position même de ceux qui, ayant décrit le folklore, la sorcellerie, etc., et après avoir démontré que ces façons de voir ont des racines historiques solides et sont enracinées de façon assez tenace dans la psychologie de certaines couches de la population, croiraient avoir « dépassé » la science moderne, et prendraient pour « science moderne » les petits articles de journaux scientifiques pour le peuple et les publications à bon marché par fascicules. C'est là un véritable cas de tératologie *{372}* intellectuelle dont nous avons d'autres exemples – les admirateurs du folklore, précisément, qui soutiennent qu'il faut le conserver ; les partisans de la « magie » liés à

Maeterlinck, qui considèrent qu'il faut prendre le cours du développement de l'alchimie et de la sorcellerie, qui a été brisé par la violence, pour remettre la science sur une voie plus féconde en découvertes, etc. Toutefois, De Man a, incidemment, un mérite : celui de montrer la nécessité d'étudier et d'élaborer les éléments de la psychologie populaire, du point de vue historique, et non sur le plan de la sociologie, de façon active (c'est-à-dire pour transformer ces éléments par l'éducation, en une mentalité moderne) et non descriptive, comme il le fait ; mais cette nécessité était contenue au moins implicitement (et peut-être même a-t-elle été explicitement formulée) dans la doctrine d'Ilich, chose que De Man ignore tout à fait. Qu'il existe dans tout mouvement « spontané » un élément primitif de direction consciente, de discipline, cela est démontré de façon indirecte par le fait qu'il existe des courants et des groupes qui soutiennent la spontanéité comme méthode. À ce propos il faut faire une distinction entre les éléments purement « idéologiques » et les éléments d'action pratique, entre les théoriciens qui soutiennent la spontanéité comme « méthode » immanente et objective du devenir historique, et les politiciens qui la soutiennent en tarit que méthode « politique ». Chez les Premiers il s'agit d'une conception erronée, chez les seconds il s'agit d'une contradiction immédiate et mesquine qui laisse voir son origine pratique

évidente, c'est-à-dire la volonté immédiate de substituer une direction déterminée à une autre. Même chez les théoriciens l'erreur a une origine pratique, mais elle n'est pas immédiate comme chez les autres. Le caractère apolitique des syndicalistes français d'avant-guerre contenait ces deux éléments : c'était une erreur théorique et une contradiction (il y avait l'élément « sorélien » et l'élément de concurrence entre la tendance politique anarcho-syndicaliste et le courant socialiste). Cet apolitisme était aussi la conséquence des terribles événements parisiens de 1871 : la continuation, avec de nouvelles méthodes et avec une brillante théorie, de trente ans de passivité (1870-1900) des ouvriers français. La lutte purement « économique » n'était pas faite pour déplaire à la classe dominante, bien au contraire. On peut dire la même chose du mouvement catalan qui, s'il « déplaisait » à la classe dominante espagnole, ne lui était déplaisant que parce qu'il renforçait objectivement le séparatisme républicain catalan, en donnant lieu à un véritable bloc industriel républicain contre les grands propriétaires terriens, la petite bourgeoisie et l'armée monarchiste. Le mouvement turinois fut accusé en même temps d'être « spontanéiste » et « volontariste » ou bergsonien *{373}* ! Cette accusation contradictoire, si on l'analyse, montre la fécondité et la justesse de la direction qui avait été imprimée à ce mouvement. Cette direction

n'était pas « abstraite » elle ne consistait pas à répéter mécaniquement des formules scientifiques ou théoriques, elle ne confondait pas la politique, l'action réelle, avec la recherche particulière du théoricien ; elle s'appliquait à des hommes réels, qui s'étaient formés dans des conditions historiques déterminées, avec des sentiments, des façons de voir, des fragments de conception du monde, etc. déterminés, qui résultaient des combinaisons « spontanées » d'un certain milieu de production matérielle, avec la « fortuite » agglomération d'éléments sociaux disparates. Cet élément de « spontanéité» ne, fut pas négligé, et encore moins méprisé – il fut *éduqué*, orienté, purifié de tous les corps étrangers qui pouvaient le souiller, afin de le rendre homogène, mais de façon vivante, historiquement efficace, grâce à la théorie moderne. On parlait, parmi les dirigeants eux-mêmes, de la « spontanéité » du mouvement ; et il était juste qu'on en parle : cette affirmation était un stimulant, un élément énergétique, un élément d'unification en profondeur. Plus que toute autre chose, c'était une façon de nier qu'il s'agissait de quelque chose d'arbitraire, d'aventureux, d'artificiel, d'un mouvement qui ne serait pas historiquement nécessaire. Cela donnait à la masse une conscience « théorique», cela faisait d'elle la créatrice de *valeurs historiques*, la créatrice d'institutions, la fondatrice d'États. Cette unité de la « spontanéité » et de la « direction

consciente», ou encore de la « discipline », voilà ce qu'est précisément l'action politique réelle des classes subalternes, en tant qu'elle est une politique de masse et non une simple aventure de groupements qui se réclament des masses.

À ce sujet, une question théorique fondamentale se pose : la théorie moderne peut-elle être en opposition avec les sentiments « spontanés » des masses ? (« Spontanés », dans le sens qu'ils ne sont pas dus à une activité éducatrice systématique de la part d'un groupe dirigeant déjà conscient, mais qu'ils se sont formés au travers de l'expérience quotidienne éclairée par le « sens commun », c'est-à-dire par la conception populaire traditionnelle du monde, ce qu'on appelle, de façon plus terre-à-terre, « instinct », et qui n'est lui-même qu'une acquisition historique primitive et élémentaire). Non, il ne peut y avoir opposition : il y a entre eux une différence « quantitative », de degrés, non de qualité : il doit y avoir, pour ainsi dire, une « réduction » possible, un passage des uns à l'autre, et vice versa. (Ne pas oublier que Kant tenait à ce que ses théories philosophiques soient d'accord avec le sens commun ; on retrouve la même position chez Croce : se rappeler cette affirmation de Marx dans *La Sainte Famille*, que les formules de la politique française de la Révolution se réduisent aux principes de la philosophie classique allemande.) Négliger, et, ce qui est pire, mépriser les mouvements dits « spontanés », c'est-à-

dire renoncer à leur donner une direction consciente, à les hausser sur un plan supérieur en les insérant dans la politique, peut avoir souvent des conséquences très sérieuses, très graves. Il arrive presque toujours qu'un mouvement « spontané » des classes subalternes soit accompagné d'un mouvement réactionnaire de la droite de la classe dominante, pour des motifs concomitants : une crise économique, par exemple, détermine d'une part un mécontentement des classes subalternes et des mouvements spontanés des masses, et de l'autre elle détermine des complots de la part de groupes réactionnaires qui profitent de l'affaiblissement objectif du gouvernement pour tenter des coups d'État. Parmi les causes efficientes de ces coups d'État il faut placer le refus des groupes responsables de donner une direction consciente aux mouvements spontanés et à faire par là qu'ils deviennent un facteur politique positif. Exemple : les Vêpres siciliennes *{374}* et les discussions des historiens pour établir s'il s'agit d'un mouvement spontané ou d'un mouvement concerté : il me semble que les deux éléments se soient combinés dans les Vêpres siciliennes : l'insurrection spontanée du peuple sicilien contre les Provençaux, qui s'est étendue avec une rapidité telle qu'elle pouvait donner l'impression d'actions simultanées et par conséquent concertées, tant l'oppression était alors devenue intolérable sur toute l'étendue du territoire national, et,

d'autre part l'élément conscient d'importance et d'efficacité diverses, où prédominait la conjuration de Giovanni di Procida contre les Aragonais. On peut tirer des exemples de toutes les révolutions passées où les classes subalternes étaient assez nombreuses et hiérarchisées par leur situation économique et par leur homogénéité. Les mouvements « spontanés » des couches populaires plus vastes rendent possible l'accession au pouvoir de la classe subalterne la plus progressive du fait de l'affaiblissement objectif de l'État. C'est là encore un exemple « progressif » ; mais dans le monde moderne les exemples régressifs sont plus fréquents.

Une conception historico-politique scolastique et académique est la conception selon laquelle n'a de réalité et de dignité que le mouvement qui est conscient à cent pour cent, et qui, même, est déterminé par un plan minutieusement tracé à l'avance, ou qui correspond (ce qui revient au même) à la théorie abstraite. Mais la réalité est riche des combinaisons les plus bizarres, et c'est le théoricien qui doit, dans cette bizarrerie, retrouver la preuve de sa théorie, « traduire » en langage théorique les éléments de la vie de l'histoire, et ce n'est pas, en sens contraire, la réalité qui doit se présenter selon le schéma abstrait. Cela ne se produira jamais et par conséquent cette conception n'est que l'expression d'une passivité. (Léonard de Vinci savait

trouver le nombre dans toutes les manifestations de la vie cosmique, même lorsque les yeux des profanes n'y voyaient qu'arbitraire et désordre.) (P.P., pp. 55-59.) [1930]

Centralisme organique, centralisme démocratique, discipline

Comment doit-on comprendre la discipline, si l'on veut signifier par ce terme un rapport continuel et permanent entre gouvernés et gouvernants, réalisant une volonté collective ? Certainement pas comme une acceptation passive et paresseuse des ordres, comme l'exécution mécanique d'une consigne (ce qui sera pourtant nécessaire dans certaines occasions, au cours d'une action déjà décidée et commencée par exemple), mais comme une assimilation consciente et lucide de la directive à réaliser. La discipline n'annihile donc pas la personnalité au sens organique, elle limite seulement l'arbitraire et l'impulsivité irresponsables, pour ne pas parler de la vanité qui consiste à se mettre en avant. Il en va de même, si l'on y réfléchit, du concept de « prédestination » propre à quelques courants du christianisme qui n'annihile pas ce qu'on appelle « libre-arbitre » dans la conception catholique, puisque l'individu accepte « volontairement » le vouloir divin (c'est ainsi que Manzoni pose le problème dans la *Pentecôte* {375}) auquel, il est vrai, il ne pourrait pas s'opposer, mais auquel il collabore ou non de toutes ses forces morales. La discipline n'annihile

donc ni la personnalité, ni la liberté : la question de « la personnalité et de la liberté » ne se pose pas pour le fait de la discipline ; elle se pose au niveau de l' « origine du pouvoir qui commande la discipline ». Si cette origine est « démocratique », c'est-à-dire si l'autorité est une fonction technique spécialisée et non pas un « arbitraire » ou une obligation extrinsèque et extérieure, la discipline est un élément nécessaire de l'ordre démocratique, de la liberté. Il faut dire fonction technique spécialisée lorsque l'autorité est exercée dans un groupe socialement (ou nationalement) homogène ; quand elle est exercée par un groupe sur un autre groupe, la discipline sera autonomie et liberté pour le premier groupe, mais pas pour le second.

Dans le cas d'une action commencée ou même déjà décidée (sans qu'on ait le temps de remettre utilement en discussion la décision), la discipline peut aussi sembler extrinsèque et autoritaire. Mais elle est alors justifiée par d'autres éléments. Il s'agit d'une observation de sens commun : une décision (orientation) partiellement fausse peut faire moins de mal qu'une désobéissance même justifiée par des raisons générales, puisqu'aux dommages partiels de l'orientation partiellement fausse s'ajoutent d'autres dommages provoqués par la désobéissance et par la multiplication des orientations (cela s'est souvent vérifié dans les guerres, lorsque des généraux n'ont pas obéi à des

ordres partiellement erronés ou dangereux, en provoquant des catastrophes pires et souvent irrémédiables) (P.P., pp. 65-66). [1932-1933]

Diriger et organiser

Conviction chaque jour plus enracinée que le contrôle qu'il faut exercer pour qu'une initiative soit réalisée, pour que les moyens et les fins coïncident parfaitement (bien qu'il ne faille pas entendre matériellement cette coïncidence) ne compte pas moins que les initiatives ; conviction que l'on ne peut dire vouloir une fin que lorsque l'on sait prédisposer avec exactitude, soin, méticulosité les moyens adéquats, suffisants et nécessaires (ni plus ni moins, ni au-delà ni en deça du but visé). Conviction enracinée aussi que, puisque les idées cheminent et se réalisent historiquement avec les hommes de bonne volonté, l'étude des hommes, leur choix, le contrôle de leurs actions est tout aussi nécessaire que l'étude des idées, etc. Ainsi, toute distinction entre diriger et organiser (et dans « organiser » il faut comprendre « vérifier ou contrôler ») indique-t-elle une déviation et souvent une trahison (P.P., pp. 69-70). [1932-19331]

Manifestations de sectarisme

Une des manifestations les plus typiques de la pensée sectaire (la pensée sectaire est la pensée qui empêche de voir que le parti politique n'est pas seulement l'organisation technique du parti lui-même mais l'ensemble du bloc social actif dont le parti est le guide parce qu'il en est l'expression nécessaire), consiste à estimer que certaines choses peuvent toujours être faites, même lorsque la situation « politico-militaire » a changé. Titus pousse un cri et chacun applaudit et s'enthousiasme : le lendemain, ceux-là mêmes qui ont applaudi et se sont enthousiasmés d'entendre pousser ce cri, feignent de ne pas comprendre, s'esquivent, etc. ; le troisième jour, les mêmes gens réprouvent Titus, le repoussent et même le bâtonnent ou le dénoncent. Titus n'y comprend rien ; mais Caïus qui a commandé Titus, reproche à Titus de ne pas avoir bien crié, ou d'être un lâche ou un incapable, etc. Caïus est persuadé que ce cri, élaboré par le soin de ses très excellentes capacités théoriques, doit toujours enthousiasmer et entraîner, parce qu'en effet, dans son cénacle, les gens présents feignent encore de s'enthousiasmer, etc. Il serait intéressant de décrire l'état d'âme de stupeur et même d'indignation du premier Français qui vit se révolter le peuple sicilien des Vêpres (P.P., pp. 70-71). [1933]

Passage de la guerre de mouvement (et par attaque frontale) à la guerre de position dans le domaine politique

Cela me semble le problème de théorie politique le plus important qu'ait posé la période d'après-guerre, et le plus difficile à résoudre de façon juste. Il est lié aux problèmes soulevés par Bronstein qui, d'une façon ou d'une autre, peut être considéré comme le théoricien de l'attaque frontale à un moment où elle ne peut qu'entraîner la défaite. Ce passage à la guerre de position dans la science politique n'est lié qu'indirectement (médiatement) à celui survenu dans le domaine militaire, bien qu'il y ait certainement un lien et un lien essentiel. La guerre de position demande d'énormes sacrifices à des masses immenses de population ; pour cette raison, une concentration inouïe de l'hégémonie est nécessaire et par conséquent une forme de gouvernement plus « interventionniste » qui prenne plus ouvertement l'offensive contre les opposants et organise en permanence l'« impossibilité » d'une désagrégation interne : contrôles de tous genres, politiques, administratifs, etc., renforcement des « positions » hégémoniques du groupe dominant, etc. Tout cela indique que l'on est entré dans une phase culminante de la situation historique et politique, car dès

qu'elle est acquise dans le domaine politique, la victoire de la « guerre de position » est décisive de façon définitive *{376}*. La guerre de mouvement subsiste en politique tant qu'il s'agit de conquérir des positions qui ne sont pas décisives et qu'ainsi toutes les ressources de l'hégémonie de l'État ne sont pas mobilisables ; mais quand, pour une raison ou pour une autre, ces positions ont perdu leur valeur et que seules les positions décisives ont de l'importance, on passe alors à la guerre de siège, tendue, difficile, qui exige des qualités exceptionnelles de patience et d'esprit d'invention. 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 combien il prend son adversaire au sérieux.

« Une résistance trop longue dans une place assiégée est démoralisante en soi. Elle implique des souffrances, des fatigues, des privations de repos, des maladies et la présence continuelle non pas du danger aigu qui trempe, mais du danger chronique qui abat *{377}* » (P.P., pp. 71-72). [1930-1932]

Politique et art militaire

Tactique des grandes masses et tactique immédiate de petits groupes. Rentre dans la discussion sur la guerre de

position et sur la guerre de mouvement, dans la mesure où elle se réfléchit dans la psychologie des grands chefs (stratèges) et des subalternes. C'est aussi (si l'on peut dire) le point de liaison entre la stratégie et la tactique, aussi bien en politique que dans l'art militaire. Les individus pris à part (y compris comme membres de vastes masses) sont conduits à concevoir la guerre instinctivement, comme « guerre de partisans » ou « guerre garibaldienne » (qui est un aspect supérieur de la « guerre de partisans »). Cette erreur est commise en politique à cause d'une compréhension inexacte de ce qu'est l'État (au sens intégral : dictature + hégémonie) ; une erreur semblable est commise dans la guerre et elle est appliquée au camp ennemi (incompréhension non seulement de son propre État, mais aussi de l'État ennemi). L'erreur, dans l'un et l'autre cas, est liée au particularisme individuel, local, régional, qui conduit à sous-estimer l'adversaire et son organisation de lutte (P.P., p. 72). [1930-1932]

Troisième section

Problèmes de civilisation et de culture

I - La formation des intellectuels

Les intellectuels constituent-ils un groupe social autonome et indépendant, ou bien chaque groupe social a-t-il sa propre catégorie spécialisée d'intellectuels ? Le problème est complexe, étant donné les formes diverses qu'a prises jusqu'ici le processus historique réel de la formation des différentes catégories d'intellectuels.

Les plus importantes de ces formes sont au nombre de deux : 1. Chaque groupe social, naissant sur le terrain originel d'une fonction essentielle dans le monde de la production économique, crée en même temps que lui, organiquement, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui donnent son homogénéité et la conscience de sa propre fonction, non seulement dans le domaine économique, mais aussi dans le domaine politique et social : le chef d'entreprise capitaliste crée avec lui le technicien de

l'industrie, le savant de l'économie politique, l'organisateur d'une nouvelle culture, d'un nouveau droit, etc., etc. Il faut remarquer que le chef d'entreprise représente une élaboration sociale supérieure, déjà caractérisée par une certaine capacité de direction et de technique (c'est-à-dire une capacité intellectuelle) : il doit avoir une certaine capacité technique, en dehors de la sphère bien délimitée de son activité et de son initiative, au moins dans les autres domaines les plus proches de la production économique (il doit être un organisateur de masses d'hommes ; il doit organiser la « confiance » que les épargnants ont dans son entreprise, les acheteurs dans sa marchandise, etc).

Sinon tous les chefs d'entreprise, dit moins une élite d'entre eux doivent être capables d'être des organisateurs de la société en général, dans l'ensemble de l'organisme complexe de ses services, jusqu'à l'organisme d'État, car il leur est nécessaire de créer les conditions les plus favorables à l'expansion de leur propre classe – ou bien ils doivent du moins posséder la capacité de choisir leurs « commis » (employés spécialisés) auxquels ils pourront confier cette activité organisatrice des rapports généraux de l'entreprise avec l'extérieur. On peut observer que les intellectuels « organiques » que chaque nouvelle classe crée avec elle et qu'elle élabore au cours de son développement progressif, sont la plupart du temps des « spécialisations » de certains

aspects partiels de l'activité primitive du nouveau type social auquel la nouvelle classe a donné naissance {378}.

Les seigneurs de l'époque féodale eux aussi étaient les détenteurs d'une certaine capacité technique, dans le domaine militaire, et c'est justement à partir du moment où l'aristocratie perd le monopole de la compétence technico-militaire, que commence la crise du féodalisme. Mais la formation des intellectuels dans le monde féodal et dans le monde classique précédent est un problème qu'il faut examiner à part : cette formation, cette élaboration suivent des voies et prennent des formes qu'il faut étudier de façon concrète. Ainsi l'on peut remarquer que la masse des paysans, bien qu'elle exerce une fonction essentielle dans le monde de la production, ne crée pas des intellectuels qui lui soient propres, « organiques », et n' « assimile » aucune couche d'intellectuels « traditionnels », bien que d'autres groupes sociaux tirent un grand nombre de leurs intellectuels de la masse paysanne, et qu'une grande partie des intellectuels traditionnels soient d'origine paysanne.

2. Mais chaque groupe social « essentiel » {379}, au moment où il émerge à la surface de l'histoire, venant de la précédente structure économique dont il exprime un de ses développements, a trouvé, du moins dans l'histoire telle qu'elle s'est déroulée jusqu'à ce jour, des catégories d'intellectuels qui existaient avant lui et qui, de plus,

apparaissaient comme les représentants d'une continuité historique que n'avaient même pas interrompue les changements les plus compliqués et les plus radicaux des formes sociales et politiques.

La plus typique de ces catégories intellectuelles est celle des ecclésiastiques, qui monopolisèrent pendant longtemps (tout au long d'une phase historique qui est même caractérisée en partie par ce monopole) certains services importants : l'idéologie religieuse, c'est-à-dire la philosophie et la science de l'époque, avec l'école, l'instruction, la morale, la justice, la bienfaisance, l'assistance, etc. La catégorie des ecclésiastiques peut être considérée comme la catégorie intellectuelle organiquement liée à l'aristocratie foncière : elle était assimilée juridiquement à 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 *{380}*. Mais ce monopole des superstructures de la part des ecclésiastiques *{381}* n'a pas été exercé sans luttes et sans restrictions, aussi a-t-on vu naître, sous diverses formes (à rechercher et étudier de façon concrète) d'autres catégories, favorisées et développées par le renforcement du pouvoir central du monarque, jusqu'à l'absolutisme. Ainsi s'est formée peu à peu l'aristocratie de robe, avec ses privilèges particuliers, une couche d'administrateurs, etc., savants, théoriciens, philosophes non ecclésiastiques, etc.

Comme ces diverses catégories d'intellectuels traditionnels éprouvent, avec un « esprit de corps » le sentiment de leur continuité historique ininterrompue et de leur qualification, ils se situent eux-mêmes comme autonomes et indépendants du groupe social dominant. Cette auto-position n'est pas sans conséquences de grande portée dans le domaine idéologique et politique : toute la philosophie idéaliste peut se rattacher facilement à cette position prise par le complexe social des intellectuels et l'on peut définir l'expression de cette utopie sociale qui fait que les intellectuels se croient « indépendants », autonomes, dotés de caractères qui leur sont propres, etc.

Il faut noter cependant que si le Pape et la haute hiérarchie de l'Église se croient davantage liés au Christ et aux apôtres que ne le sont les sénateurs Agnelli et Benni *{382}*, il n'en est pas de même pour Gentile et pour Croce ; par exemple : Croce particulièrement, se sent fortement lié à Aristote et à Platon, mais il ne se cache pas, par contre, d'être lié aux sénateurs Agnelli et Benni, et c'est précisément là qu'il faut chercher le caractère le plus important de la philosophie de Croce *{383}*.

Quelles sont les limites « maxima » pour l'acception du terme d' « intellectuel » ? Peut-on trouver un critère unitaire pour caractériser également toutes les activités intellectuelles, diverses et disparates, et en même temps

pour distinguer celles-ci, et de façon essentielle, des autres groupements sociaux ? L'erreur de méthode la plus répandue me paraît être d'avoir recherché ce critère de distinction dans ce qui est intrinsèque aux activités intellectuelles et non pas dans l'ensemble du système de rapports dans lequel ces activités (et par conséquent les groupes qui les personnifient) viennent a se trouver au sein du complexe général des rapports sociaux. En réalité l'ouvrier ou le prolétaire, par exemple, n'est pas spécifiquement caractérisé par son travail manuel ou à caractère instrumental mais par ce travail effectué dans des conditions déterminées et dans des rapports sociaux déterminés (sans compter qu'il n'existe pas de travail purement physique, et que l'expression elle-même de Taylor de « *gorille apprivoisé* » est une métaphore pour indiquer une limite dans une certaine direction : dans n'importe quel travail physique, même le plus mécanique et le plus dégradé, il existe un minimum de qualification technique, c'est-à-dire un minimum d'activité intellectuelle créatrice). Et l'on a déjà observé que le chef d'entreprise, de par sa fonction elle-même, doit posséder, en une certaine mesure, un certain nombre de qualifications de caractère intellectuel, bien que son personnage social ne soit pas déterminé par elles, mais par les rapports sociaux généraux qui caractérisent précisément la position du patron dans

l'industrie.

C'est pourquoi l'on pourrait dire que tous les hommes sont des intellectuels ; mais tous les hommes n'exercent pas dans la société la fonction d'intellectuel. *{384}*

Lorsque l'on distingue intellectuels et non-intellectuels, on ne se réfère eu réalité qu'à la fonction sociale immédiate de la catégorie professionnelle des intellectuels, c'est-à-dire que l'on tient compte de la direction dans laquelle s'exerce le poids le plus fort de l'activité professionnelle spécifique : dans l'élaboration intellectuelle ou dans l'effort musculaire et nerveux. Cela signifie que, si l'on peut parler d'intellectuels, on ne peut pas parler de non-intellectuels, car les non-intellectuels n'existent pas. Mais le rapport lui-même entre l'effort d'élaboration intellectuel-cérébral et l'effort musculaire-nerveux n'est pas toujours égal, aussi a-t-on divers degrés de l'activité intellectuelle spécifique. Il n'existe pas d'activité humaine dont on puisse exclure toute intervention intellectuelle, on ne peut séparer l'*homo faber* de l'*homo sapiens* *{385}*. Chaque homme, enfin, en dehors de sa profession, exerce une quelconque activité intellectuelle, il est un « philosophe », un artiste, un homme de goût, il participe à nue conception du monde, il a une ligne de conduite morale consciente, donc il contribue à soutenir ou à modifier une conception du monde, c'est-à-dire à faire naître de nouveaux modes de penser.

Le problème de la création d'une nouvelle couche d'intellectuels consiste donc à développer de façon critique l'activité intellectuelle qui existe chez chacun à un certain degré de développement, en modifiant son rapport avec l'effort musculaire-nerveux en vue d'un nouvel équilibre, et en obtenant que l'effort musculaire-nerveux lui-même, en tant qu'élément d'une activité pratique générale qui renouvelle perpétuellement le monde physique et social, devienne le fondement d'une nouvelle et totale conception du inonde. Le type traditionnel, le type de l'intellectuel est fourni par l'homme de lettres, le philosophe, l'artiste. Aussi les journalistes, qui se considèrent comme des hommes de lettres, des philosophes, des artistes, pensent aussi qu'ils sont les « vrais » intellectuels. Dans le monde moderne, l'éducation technique, étroitement liée au travail industriel même le plus primitif et le plus déprécié, doit former la base du nouveau type d'intellectuel.

C'est sur cette base qu'a travaillé *L'Ordine nuovo* hebdomadaire pour développer certaines formes du nouvel intellectualisme et pour établir les nouvelles façons de le concevoir, et ce n'a pas été une des moindres raisons de son succès, parce qu'une telle façon de poser le problème correspondait à des aspirations latentes et était conforme au développement des formes réelles de la vie. La façon d'être du nouvel intellectuel ne peut plus consister dans

l'éloquence, agent moteur extérieur et momentané des sentiments et des passions, mais dans le fait qu'il se mêle activement à la vie pratique, comme constructeur, organisateur, « persuadeur permanent » parce qu'il n'est plus un simple orateur – et qu'il est toutefois supérieur à l'esprit mathématique abstrait ; de la technique-travail il parvient à la technique-science et à la conception humaniste historique, sans laquelle on reste un « spécialiste » et l'on ne devient pas un « dirigeant » (spécialiste + politique).

Ainsi se forment historiquement des catégories spécialisées par l'exercice de la fonction intellectuelle, elles se forment en connexion avec tous les groupes sociaux, mais spécialement avec les groupes sociaux les plus importants et subissent une élaboration plus étendue et plus complexe en étroit rapport avec le groupe social dominant. Un des traits caractéristiques les plus importants de chaque groupe qui cherche à atteindre le pouvoir est la lutte qu'il mène pour assimiler et conquérir « idéologiquement » les intellectuels traditionnels, assimilation et conquête qui sont d'autant plus rapides et efficaces que ce groupe donné élabore davantage, en même temps, ses intellectuels organiques.

L'énorme développement qu'ont pris l'activité et l'organisation scolaires (au sens large) dans les sociétés surgies du monde médiéval, montre quelle importance ont

prise, dans le monde moderne, les catégories et les fonctions intellectuelles – de même que l'on a cherché a approfondir et à élargir l' « intellectualité » de chaque individu, on a aussi cherché à multiplier les spécialisations et à les affiner. Cela apparaît dans les organismes scolaires de divers degrés, jusqu'à ceux qui sont destines à promouvoir ce qu'on appelle la « haute culture », dans tous les domaines de la science et de la technique.

L'école est l'instrument qui sert à former les intellectuels à différents degrés. La complexité de la fonction intellectuelle dans les divers États peut se mesurer objectivement à la quantité d'écoles spécialisées qu'ils possèdent, et à leur hiérarchisation : plus l' « aire » scolaire est étendue, plus les « degrés » « verticaux » de l'école sont nombreux, et plus le monde culturel, la civilisation des divers États est complexe. On peut trouver un terme de comparaison dans la sphère de la technique industrielle : l'industrialisation d'un pays se mesure à son équipement dans le domaine de la construction des machines qui servent elles-mêmes à construire d'autres machines, et dans celui de la fabrication d'instruments toujours plus précis pour construire des machines et des instruments pour construire ces machines, etc. Le pays qui est le mieux équipé pour fabriquer des instruments pour les laboratoires des savants, et des instruments pour vérifier ces instruments, peut être

considéré comme ayant l'organisation la plus complexe dans le domaine technico-industriel, comme étant le plus civilisé, etc. Il en est de même dans la préparation des intellectuels et dans les écoles consacrées à cette préparation ; on peut assimiler les écoles à des instituts de haute culture. Même dans ce domaine, on ne peut isoler la quantité de la qualité. À la spécialisation technico-culturelle la plus raffinée ne peut pas ne pas correspondre la plus grande extension possible de l'instruction primaire et la plus grande sollicitude pour ouvrir les degrés intermédiaires au plus grand nombre. Naturellement cette nécessité de créer la plus large base possible pour sélectionner et former les plus hautes qualifications intellectuelles – c'est-à-dire pour donner à la culture et à la technique supérieure une structure démocratique – n'est pas sans inconvénients : on crée ainsi la possibilité de vastes crises de chômage dans les couches intellectuelles moyennes, comme cela se produit en fait dans toutes les sociétés modernes.

Il faut remarquer que, dans la réalité concrète, la formation de couches intellectuelles ne se produit pas sur un terrain démocratique abstrait, mais selon des processus historiques traditionnels très concrets. Il s'est formé des couches sociales qui, traditionnellement, « produisent » des intellectuels et ce sont ces mêmes couches qui d'habitude se sont spécialisées dans « l'épargne », c'est-à-dire la petite et

moyenne bourgeoisie terrienne et certaines couches de la petite et moyenne bourgeoisie des villes. La distribution différente des divers types d'écoles (classiques et professionnelles) sur le territoire « économique », et les aspirations différentes des diverses catégories de ces couches sociales déterminent la production des diverses branches de spécialisation intellectuelle, ou leur donnent leur forme. Ainsi en Italie la bourgeoisie rurale produit surtout des fonctionnaires d'État et des gens de professions libérales, tandis que la bourgeoisie citadine produit des techniciens pour l'industrie : c'est pourquoi l'Italie septentrionale produit surtout des techniciens alors que l'Italie méridionale alimente plus spécialement les corps des fonctionnaires et des professions libérales.

Le rapport entre les intellectuels et le monde de la production n'est pas immédiat, comme cela se produit pour les groupes sociaux fondamentaux, mais il est « médiat », à des degrés divers, par l'intermédiaire de toute la trame sociale, du complexe des superstructures, dont précisément les intellectuels sont les « fonctionnaires ». On pourrait mesurer le caractère « organique » des diverses couches d'intellectuels, leur liaison plus ou moins étroite avec un groupe social fondamental en établissant une échelle des fonctions et des superstructures de bas en haut (à partir de la base structurelle). On peut, pour le moment, établir deux

grands « étages » dans les superstructures, celui que l'on peut appeler l'étage de la « société civile », c'est-à-dire de l'ensemble des organismes vulgairement dits « privés », et celui de la « société politique » ou de l'État ; ils correspondent à la fonction d' « hégémonie » que le groupe dominant exerce sur toute la société, et à la fonction de « domination directe » ou de commandement qui s'exprime dans l'État et dans le gouvernement « juridique ». Ce sont là précisément des fonctions d'organisation et de connexion. Les intellectuels sont les « commis » du groupe dominant pour l'exercice des fonctions subalternes de l'hégémonie sociale et du gouvernement politique, c'est-à-dire : 1. de l'accord « spontané » donné par les grandes masses de la population à l'orientation imprimée à la vie sociale par le groupe fondamental dominant, accord qui naît « historiquement » du prestige qu'a le groupe dominant (et de la confiance qu'il inspire) du fait de sa fonction dans le monde de la production ; 2. de l'appareil de coercition d'État qui assure « légalement » la discipline des groupes qui refusent leur « accord » tant actif que passif ; mais cet appareil est constitué pour l'ensemble de la société en prévision des moments de crise dans le commandement et dans la direction, lorsque l'accord spontané vient à faire défaut.

Cette façon de poser le problème a pour résultat une très

grande extension du concept d'intellectuel, mais c'est la seule grande façon d'arriver à une approximation concrète de la réalité. Cette façon de poser le problème se heurte à des idées préconçues de caste : il est vrai que la fonction organisatrice de l'hégémonie sociale et de la domination d'État donne lieu à une certaine division du travail et par conséquent à toute une échelle de qualifications dont certaines ne remplissent plus aucun rôle de direction et d'organisation : dans l'appareil de direction sociale et gouvernementale il existe toute une série d'emplois de caractère manuel et instrumental (fonction de pure exécution et non d'initiative, d'agents et non d'officiers ou de fonctionnaires). Mais il faut évidemment faire cette distinction, comme il faudra en faire d'autres. En effet, même du point de vue intrinsèque, il faut distinguer dans l'activité intellectuelle différents degrés qui, à certains moments d'opposition extrême, donnent une véritable différence qualitative : à l'échelon le plus élevé il faudra placer les créateurs des diverses sciences, de la philosophie, de l'art, etc. ; au plus bas, les plus humbles « administrateurs » et divulgateurs de la richesse intellectuelle déjà existante, traditionnelle, accumulée *{386}*.

Dans le monde moderne, la catégorie des intellectuels, ainsi entendue, s'est développée d'une façon prodigieuse. Le système social démocratique bureaucratique a créé des

masses imposantes, pas toutes justifiées par les nécessités sociales de la production, même si elles sont justifiées par les nécessités politiques du groupe fondamental dominant. D'où la conception de Loria *{387}* du « travailleur » improductif (mais improductif par référence à qui et à quel mode de production ?) qui pourrait se justifier si l'on tient compte que ces masses exploitent leur situation pour se faire attribuer des portions énormes du revenu national. La formation de masse a standardisé les individus, tant dans leur qualification individuelle que dans leur psychologie, en déterminant l'apparition des mêmes phénomènes que dans toutes les masses standardisées : concurrence qui crée la nécessité d'organisations professionnelles de défense, chômage, surproduction de diplômés, émigration, etc. (Int., pp. 3-10). [1930-1932]

II - L'organisation de la culture

L'organisation de l'école et de la culture

On peut observer en général que, dans la civilisation moderne, toutes les activités pratiques sont devenues si complexes et les sciences se sont tellement imbriquées dans la vie que chaque activité pratique tend à créer une école pour ses propres dirigeants et spécialistes, et par suite à créer un groupe d'intellectuels du niveau le plus élevé, destinés à enseigner dans ces écoles. Ainsi, à côté du type d'école qu'on pourrait appeler « humaniste » (c'est le type traditionnel le plus ancien, qui visait à développer en chaque individu humain la culture générale encore indifférenciée, le pouvoir fondamental de penser et de savoir se diriger dans la vie), on a créé tout un système d'écoles particulières de différents niveaux, pour des branches professionnelles

entières ou pour des professions déjà spécialisées et caractérisées avec précision. On peut même dire que la crise scolaire qui sévit aujourd'hui est justement liée au fait que ce processus de différenciation et de particularisation se produit dans le chaos, sans principes clairs et précis, sans un plan bien étudié et consciemment établi : la crise du programme et de l'organisation scolaire, autrement dit de l'orientation générale d'une politique de formation des cadres intellectuels modernes, est en grande partie un aspect et une complication de la crise organique plus globale et plus générale.

La division fondamentale de l'école en classique et professionnelle était un schéma rationnel : l'école professionnelle pour les classes exécutantes, l'école classique pour les classes dominantes et les intellectuels. Le développement de la base industrielle, tant en ville qu'à la campagne, suscitait un besoin croissant du nouveau type d'intellectuel urbain ; à côté de l'école classique se développa l'école technique (professionnelle mais non manuelle), ce qui mit en question le principe même de l'orientation concrète de la culture générale, de l'orientation humaniste de la culture générale fondée sur la tradition gréco-romaine. Cette orientation une fois mise en question, on peut dire qu'elle est liquidée ; car sa capacité formatrice se fondait en grande partie sur le prestige général et

traditionnellement indiscuté d'une forme déterminée de civilisation.

La tendance actuelle est d'abolir tout type d'école « désintéressée » (non immédiatement intéressée) et formatrice, quitte à en laisser subsister un modèle réduit pour une petite élite de messieurs et de dames qui n'ont pas de souci de se préparer un avenir professionnel. La tendance est de répandre toujours davantage les écoles professionnelles spécialisées dans lesquelles la destinée de l'élève et son activité future sont prédéterminées. La crise aura une solution qui, rationnellement, devrait aller dans ce sens : école initiale unique de culture générale, humaniste, formatrice, qui trouverait un juste équilibre entre le développement de l'aptitude au travail manuel (technique, industriel) et le développement de l'aptitude au travail intellectuel. De ce type d'école unique, à travers des expériences répétées d'orientation professionnelle, on passera à l'une des écoles spécialisées ou au travail productif.

Il faut garder présente à l'esprit la tendance qui s'accentue : chaque activité pratique tend à se créer sa propre école spécialisée, comme chaque activité intellectuelle tend à se créer ses propres cercles de culture. Cercles qui jouent le rôle d'institutions postscolaires spécialisées dans l'organisation des conditions permettant à

chacun de se tenir au courant des progrès réalisés dans sa propre branche scientifique.

On peut aussi observer que les organismes délibérants tendent toujours davantage à distinguer dans leur activité deux aspects « organiques » : l'activité délibérative, qui leur est essentielle, et l'activité technico-culturelle consistant dans l'examen préalable par des experts et dans l'analyse scientifique préalable des problèmes qui doivent donner lieu à décision. Cette activité a déjà créé tout un corps bureaucratique de structure nouvelle : en plus des bureaux spécialisés où le personnel compétent prépare le matériel technique pour les organismes délibérants, se crée un second corps de fonctionnaires plus ou moins « bénévoles » et désintéressés, choisis tour à tour dans l'industrie, la banque, la finance. C'est là un des mécanismes à travers lesquels la bureaucratie de carrière avait fini par contrôler les régimes démocratiques et les parlements ; à présent le mécanisme s'étend organiquement et absorbe dans son cercle les grands spécialistes de l'activité pratique privée, qui contrôle ainsi et les régimes et les bureaucraties. Il s'agit là d'un développement organique nécessaire qui tend à intégrer le personnel spécialisé dans la technique politique avec le personnel spécialisé dans les questions concrètes d'administration des activités pratiques essentielles des grandes et complexes sociétés nationales modernes : donc,

toute tentative pour exorciser du dehors ces tendances ne produit d'autre résultat que sermons moralisateurs et gémissements rhétoriques.

La question se pose de modifier la préparation du personnel technique politique, en complétant sa culture selon les nécessités nouvelles, et d'élaborer de nouveaux types de fonctionnaires spécialisés capables de compléter collégialement l'activité délibérante. Le type traditionnel du « dirigeant » politique, préparé seulement aux activités juridico-formelles, devient anachronique et représente un danger pour la vie de l'État. Le dirigeant doit avoir ce minimum de culture générale technique qui lui permette, sinon de « créer » de façon autonome la solution juste, du moins de savoir arbitrer entre les solutions explorées par les experts et choisir alors celle qui est juste du point de vue « synthétique » de la technique politique.

Un type de collège délibérant qui cherche à s'incorporer la compétence technique nécessaire pour oeuvrer à des fins réalistes a été décrit ailleurs : il s'agit de ce qui se passe dans certaines rédactions de revues, qui fonctionnent en même temps comme rédactions et comme cercles de culture. Le cercle critique collégialement et contribue ainsi à élaborer le travail de chaque rédacteur dont l'activité est organisée selon un plan et une division du travail rationnellement prévue. À travers la discussion et la critique collégiale (faite

de suggestions, de conseils, d'indications méthodologiques, critique constructive et orientée vers l'éducation réciproque) qui permettent à chacun de fonctionner en spécialiste dans son domaine pour compléter la compétence collective, on réussit en réalité à élever le niveau ou la capacité du mieux préparé ; ce qui n'assure pas seulement à la revue une collaboration toujours plus choisie et organique, mais crée en outre les conditions pour que naisse un groupe homogène d'intellectuels prêts à produire une activité « de librairie » (non seulement de publications occasionnelles et d'essais partiels, mais de travaux organiques d'ensemble).

Sans aucun doute, dans cette sorte d'activité collective, chaque travail produit de nouvelles capacités et possibilités de travail, puisqu'il crée des conditions de travail toujours plus organiques : fichiers, dépouillements bibliographiques, collection d'œuvres spécialisées fondamentales, etc. Cela demande une lutte rigoureuse contre les habitudes de dilettantisme, d'improvisation, les solutions « rhétoriques » et déclamatoires. En particulier le travail doit être fait par écrit, de même que doivent être écrites les critiques, en notes concises et succinctes ; ce qu'on peut obtenir en distribuant à temps le matériel, etc. Écrire les notes et les critiques est un principe didactique rendu nécessaire parce qu'il faut combattre les habitudes de prolixité, de déclamation et de paralogisme créées par la rhétorique. Ce

type de travail intellectuel est nécessaire pour faire acquérir aux autodidactes la discipline des études que procure une scolarité régulière, pour tayloriser le travail intellectuel. Est utile dans le même sens le principe des « anciens de Sainte Zita » dont parle De Sanctis dans ses souvenirs sur l'école napolitaine de Basilio Puoti : c'est-à-dire une certaine « stratification » des capacités et aptitudes et la formation de groupes de niveaux sous la direction des plus expérimentés et des plus avancés, pour qu'ils accélèrent la préparation des plus retardés et des moins formés.

Un point important dans l'étude de l'organisation pratique de l'école unitaire concerne le cours de la scolarité dans ses divers niveaux conformes à l'âge des élèves, à leur développement intellectuel et moral et aux fins que l'école elle-même veut atteindre. L'école unitaire ou de formation humaniste (ce terme d'humanisme entendu au sens large et non seulement dans son sens traditionnel) ou de culture générale, devrait se proposer d'insérer les jeunes dans l'activité sociale après les avoir conduits à un certain niveau de maturité et de capacité pour la création intellectuelle et pratique, et d'autonomie dans l'orientation et l'initiative. La fixation de l'âge scolaire obligatoire dépend des conditions économiques générales, car celles-ci peuvent contraindre à demander aux jeunes et aux enfants un certain apport productif immédiat. L'école unitaire exige que l'État puisse

assumer les dépenses qui sont aujourd'hui à la charge des familles pour l'entretien des élèves, c'est-à-dire qu'il transforme de fond en comble le budget du ministère de l'Éducation nationale, en l'étendant de façon inouïe et en le compliquant : toute la fonction d'éducation et de formation des nouvelles générations cesse d'être privée pour devenir publique, car ainsi seulement elle peut englober toutes les générations sans divisions de groupes ou de castes. Mais cette transformation de l'activité scolaire demande un développement inouï de l'organisation pratique de l'école, c'est-à-dire des bâtiments, du matériel scientifique, du corps enseignant, etc.

En particulier le corps enseignant devrait être plus nombreux, car l'efficacité de l'école est d'autant plus grande et intense que le rapport entre maître et élèves est plus petit, ce qui renvoie à d'autres problèmes dont la solution n'est ni facile ni rapide. Même la question des bâtiments n'est pas simple, parce que ce type d'école devrait être un collège avec dortoirs, réfectoires, bibliothèques spécialisées, salles adaptées aux travaux de séminaires, etc. C'est pourquoi, au début, ce nouveau type d'école devra être et ne pourra être que réservé à des groupes restreints, à des jeunes choisis par concours ou désignés, sous leur responsabilité, par des institutions appropriées.

L'école unitaire devrait correspondre à la période

représentée aujourd'hui par les écoles élémentaires et moyennes, réorganisées non seulement pour le contenu et la méthode d'enseignement, mais aussi pour la disposition des différents niveaux de la scolarité. Le premier degré élémentaire ne devrait pas dépasser trois ou quatre années et, à côté de l'enseignement des premières notions « instrumentales » de l'instruction – lire, écrire, compter, géographie, histoire -, il devrait développer spécialement le domaine aujourd'hui négligé des « droits et devoirs » ; c'est-à-dire les premières notions de l'État et de la Société, en tant qu'éléments primordiaux d'une nouvelle conception du monde qui entre en lutte avec les conceptions données par les divers milieux sociaux traditionnels, conceptions qu'on peut appeler folkloriques. Le problème didactique à résoudre est de tempérer et féconder l'orientation dogmatique qui ne peut pas ne pas être propre à ces premières années. Le reste du cursus ne devrait pas durer plus de six ans, de sorte qu'à quinze-seize ans, on devrait pouvoir avoir franchi tous les degrés de l'école unitaire.

On peut objecter qu'un tel cursus est trop fatigant par sa rapidité, si l'on veut atteindre effectivement les résultats que l'actuelle organisation de l'école classique se propose mais n'atteint pas. On peut dire pourtant que le complexe de la nouvelle organisation devra contenir en lui-même les éléments généraux qui font qu'aujourd'hui, pour une partie

des élèves au moins, le cursus est au contraire trop lent. Quels sont ces éléments ? Dans une série de familles, en particulier celles des couches intellectuelles, les enfants trouvent dans la vie familiale une préparation, un prolongement et un complément de la vie scolaire ; ils absorbent, comme on dit, dans « l'air » quantité de notions et d'attitudes qui facilitent la scolarité proprement dite : ils connaissent déjà et développent la connaissance de la langue littéraire, c'est-à-dire le moyen d'expression et de connaissance, techniquement supérieur aux moyens possédés par la population scolaire moyenne de six à douze ans. C'est ainsi que les élèves de la ville, par le seul fait de vivre en ville, ont absorbé dès avant six ans quantité de notions et d'attitudes qui rendent la scolarité plus facile, plus profitable et plus rapide. Dans l'organisation interne de l'école unitaire doivent être créées au moins les principales de ces conditions, outre le fait, qui est à supposer, que parallèlement à l'école unitaire se développerait un réseau de jardins d'enfants et autres institutions dans lesquelles, même avant l'âge scolaire, les petits enfants seraient habitués à une certaine discipline collective et pourraient acquérir des notions et des habitudes préscolaires. En fait, l'école unitaire devrait être organisée comme un collège avec une vie collective diurne et nocturne, libérée des formes actuelles de discipline hypocrite et mécanique, et

l'étude devrait se faire collectivement, avec l'aide des maîtres et des meilleurs élèves, même pendant les heures de travail dit individuel, etc.

Le problème fondamental se pose pour la phase du cursus actuel représenté *aujourd'hui* par le lycée, phase qui *aujourd'hui* ne se différencie en rien, comme type d'enseignement, des classes précédentes ; sinon par la supposition abstraite d'une plus grande maturité intellectuelle et morale de l'élève, conforme à son âge plus avancé et à l'expérience précédemment accumulée.

En fait, entre le lycée et l'université – c'est-à-dire entre l'école proprement dite et la vie – il y a aujourd'hui un saut, une véritable solution de continuité, et non un passage rationnel de la quantité (âge) à la qualité (maturité intellectuelle et morale). De l'enseignement presque purement dogmatique, dans lequel la mémoire joue un grand rôle, on passe à la phase créatrice ou au travail autonome et indépendant ; de l'école avec discipline d'étude imposée et contrôlée de façon autoritaire, on passe à une phase d'étude ou de travail professionnel où l'autodiscipline intellectuelle et l'autonomie morale sont théoriquement illimitées. Et cela arrive tout de suite après la crise de la puberté, quand la fougue des passions instinctives et élémentaires n'a pas encore fini de lutter avec les freins du caractère et de la conscience morale en formation. De plus,

en Italie, où dans les universités le principe du travail de « séminaire » n'est pas répandu, le passage est encore plus brusque et mécanique.

Il en résulte que, dans l'école unitaire, la phase ultime doit être conçue et organisée comme la phase décisive où l'on tend à créer les valeurs fondamentales de l'« humanisme », l'auto-discipline intellectuelle et l'autonomie morale nécessaires pour la spécialisation ultérieure, qu'elle soit de caractère scientifique (études universitaires) ou de caractère immédiatement pratico-productif (industrie, bureaucratie, organisation des échanges, etc.). L'étude et l'apprentissage des méthodes créatrices dans la vie doivent commencer dans cette ultime phase de l'école, ne doivent plus être un monopole de l'université ni être laissés au hasard de la vie pratique : cette phase de la scolarité doit déjà contribuer à développer dans les individus l'élément de la responsabilité autonome, doit être une école créatrice. Il convient de distinguer entre école créatrice et école active, même sous la forme que lui donne la méthode Dalton. Toute l'école unitaire est école active, même s'il faut poser des limites aux idéologies libertaires dans ce domaine et revendiquer avec une certaine énergie le devoir pour les générations adultes, c'est-à-dire pour l'État, de « conformer » les nouvelles générations. On en est encore à la phase romantique de l'école active, phase dans

laquelle les éléments de lutte contre l'école mécanique et jésuitique se sont dilatés de façon malsaine, pour des motifs conflictuels et polémiques : il convient d'entrer dans la phase « classique », rationnelle, de trouver dans les buts à atteindre la source naturelle pour élaborer les méthodes et les formes.

L'école créatrice est le couronnement de l'école active : dans la première phase on tend à discipliner, donc aussi à niveler, à obtenir une certaine espèce de « conformisme » qu'on peut appeler « dynamique » ; dans la phase créatrice, sur la base déjà acquise de la « collectivisation » du type social, on tend à l'expansion de la personnalité, devenue autonome et responsable, mais avec une conscience morale et sociale solide et homogène. Ainsi, école créatrice ne veut pas dire école d' « inventeurs et découvreurs » ; il s'agit d'une phase et d'une méthode de recherche et de connaissance, et non d'un « programme » prédéterminé avec obligation à l'originalité et à l'innovation à tout prix. Il s'agit d'un apprentissage qui a lieu spécialement par un effort spontané et autonome du disciple, le maître exerçant seulement une fonction de guide amical comme cela se passe ou devrait se passer à l'université. Découvrir par soi-même, sans suggestion ni aide extérieure, c'est création, même si la vérité n'est pas neuve, et cela montre qu'on possède la méthode ; cela indique qu'en tout cas on est entré

dans une phase de maturité intellectuelle permettant de découvrir des vérités nouvelles. C'est pourquoi dans cette phase l'activité scolaire fondamentale se déroulera dans les séminaires, dans les bibliothèques, dans les laboratoires expérimentaux ; c'est dans cette phase qu'on recueillera les indications organiques pour l'orientation professionnelle.

'avènement de l'école unitaire signifie le début de nouveaux rapports entre travail intellectuel et travail industriel non seulement à l'école, mais dans toute la vie sociale. Le principe unitaire se reflétera donc dans tous les organismes de culture, en les transformant et en leur donnant un nouveau contenu (Int., pp. 97-103). [1930]

Problème de la nouvelle fonction que pourront remplir les universités et les académies

Aujourd'hui, ces deux institutions sont indépendantes l'une de l'autre et les Académies sont le symbole, qu'on raille souvent avec raison, de la séparation qui existe entre la haute culture et la vie, entre les intellectuels et le peuple. (D'où un certain succès que connurent les futuristes dans leur première période de *Sturm und Drang* {388} anti-académique, anti-traditionaliste, etc.).

Dans un nouvel équilibre de rapports entre la vie et la culture, entre le travail intellectuel et le travail industriel, les Académies devraient devenir l'organisation culturelle (de systématisation, d'expansion et de création intellectuelle) des éléments qui après l'école unitaire passeront au travail professionnel, et un terrain de rencontre entre eux et les universitaires. Les éléments sociaux employés dans un travail professionnel ne doivent pas sombrer dans la passivité intellectuelle ; ils doivent avoir à leur disposition (par une initiative collective et non particulière, comme fonction sociale organique reconnue de nécessité et d'utilité publiques) des instituts spécialisés dans toutes les branches de la recherche et du travail scientifiques. Ils pourront y collaborer et y trouveront tout ce qui sera nécessaire pour toute forme d'activité culturelle qu'ils voudront entreprendre.

L'organisation académique devra être refondue et vivifiée de fond en comble. Il y aura une centralisation territoriale de compétences et de spécialisations : des centres nationaux auxquels s'adjoindront les grandes institutions existantes, des sections régionales et provinciales et des cercles locaux, urbains et ruraux. Les sections correspondent aux compétences culturelles et scientifiques ; elles seront toutes représentées dans les centres supérieurs et seulement en partie dans les cercles

locaux. Unifier les différents types d'organisation culturelle existants : Académies, Instituts de culture, cercles de philologie, etc. Intégrer le travail académique traditionnel (qui s'emploie surtout à systématiser le savoir passé ou qui cherche à fixer la moyenne de la pensée nationale pour guider l'activité intellectuelle) à des activités liées à la vie collective, au monde de la production et du travail. On contrôlera les conférences industrielles, l'activité de l'organisation scientifique du travail, les cabinets expérimentaux des usines, etc. On construira un mécanisme pour sélectionner et faire progresser les capacités individuelles de la masse du peuple, qui aujourd'hui sont sacrifiées et s'égarent en erreurs et en tentatives sans issue. Chaque cercle local devra nécessairement comporter sa section de sciences morales et politiques et au fur et à mesure, organiser les autres sections spéciales pour discuter des aspects techniques des problèmes industriels agraires, d'organisation et de rationalisation du travail, à l'usine, aux champs et dans les bureaux, etc. Des congrès périodiques de divers degrés feront connaître les plus capables.

Il serait utile d'avoir le catalogue complet des Académies et des autres organisations culturelles qui existent aujourd'hui ainsi que des sujets qui sont de préférence traités dans leurs travaux et publiés dans leurs « Annales » ; il s'agit là en grande partie de cimetières de la

culture, pourtant ces institutions ont aussi une fonction dans la psychologie des classes dirigeantes.

La collaboration de ces organismes avec les universités devrait être étroite ainsi qu'avec toutes les écoles supérieures spécialisées, de tout genre (militaires, navales, etc.). Le but est d'obtenir une centralisation et une impulsion de la culture nationale qui seraient supérieures à celles obtenues par l'Église catholique *{389}* (Int., pp. 103-105). [1930]

Pour la recherche du principe éducatif

La coupure déterminée par la réforme Gentile entre l'école élémentaire et moyenne d'une part, et l'école supérieure d'autre part. Avant la réforme une semblable coupure n'existait de façon très marquée qu'entre l'école professionnelle d'une part et les écoles moyennes et supérieures d'autre part ; l'école élémentaire était placée dans une sorte de limbe par certains de ses caractères particuliers.

Dans les écoles élémentaires deux éléments se prêtaient à l'éducation et à la formation des enfants : les premières notions des sciences naturelles et les notions des droits et devoirs du citoyen. Les notions scientifiques devaient servir à introduire l'enfant dans la *societas rerum* *{390}*, les droits et

devoirs dans la vie de l'État et dans la société civile. Les notions scientifiques entraient en lutte contre la conception magique du monde et de la nature que l'enfant absorbe dans un milieu imprégné de folklore, comme les notions de droits et devoirs entraient en lutte contre les tendances à la barbarie individualiste et particulariste, qui est elle aussi un aspect du folklore. L'école, par son enseignement, lutte contre le folklore, contre toutes les sédimentations traditionnelles de conceptions du monde pour répandre une conception plus moderne dont les éléments primitifs et fondamentaux sont fournis par l'apprentissage : des lois de la nature comme chose objective et rebelle, à quoi il faut s'adapter pour les dominer ; des lois de la société civile et de l'État qui sont produites par une activité humaine, qui sont établies par l'homme et que l'homme peut changer en vue de son développement collectif ; la loi civile et d'État dispose les hommes de la façon historiquement la plus apte à dominer les lois de la nature, c'est-à-dire à faciliter leur travail : manière propre à l'homme de participer activement à la vie de la nature pour la transformer et la socialiser toujours davantage, en profondeur et en extension. On peut donc dire que le principe éducatif qui fondait les écoles élémentaires était le concept de travail, qui ne peut se réaliser dans toute sa puissance d'expansion et de productivité sans une connaissance exacte et réaliste des lois

de la nature et sans un ordre légal qui règle organiquement les rapports des hommes entre eux, ordre qui doit être respecté par convention spontanée et non seulement parce qu'il est imposé de l'extérieur, par nécessité qu'on reconnaît et se propose à soi-même comme liberté et non par pure coercition. Le concept et le fait du travail (de l'activité théorico-pratique) est le principe éducatif immanent à l'école élémentaire puisque c'est par le travail que l'ordre social et étatique (droits et devoirs) est introduit dans l'ordre naturel et identifié à lui. Le concept de l'équilibre entre ordre social et ordre naturel sur la base du travail, de l'activité théorico-pratique de l'homme, crée les premiers éléments d'une intuition du monde libérée de toute magie et sorcellerie, et fournit le point d'appui pour le développement ultérieur d'une conception historique, dialectique du monde, pour comprendre le mouvement et le devenir, pour évaluer la somme d'efforts et de sacrifices que le présent a coûté au passé et que l'avenir coûte au présent, pour concevoir l'actualité comme synthèse du passé, de toutes les générations passées, se projetant dans le futur. C'est là le fondement de l'école élémentaire ; qu'il ait porté tous ses fruits, que dans le corps enseignant ait été présente la conscience de sa tâche et du contenu philosophique de sa tâche, c'est une autre question, liée à la critique du niveau de conscience civique de toute la nation, dont le corps

enseignant n'était qu'une expression, et encore appauvrie, certes pas une avant-garde.

Il n'est pas tout à fait exact que l'instruction ne soit pas en même temps éducation : avoir trop insisté sur cette distinction a été une grave erreur de la pédagogie idéaliste, et l'on en voit déjà les effets dans l'école réorganisée par cette pédagogie. Pour que l'instruction ne fût pas en même temps éducation, il faudrait que le disciple fût une pure passivité, un « récipient mécanique » de notions abstraites, chose absurde et d'ailleurs « abstraitement » niée par les tenants de la pure éducativité, précisément, contre la pure instruction mécanique. Le « certain » devient « vrai » *{391}* dans la conscience de l'enfant. Mais la conscience de l'enfant n'est pas quelque chose d' « individuel » (et encore moins d'individualisé), elle est le reflet de la fraction de la société civile à laquelle l'enfant participe, des rapports sociaux tels qu'ils se nouent dans la famille, le voisinage, le village, etc. La conscience individuelle de la très grande majorité des enfants reflète des rapports civils et culturels divers et s'opposant à ceux qui sont représentés par les programmes scolaires : le « certain » d'une culture avancée devient « vrai » dans le cadre d'une culture fossilisée et anachronique, il n'y a pas d'unité entre l'école et la vie, c'est pourquoi il n'y a pas d'unité entre l'instruction et l'éducation. On peut donc dire qu'à l'école le lien instruction-éducation

ne peut être représenté que par le travail vivant du maître, dans la mesure où le maître est conscient des contradictions entre le type de société et de culture qu'il représente et le type de société et de culture représenté par les élèves, conscient de sa tâche qui consiste à accélérer et discipliner chez l'enfant une formation conforme au type supérieur en lutte avec le type inférieur. Si le corps enseignant est déficient et si l'on brise le lien instruction-éducation pour résoudre le problème de l'enseignement schématiquement, sur le papier, en exaltant l'éducativité, l'œuvre du maître en deviendra encore plus médiocre : on aura une école rhétorique, sans sérieux, parce qu'il y manquera la matérialité physique du certain, et le vrai sera une vérité en paroles, rhétorique justement.

La dégénérescence est encore plus visible à l'école moyenne pour les cours de littérature et de philosophie. Avant, les élèves se constituaient au moins un certain « bagage » ou « équipement » (comme on voudra) de notions concrètes : maintenant que le maître doit être surtout un philosophe et un esthète, l'élève néglige les notions concrètes et « se remplit la tête » de formules et de mots qui, la plupart du temps, n'ont pas de sens pour lui et sont tout de suite oubliés. La lutte contre la vieille école était juste, mais la réforme n'était pas si simple qu'on le croyait, il ne s'agissait pas de schémas programmatiques,

mais d'hommes, et non des hommes qui sont directement des maîtres, mais de tout le complexe social dont les hommes sont l'expression. En réalité un enseignant médiocre peut réussir à rendre les élèves plus instruits, il ne réussira pas à les rendre plus cultivés, il accomplira avec scrupule et conscience bureaucratique la partie mécanique de l'enseignement et l'élève, si c'est un cerveau actif, organisera pour son propre compte, et avec l'aide de son milieu social, le « bagage » accumulé. Avec les nouveaux programmes, qui coïncident avec un abaissement général du niveau du corps enseignant, il n'y aura plus du tout de « bagage » à organiser. Les nouveaux programmes auraient dû abolir complètement les examens; passer un examen, aujourd'hui, doit être terriblement plus un « jeu de hasard » qu'autrefois. Une date est toujours une date, quel que soit l'examinateur, et une « définition » est toujours une définition, mais un jugement, une analyse esthétique ou philosophique ?

L'efficacité éducative de la vieille école moyenne italienne, telle que l'avait organisée la vieille loi Casati, n'était pas à chercher (ou à nier) dans la volonté expresse d'être ou non école éducatrice, mais dans le fait que son organisation et ses programmes étaient l'expression d'un mode traditionnel de vie intellectuelle et morale, d'un climat culturel répandu dans toute la société italienne par de très

anciennes traditions. Un tel climat et un tel mode de vie sont entrés en agonie, et l'école s'est détachée de la vie : c'est ce qui a déterminé la crise de l'école. Critiquer les programmes et l'organisation disciplinaire de l'école, cela signifie moins que rien si l'on ne tient pas compte de telles conditions. Ceci nous ramène à la participation réellement active de l'élève à l'école, participation qui ne peut exister que si l'école est liée à la vie. Quant aux nouveaux programmes, plus ils affirment et théorisent l'activité du disciple et sa collaboration active au travail de l'enseignant, plus ils sont prévus comme si le disciple était une pure passivité.

Dans la vieille école l'étude grammaticale des langues latine et grecque, jointe à l'étude des littératures et des histoires politiques respectives, était un principe éducatif dans la mesure où l'idéal humaniste, qui s'incarne dans Athènes et Rome, était répandu dans toute la société, était un élément essentiel de la vie et de la culture nationales. Même le caractère mécanique de l'étude grammaticale était vivifié par la perspective culturelle. Les notions particulières n'étaient pas apprises en vue d'un but immédiat pratico-professionnel : le but apparaissait désintéressé parce que l'intérêt était le développement intérieur de la personnalité, la formation du caractère à travers l'absorption et l'assimilation de tout le passé culturel de la civilisation européenne moderne. On n'apprenait pas le latin et le grec

pour les parler, pour devenir employé d'hôtel, interprète, correspondant commercial. On les apprenait pour connaître la civilisation des deux peuples, présupposé nécessaire à la civilisation moderne, c'est-à-dire pour être soi-même et se connaître soi-même en pleine conscience. Les langues latine et grecque étaient apprises selon la grammaire, mécaniquement, mais il y a beaucoup d'injustice et d'impropriété dans l'accusation de mécanisme et d'aridité. On a affaire à de jeunes enfants auxquels il importe de faire acquérir certaines habitudes de diligence, d'exactitude, de bonne tenue même physique, de concentration psychique sur des sujets déterminés, habitudes qu'on ne peut acquérir sans répétition mécanique d'actes disciplinés et méthodiques. Un savant de quarante ans serait-il capable de rester seize heures de suite assis à son bureau s'il n'avait dès l'enfance été contraint, par coercition mécanique, d'adopter les habitudes psychophysiques appropriées ? Si l'on veut sélectionner de grands hommes de science, c'est encore par là qu'il faut commencer, et c'est sur tout le domaine scolaire qu'il faut faire pression pour réussir à faire émerger ces milliers ou ces centaines, ou ne serait-ce que ces douzaines de savants de grand talent, dont toute civilisation a besoin (même si l'on peut faire de grands progrès dans ce domaine, à l'aide des crédits scientifiques adéquats, sans revenir aux méthodes scolaires des jésuites).

On apprend le latin (ou mieux, on étudie le latin), on l'analyse jusqu'à ses subdivisions les plus élémentaires, on l'analyse comme une chose morte, c'est vrai, mais toute analyse faite par un enfant ne peut porter que sur des choses mortes ; d'autre part, il ne faut pas oublier que là où cette étude est faite sous cette forme, la vie des Romains est un mythe qui, dans une certaine mesure, a déjà intéressé l'enfant et l'intéresse, si bien que dans ce qui est mort est présente une plus grande vie. Et puis, la langue est morte, est analysée comme une chose inerte, comme un cadavre sur la table de dissection, mais elle revit continuellement dans les exemples, dans les narrations. Pourrait-on étudier de la même façon l'italien ? Impossible ; aucune langue vivante ne pourrait être étudiée comme le latin, cela serait et semblerait absurde. Aucun enfant ne connaît le latin quand il en commence l'étude par une telle méthode analytique. Une langue vivante pourrait être connue et il suffirait qu'un seul enfant la connaisse pour rompre le charme : tous iraient à l'école Berlitz, tout de suite. Le latin (le grec aussi) se présente à l'imagination comme un mythe, même pour l'enseignant. On n'étudie pas le latin pour apprendre le latin ; depuis longtemps, en vertu d'une tradition culturelle-scolaire dont on pourrait rechercher l'origine et le développement, ou étudie le latin comme élément d'un programme scolaire idéal, élément qui résume et satisfait

toute une série d'exigences pédagogiques et psychologiques ; on l'étudie pour habituer les enfants à étudier d'une façon déterminée, à analyser un corps historique qu'on peut traiter comme un cadavre constamment rappelé à la vie ; pour les habituer à raisonner, à abstraire schématiquement tout en étant capables de redescendre de l'abstraction à la vie réelle immédiate, pour voir dans chaque fait ou chaque donnée ce qu'il a de général et ce qu'il a de particulier, le concept et l'individu. Et la constante comparaison entre le latin et la langue qu'on parle, que ne signifie-t-elle pas du point de vue éducatif ? La distinction et l'identification des mots et des concepts, toute la logique formelle avec les contradictions des opposés et l'analyse des différents, avec le mouvement historique de l'ensemble linguistique qui se modifie dans le temps, qui a un devenir et n'est pas seulement une entité statique. Pendant les huit ans de gymnase-lycée {392} on étudie toute la langue historiquement réelle, après l'avoir vue photographiée dans un instant abstrait sous forme de grammaire : on l'étudie depuis Ennius (et même depuis les termes des fragments des Douze Tables) jusqu'à Phèdre et aux auteurs chrétiens ; un processus historique est analysé de sa naissance à sa mort dans le temps, mort apparente puisqu'on sait que l'italien, auquel le latin est continuellement confronté, est du latin moderne. On étudie

la grammaire d'une certaine époque, une abstraction, le vocabulaire d'une période déterminée, mais on étudie (par comparaison) la grammaire et le vocabulaire de chaque auteur déterminé, et la signification de chaque terme dans chaque « période » (stylistique) déterminée, on découvre ainsi que la grammaire et le vocabulaire de Phèdre ne sont pas ceux de Cicéron, ni ceux de Plaute ou de Lactance et Tertullien, qu'un même assemblage de sons n'a pas la même signification à différentes époques, chez différents écrivains. On compare continuellement le latin et l'italien ; mais chaque mot est un concept, une image dont la coloration varie selon les temps et les personnes dans chacune des deux langues comparées. On étudie l'histoire littéraire des livres écrits dans cette langue, l'histoire politique, les hauts faits des hommes qui ont parlé cette langue. Tout ce complexe organique détermine l'éducation du jeune homme, du fait qu'il a parcouru, ne serait-ce que matériellement, cet itinéraire avec ces étapes, etc. Il s'est plongé dans l'histoire, il a acquis une intuition historiciste du monde et de la vie, qui devient une seconde nature, presque une spontanéité, parce qu'elle n'a pas été inculquée de façon pédantesque, par une « volonté » extrinsèquement éducative. Cette étude éduquait sans en avoir la volonté expressément déclarée, avec le minimum d'intervention « éducatrice » de l'enseignant : elle éduquait parce qu'elle

instruisait. Des expériences logiques, artistiques, psychologiques étaient faites sans « y réfléchir », sans se regarder continuellement dans la glace, et surtout était faite une grande expérience « synthétique », philosophique, de développement historico-réel. Cela ne veut pas dire (et le penser serait stupide) que le latin et le grec, comme tels, aient des vertus intrinsèquement thaumaturgiques dans le domaine éducatif. C'est toute la tradition culturelle, vivante aussi et surtout hors de l'école, qui, dans un milieu donné, produit de telles conséquences. On voit d'ailleurs comment, une fois changée la traditionnelle intuition de la culture, l'école est entrée en crise, et est entrée en crise l'étude du latin et du grec.

Il faudra remplacer le latin et le grec comme point d'appui de l'école formatrice et on les remplacera, mais il ne sera pas facile de disposer la nouvelle matière ou la nouvelle série de matières dans un ordre didactique qui donne des résultats équivalents pour l'éducation et la formation générale de la personnalité, depuis l'enfance jusqu'au seuil du choix professionnel. En effet, dans cette période les études ou la majeure partie des études doivent être désintéressées (ou apparaître telles à ceux qui apprennent), autrement dit ne pas avoir de buts pratiques immédiats ou trop immédiats, elles doivent être formatrices même si elles sont « instructives », c'est-à-dire riches de

notions concrètes. Dans l'école actuelle, la crise profonde de la tradition culturelle, de la conception de la vie et de l'homme entraîne un processus de dégénérescence progressive : les écoles de type professionnel, c'est-à-dire préoccupées de satisfaire des intérêts pratiques immédiats, prennent l'avantage sur l'école formatrice, immédiatement désintéressée. L'aspect le plus paradoxal, c'est que ce nouveau type d'école paraît démocratique et est prôné comme tel, alors qu'elle est au contraire destinée non seulement à perpétuer les différences sociales, mais à les cristalliser à la chinoise *{393}*.

L'école traditionnelle a été oligarchique parce que destinée à la nouvelle génération des groupes dirigeants, destinée à son tour à devenir dirigeante : mais elle n'était pas oligarchique par son mode d'enseignement. Ce n'est pas l'acquisition de capacités directives, ce n'est pas la tendance à former des hommes supérieurs qui donne son empreinte sociale à un type d'école. L'empreinte sociale est donnée par le fait que chaque groupe social a son propre type d'école, destiné à perpétuer dans ces couches une fonction traditionnelle déterminée, de direction ou d'exécution. Si l'on veut mettre en pièces cette trame, il convient donc ne de pas multiplier et graduer les types d'écoles professionnelles, mais de créer un type unique d'école préparatoire (élémentaire-moyenne) qui conduise le jeune homme

jusqu'au seuil du choix professionnel, et le forme entre temps comme personne capable de penser, d'étudier, de diriger, ou de contrôler ceux qui dirigent.

La multiplication des types d'écoles professionnelles tend donc à pérenniser les différences traditionnelles. Mais comme, dans ces différences, elle tend à susciter des stratifications internes, voilà qu'elle donne l'impression d'avoir une tendance démocratique. Manœuvre et ouvrier qualifié, par exemple, paysan et géomètre ou petit agronome, etc. Mais la tendance démocratique, intrinsèquement, ne peut seulement signifier qu'un manœuvre devienne ouvrier qualifié ; elle signifie que tout « citoyen » peut devenir « gouvernant », et que la société le place, fût-ce « abstraitement » dans les conditions générales qui lui permettent de le devenir : la démocratie politique tend à faire coïncider gouvernants et gouvernés (en ce sens que le gouvernement doit avoir le consentement des gouvernés) en assurant à tout gouverné l'apprentissage gratuit de la capacité et de la préparation technique générale nécessaire à cet effet. Mais le type d'école qui se développe comme école pour le peuple ne tend même plus à maintenir l'illusion, puisqu'elle s'organise toujours davantage de manière à restreindre la base de la couche gouvernante techniquement Préparée, dans un climat politique et social qui limite encore l' « initiative privée » visant à donner cette

capacité et cette préparation technico-politique, de sorte qu'on revient en réalité aux divisions en ordres « juridiquement » fixés et cristallisés, au lieu de dépasser les divisions en groupes : la multiplication des écoles professionnelles toujours plus spécialisées dès le début des études est une des manifestations les plus éclatantes de cette tendance.

À propos du dogmatisme et du criticisme-historicisme à l'école élémentaire et moyenne, il est à noter que la nouvelle pédagogie a voulu battre en brèche le dogmatisme précisément dans le domaine de l'instruction, de l'acquisition des notions concrètes, c'est-à-dire précisément dans le domaine où un certain dogmatisme est pratiquement inévitable et ne peut être réabsorbé et dissout que dans le cycle entier du cours des études (on ne peut enseigner la grammaire historique dans les écoles élémentaires et au gymnase) ; mais il lui faut après cela voir introduire le dogmatisme par excellence dans le domaine de la pensée religieuse et voir décrire implicitement toute l'histoire de la philosophie comme une succession de folies et de délires. Dans l'enseignement de la philosophie, le nouveau cours pédagogique (au moins pour ces élèves, et ils sont l'immense majorité, qui ne reçoivent pas d'aide intellectuelle hors de l'école, en famille ou dans l'entourage familial, et doivent se former uniquement avec les indications reçues en

classe) appauvrit l'enseignement et en rabaisse le niveau, pratiquement, bien que rationnellement il paraisse très beau, d'une très grande beauté utopique. La philosophie descriptive traditionnelle, renforcée par un cours d'histoire de la philosophie et par la lecture d'un certain nombre de philosophes, semble pratiquement la meilleure chose. La philosophie qui décrit et définit sera une abstraction dogmatique, comme la grammaire et la mathématique, mais c'est là une nécessité pédagogique et didactique. 1 = 1 est une abstraction, mais personne n'est conduit pour autant à penser que 1 mouche est égale à 1 éléphant. Même les règles de la logique formelle sont des abstractions du même genre, elles sont comme la grammaire de la pensée normale, et pourtant, il faut les étudier car elles ne sont pas quelque chose d'inné mais doivent être acquises par le travail et la réflexion. Le nouveau cours présuppose que la logique formelle est quelque chose qu'on possède déjà quand on pense, mais n'explique pas comment on doit l'acquérir, si bien que pratiquement c'est comme si on la supposait innée. La logique formelle est comme la grammaire : elle est assimilée de façon « vivante » même si l'apprentissage nécessaire a été schématique et abstrait, car le disciple n'est pas un disque de phonographe, n'est par un récipient passivement mécanique, même si la liturgie conventionnelle des examens lui donne quelquefois cette apparence. Le

rapport de ces schèmes éducatifs avec l'esprit enfantin est toujours actif et créateur, comme est actif et créateur le rapport entre l'ouvrier et ses instruments de travail ; un calibre est lui aussi un ensemble d'abstractions, et pourtant on ne produit pas d'objets réels sans calibrage, objets réels qui sont des rapports sociaux et contiennent implicitement des idées.

L'enfant qui s'escrime avec les *barbara*, *baralipton* {394}, se fatigue certes, et il faut faire en sorte qu'il se fatigue autant qu'il est nécessaire et pas plus, mais il n'est pas moins certain qu'il devra toujours se fatiguer pour apprendre à se contraindre à des privations et limitations de mouvement physique, autrement dit se soumettre à un apprentissage psycho-physique. Il faut persuader beaucoup de gens que l'étude est elle aussi un métier, et très fatigant, avec son apprentissage spécial qui n'est pas seulement intellectuel, mais aussi musculaire-nerveux : c'est un processus d'adaptation, une habitude acquise avec effort, ennui et même souffrance. La participation de plus larges masses à l'école moyenne porte en elle la tendance à relâcher la discipline de l'étude, à demander des « facilités». Beaucoup pensent carrément que les difficultés sont artificielles, parce qu'ils sont habitués à considérer comme travail et fatigue le seul travail manuel. La question est complexe. Certes l'enfant d'une famille traditionnelle d'intellectuels vient plus

facilement à bout du processus d'adaptation psycho-physique ; dès la première fois qu'il entre en classe, il est avantagé sur plusieurs points par rapport à ses camarades, il a une orientation déjà acquise grâce aux habitudes familiales : il concentre plus facilement son attention parce qu'il a l'habitude d'une bonne tenue physique, etc. De la même façon, le fils d'un ouvrier de la ville souffre moins, quand il entre à l'usine, qu'un garçon de la campagne ou qu'un jeune paysan déjà formé pour la vie rurale. Même le régime alimentaire a une importance, etc. Voilà pourquoi beaucoup de gens du peuple pensent que dans la difficulté des études il doit y avoir un « truc » à leur désavantage (quand ils ne pensent pas être stupides par nature) : ils voient le monsieur (et pour beaucoup à la campagne surtout, monsieur veut dire intellectuel) accomplir avec souplesse et apparente facilité le travail qui coûte des larmes de sang à leurs enfants, et ils pensent qu'il doit y avoir un « truc ». Dans une situation nouvelle, ces problèmes peuvent devenir très ardus, et il faudra résister à la tendance à rendre facile ce qui ne peut l'être sans être dénaturé. Si l'on veut créer une nouvelle couche d'intellectuels, jusqu'aux plus grandes spécialisations, à partir d'un groupe social qui n'en a pas développé par tradition les attitudes, il faudra surmonter des difficultés inouïes.

Quelques principes de la pédagogie moderne

Chercher l'origine historique exacte de quelques principes de la pédagogie moderne : l'école active ou la collaboration amicale du maître et de l'élève ; l'école ouverte ; la nécessité de laisser libre cours au développement des facultés spontanées de l'écolier, sous la surveillance mais non sous le contrôle voyant du maître. La Suisse a apporté une grande contribution à la pédagogie moderne (Pestalozzi, etc.) à travers la tradition genevoise de Rousseau ; en réalité, cette pédagogie est une forme confuse de philosophie liée à une série de règles empiriques. On n'a pas tenu compte du fait que les idées de Rousseau sont une réaction violente contre l'école et contre les méthodes pédagogiques des jésuites et en tant que telles représentent un progrès ; mais il s'est formé ensuite une espèce d'église qui a paralysé les études pédagogiques et a donné lieu à de curieuses involutions (dans les doctrines de Gentile et de Lombardo-Radice). La « spontanéité » est une de ces involutions : on se représente presque le cerveau de l'enfant comme une pelote que le maître aide à dévider. En réalité, chaque génération éduque la nouvelle génération, c'est-à-dire la forme ; l'éducation est une lutte contre les instincts liés aux fonctions biologiques élémentaires, une lutte contre

la nature pour la dominer et créer l'homme « actuel » dans son époque. On ne tient pas compte du fait que l'enfant, dès qu'il commence à « voir et toucher », peu de jours peut-être après la naissance, accumule des sensations et des images qui se multiplient et deviennent complexes au moment de l'apprentissage du langage. La « spontanéité », si on l'analyse, devient de plus en plus problématique {395}. De plus, l' « école », c'est-à-dire l'activité éducative directe, n'est qu'une partie de la vie de l'élève qui entre en contact aussi bien avec la société humaine qu'avec la societas rerum, et se forme des critères à partir de ces sources « extra-scolaires » beaucoup plus importantes qu'on ne croit communément. L'école unique, intellectuelle et manuelle a aussi l'avantage de mettre l'enfant en contact en même temps avec l'histoire humaine et avec l'histoire des « choses » sous le contrôle du maître (Int., pp. 115-116). [1929-1930]

Pédagogie mécaniste et idéaliste

Pour élaborer un essai complet sur Antonio Labriola, il faut avoir à l'esprit, outre ses écrits qui sont rares et souvent seulement allusifs ou extrêmement synthétiques, les éléments et les fragments de conversation rapportés par ses amis et ses disciples (Labriola a laissé le souvenir d'un

exceptionnel « causeur »). On peut recueillir çà et là dans les livres de B. Croce bon nombre de ces éléments et fragments. Ainsi, dans les *Conversations critiques* (seconde série), édition italienne, pp. 60-61 : « Comment feriez-vous pour éduquer moralement un Papou ? » demanda un de nos élèves, voici plusieurs années, au professeur Labriola au cours d'une de ses leçons de pédagogie, en objection à l'efficacité de la pédagogie. « Provisoirement, répondit avec une âpreté digne de Vico et de Hegel le professeur hébartien, provisoirement j'en ferais un esclave ; ce serait la pédagogie adaptée à ce cas, quitte à voir si, pour ses petits et arrière-petits-fils, ou pourra commencer à mettre en œuvre notre pédagogie *{396}*. » Il faut rapprocher cette réponse de Labriola de l'interview qu'il a donnée sur la question coloniale (Lybie) vers 1903 et rapportée dans le livre *Divers écrits de philosophie et de politique* *{397}*. Il faut aussi la rapprocher de la façon de penser de Gentile en ce qui concerne l'enseignement religieux dans les écoles primaires. Il semble que l'on ait affaire à un pseudo-historicisme, à un mécanisme assez empirique et très voisin du plus vulgaire évolutionnisme. On pourrait rappeler ce que dit Bertrando Spaventa à propos de ceux qui voudraient constamment maintenir les hommes au berceau (c'est-à-dire dans le moment de l'autorité qui éduque bien à la liberté les peuples primitifs) et qui pensent toute la vie (des autres) comme un

berceau {398}. Il me semble qu'il faut historiquement poser le problème d'une autre façon : une nation ou un groupe social parvenus à un degré supérieur de civilisation ne peuvent-ils pas (donc ne doivent-ils pas) « accélérer » le processus d'éducation des peuples et des groupes sociaux plus attardés, en universalisant et en traduisant de manière adaptée leur nouvelle expérience ? Ainsi, lorsque les Anglais enrôlent des recrues parmi les peuples primitifs qui n'ont jamais vu de fusils modernes, ils ne les instruisent pas au maniement de l'arc, du boomerang ou de la sarbacane, mais précisément à celui du fusil, bien que les normes d'instruction soient nécessairement adaptées à la « mentalité » de ce peuple primitif déterminé. La forme de pensée impliquée par la réponse de Labriola ne paraît donc ni dialectique ni progressiste mais plutôt mécanique et rétrograde, tout comme la pensée « pédagogique » religieuse de Gentile qui n'est rien d'autre qu'un dérivé du concept de la « religion bonne pour le peuple » (peuple = enfant = phase primitive de la pensée à laquelle correspond la religion, etc.), à savoir la renonciation (tendancieuse) à éduquer le peuple. Le mécanisme implicite de la pensée de Labriola apparaît de façon encore plus évidente dans son interview sur la question coloniale. En effet, il se peut très bien qu'il soit « nécessaire de réduire les Papous en esclavage » pour les éduquer, mais il est tout aussi

nécessaire d'affirmer que cette nécessité n'est que contingente car on se trouve dans des conditions déterminées, c'est-à-dire que cette nécessité est « historique » et non pas absolue : il est nécessaire au contraire de lutter à ce sujet, et cette lutte est justement la condition de la libération de l'esclavage et de l'éducation par la pédagogie moderne des petits et arrière-petits-fils des Papous. Que certains affirment nettement que la servitude des Papous n'est qu'une nécessité du moment et qu'ils se rebellent contre cette nécessité, est aussi un fait philosophico-historique : 1. parce que cela contribuera à réduire la période d'esclavage au laps de temps nécessaire ; 2. parce que cela amènera les Papous à réfléchir sur eux-mêmes, à s'autoéduquer, dans la mesure où ils comprendront qu'ils sont appuyés par des hommes d'une civilisation supérieure ; 3. parce que cette résistance seule, démontre que l'on est réellement dans une phase supérieure de civilisation et de pensée, etc. L'historicisme de Labriola et de Gentile est d'un genre très inférieur : c'est l'historicisme des juristes pour lesquels le knout n'est pas un knout quand il est un knout « historique ». Il s'agit d'ailleurs d'une façon de penser très nébuleuse et très confuse. Qu'une présentation « dogmatique » des notions scientifiques ou qu'une mythologie soit nécessaire dans les écoles élémentaires, ne signifie pas que le dogme doit être

religieux et la mythologie, telle mythologie déterminée. Qu'un groupe social ou un peuple arriérés aient besoin d'une discipline extérieure coercitive pour être civilement éduqués ne signifie pas qu'ils doivent être réduits en esclavage ; à moins qu'on ne pense que toute coercition de l'État est esclavage. Il y a aussi une coercition de type militaire même pour le travail que l'on peut appliquer même à la classe dominante et qui n'est pas un « esclavage » mais l'expression adaptée de la pédagogie moderne destinée à éduquer un élément primitif (qui est bien sûr primitif mais au voisinage d'éléments déjà mûrs, alors que la servitude est organiquement l'expression de conditions universellement primitives). Spaventa, qui se plaçait du point de vue de la bourgeoisie libérale contre les « sophismes » historicistes des classes réactionnaires, exprimait, sous forme sarcastique, une conception bien plus progressiste et dialectique que celle de Labriola et de Gentile (Int., pp. 116-118). [1932-1933]

III - Problèmes de critique littéraire

L'art et la lutte pour une nouvelle civilisation

Les rapports de nature artistique montrent, surtout dans la philosophie de la praxis, la naïveté prétentieuse des perroquets qui croient posséder, dans quelques petites formules stéréotypées, les clefs qui ouvrent toutes les portes (ces clefs s'appellent exactement des « rossignols »).

Deux écrivains peuvent représenter (exprimer) le même moment historico-social, mais l'un peut être un artiste et l'autre un simple scribouillard. Prétendre épuiser le problème en se bornant à décrire ce que les deux écrivains représentent ou expriment du point de vue social, c'est-à-dire en résumant, plus ou moins bien, les caractéristiques

d'un moment historico-social déterminé, cela signifie qu'on n'a même pas effleuré le problème artistique. Tout cela peut être utile et nécessaire, et cela l'est même certainement, mais dans un autre domaine : dans celui de la critique politique, de la critique des mœurs, dans la lutte pour détruire et surmonter certains courants de sentiments et de croyances, certaines attitudes envers la vie et le monde ; ce n'est pas de la critique et de l'histoire de l'art, et cela ne peut être présenté comme tel, sous peine de tomber dans la confusion, de faire rétrograder ou d'immobiliser les concepts scientifiques, c'est-à-dire précisément de ne pas poursuivre les fins propres à la lutte culturelle.

Un certain moment historico-social n'est jamais homogène, il est même riche en contradictions. Il acquiert une « personnalité », il est un « moment » du déroulement de l'histoire, par le fait qu'une certaine activité de la vie y domine les autres, il représente une « pointe » historique : mais cela suppose auparavant une hiérarchie, une opposition, une lutte. L'écrivain qui représente cette activité dominante, cette « pointe » historique, devrait représenter ce moment donné ; mais comment juger ceux qui représentent les autres activités, les autres éléments ? Ne sont-ils pas « représentatifs » eux aussi ? Et n'est-il pas, lui aussi, représentatif de ce « moment » celui qui en exprime les éléments « réactionnaires » et anachroniques ? Ou bien

faudra-t-il considérer comme représentatif celui qui exprimera toutes les forces et tous les éléments en opposition et en lutte, c'est-à-dire celui qui représente les contradictions de l'ensemble historico-social ?

On peut aussi penser qu'une critique de la civilisation littéraire, une lutte pour créer une nouvelle culture, puisse être artistique dans ce sens qu'un art nouveau naîtra de la nouvelle culture, mais cela nous apparaît comme un sophisme. De toute façon, c'est peut-être en partant de telles suppositions que l'on peut mieux comprendre le rapport De Sanctis-Croce et les polémiques sur le contenu et la forme. La critique de De Sanctis est une critique militante, et non pas de façon « froide », esthétique ; elle est la critique d'une période de luttes culturelles, d'oppositions entre des conceptions de la vie antagonistes. Les analyses du contenu, la critique de la « structure » des oeuvres c'est-à-dire de la cohérence logique et historique- actuelle des masses de sentiments représentés de façon artistique, tout cela est lié à cette lutte culturelle : c'est justement en cela que consiste, semble-t-il, la profonde humanité et l'humanisme de De Sanctis, qui rendent si sympathique, aujourd'hui encore, le critique lui-même. On aime sentir en lui la ferveur passionnée de l'homme de parti, qui a de solides convictions morales et politiques et qui ne les cache pas, qui ne teinte même pas de les cacher. Croce arrive à distinguer les divers

aspects du critique qui, chez De Sanctis, étaient organiquement unis, fondus ensemble. Chez Croce revivent les mêmes motifs culturels que chez De Sanctis, mais dans leur période d'expansion et de triomphe ; il continue à lutter, mais pour un raffinement de la culture (d'une certaine culture), non pour son droit à la vie : la passion et la ferveur romantiques se sont accordées dans une sérénité supérieure et dans une indulgence pleine de bonhomie. Mais même chez Croce cette position n'est pas permanente : elle est suivie d'une phase où la sérénité et l'indulgence se fêlent et où l'on voit affleurer l'acrimonie et une colère difficilement contenue : phase défensive, non plus agressive et fervente, et par conséquent qui ne peut être comparée avec l'attitude correspondante de De Sanctis.

En somme, le type de critique littéraire propre à la philosophie de la praxis nous est offert par De Sanctis, non par Croce ou par tout autre critique (et surtout pas par Carducci) : elle doit fondre la lutte pour une nouvelle culture, c'est-à-dire pour un nouvel humanisme, la critique des mœurs, des sentiments et des conceptions du monde, avec la critique esthétique ou purement artistique, dans une ferveur passionnée, même sous la forme du sarcasme… (*L. V.N.*, pp. 6-7.) [1934]

Qu'il faille parler, pour être exact, de lutte pour une « nouvelle culture », et non pour un « art nouveau » (au sens

immédiat du terme), cela paraît évident. Peut-être ne peut-on même pas dire, pour être exact, que l'on lutte pour un nouveau contenu de l'art, car celui-ci ne peut être pensé de façon abstraite, séparé de la forme. Lutter pour un art nouveau voudrait dire lutter pour créer de nouveaux artistes individuels, ce qui est absurde, car on ne peut créer artificiellement des artistes. Il faut parler de lutte pour une nouvelle culture, c'est-à-dire pour une nouvelle vie morale, qui ne peut pas ne pas être intimement liée à une nouvelle intuition de la vie, jusqu'à ce qu'elle devienne une nouvelle façon de sentir et de voir la réalité, et par conséquent un monde lié dans sa nature profonde avec les « artistes possibles », avec les « œuvres d'art possibles ».

Le fait qu'on ne peut créer artificiellement des artistes individuels ne signifie donc pas que le nouveau monde culturel pour lequel on lutte, en suscitant passions et chaleur humaine, suscite nécessairement de « nouveaux artistes » ; c'est-à-dire on ne peut affirmer que Durand ou Dupont deviendront des artistes, mais on peut affirmer que, du mouvement même naîtront de nouveaux artistes. Un nouveau groupe social qui entre dans la vie de l'histoire en aspirant à l'hégémonie, avec une assurance, une confiance en lui-même qu'il n'avait pas auparavant, ne peut pas ne pas faire naître en son sein des personnalités qui, auparavant, n'auraient pas eu la force nécessaire pour s'exprimer

totalement dans un certain sens.

Ainsi on ne peut dire qu'il se formera un nouveau « souffle poétique », selon l'expression qui fut à la mode il y a quelques années. Le « souffle poétique » n'est qu'une métaphore pour exprimer l'ensemble des artistes qui se sont déjà formés ou révélés ou du moins le processus de formation et de révélation déjà commencé et déjà consolidé… (*L.V.N.*, pp. 9-10.) [1934]

L'art éducateur

« L'art est éducateur en tant qu'art, mais non en tant qu' « art éducateur », parce que dans ce cas il n'est rien et que le néant ne peut éduquer. Certes, il semble que nous soyons tous d'accord pour désirer un art qui ressemble à celui du Risorgimento et non, par exemple, à celui de la période d'annunzienne ; mais, à la vérité, si l'on considère bien ce désir, il n'y a pas en lui le désir d'un art de préférence à un autre, mais bien le désir d'une réalité morale de préférence à une autre. De la même façon, quelqu'un qui désire qu'un miroir reflète une belle personne plutôt qu'une laide, ne souhaite pas avoir un miroir différent de celui qui est devant lui, mais une personne différente *{399}*. »

« Lorsqu'une œuvre poétique ou un cycle d'œuvres poétiques s'est formé, il est impossible de continuer ce cycle

par l'étude, l'imitation et les variations autour de ces œuvres : par ce moyen on n'obtient que ce qu'on appelle l'école poétique, le *servum pecus* des épigones *{400}*. La poésie n'engendre pas la poésie ; la parthénogénèse *{401}* n'a pas lieu ; il faut l'intervention de l'élément mâle, de ce qui est réel, passionnel, pratique, moral. Les plus grands critiques de la poésie conseillent, dans ces cas là, de ne pas avoir recours a des recettes littéraires, mais, comme ils disent, de « refaire l'homme ». Lorsqu'on a refait l'homme, lorsqu'on a rafraîchi l'esprit et fait naître une nouvelle vie affective, c'est d'elle que surgira, si elle surgit, une nouvelle poésie *{402}*. »

Cette observation, le matérialisme historique peut la reprendre à son compte. La littérature n'engendre pas la littérature, etc., c'est-à-dire : les idéologies n'engendrent pas d'idéologies, les superstructures ne créent pas des superstructures sinon comme une descendance inerte et passive : elles sont engendrées, non par parthénogénèse, mais par l'intervention de l'élément « mâle », l'histoire, l'activité révolutionnaire qui crée l' « homme nouveau », c'est-à-dire de nouveaux rapports sociaux.

On peut aussi en déduire ceci : que le vieil « homme », sous l'effet du changement, devient lui aussi « nouveau », parce qu'il entre dans une série de nouveaux rapports, une fois que les anciens rapports sont bouleversés. D'où le fait

que, avant que le « nouvel homme » créé de façon positive ait donné sa poésie, on peut assister au « chant du cygne » du vieil homme rénové de façon négative : et souvent ce chant du cygne est d'une admirable splendeur ; le nouveau s'y mêle à l'ancien, les passions y brûlent d'un feu incomparable, etc. (La Divine Comédie n'est-elle pas un peu le chant du cygne du moyen âge, tout en anticipant sur les temps nouveaux et sur la nouvelle histoire ?) (L.V.N., pp. 10-11.) [1930-1932]

Critères de critique littéraire

L'idée que l'art est l'art, et non une propagande politique « voulue » et proposée, est-elle, en elle-même, un obstacle à la formation de courants culturels déterminés qui soient le reflet de leur époque et qui contribuent à renforcer des courants politiques déterminés? Il ne semble pas, et il semble bien plutôt qu'une telle idée pose le problème en des termes plus radicaux et qui sont ceux d'une critique plus efficace et plus concluante. Une fois posé le principe qu'il ne faut rechercher que le caractère artistique d'une œuvre d'art, il n'est pas du tout exclu que l'on recherche quelle masse de sentiments, quelle attitude envers la vie se dégagent de l'œuvre elle-même. On voit même, chez De Sanctis et chez Croce, que cela est admis par les courants

esthétiques modernes. Ce qui est exclu, c'est qu'une œuvre soit belle à cause de son contenu moral et politique, et non pas à cause de sa forme, dans laquelle le contenu abstrait s'est fondu, à laquelle il s'est identifié.

On peut aussi rechercher si une œuvre d'art n'est pas ratée Parce que son auteur a été détourné par des préoccupations pratiques extérieures, c'est-à-dire postiches, sans sincérité. Il semble que ce soit là le point crucial de la polémique : X… « veut » exprimer artificiellement un certain contenu et ne crée pas une œuvre d'art. La faillite artistique de l'œuvre d'art donnée (car X… a montré qu'il était un artiste dans d'autres de ses œuvres réellement senties et vécues) démontre que ce contenu est pour X … une matière sourde et rebelle, que l'enthousiasme de X … est factice et voulu de l'extérieur, que X… n'est pas en réalité, dans ce cas précis, un artiste, mais un serviteur qui veut plaire à ses maîtres. Il y a donc deux séries de faits : les uns de caractère esthétique ou d'art pur, les autres de politique culturelle (c'est-à-dire de politique tout court). Le fait qu'on en arrive à nier le caractère artistique d'une œuvre, peut servir au critique politique pour démontrer que X…, en tant qu'artiste, n'appartient pas à un certain monde politique ; que du moment que sa personnalité est essentiellement artistique, ce monde n'exerce aucune action dans sa vie intime, la plus personnelle, que ce monde

n'existe pas : X… est par conséquent un comédien de la politique, il veut faire croire qu'il est ce qu'il n'est pas, etc. Donc le critique politique dénoncera X…, non comme artiste, mais comme « opportuniste politique ».

Lorsque l'homme politique exerce une pression pour que l'art de son temps exprime un monde culturel donné, il s'agit d'une activité politique, non d'une critique artistique : si le monde culturel pour lequel on lutte est un fait vivant et nécessaire, son expansivité sera irrésistible, et il trouvera ses artistes. Mais si, malgré la pression exercée, ce caractère irrésistible ne se voit pas, ne se manifeste pas, cela signifie qu'il s'agit d'un monde postiche et fictif, d'une élucubration livresque de gens médiocres qui se lamentent du fait que les hommes de plus grande envergure ne sont pas d'accord avec eux. La façon même de poser la question peut être un indice de la solidité d'un tel monde moral et culturel : en effet, ce qu'on appelle le « calligraphisme » n'est autre chose que la défense des petits artistes, qui affirment par opportunisme certains principes, mais se sentent incapables de les exprimer de façon artistique, c'est-à-dire par leur activité propre, et qui radotent sur une pure forme qui serait son propre contenu, etc., etc. Le principe formel de la distinction des catégories spirituelles et de leur unité de « circulation », même sous son aspect abstrait, permet de saisir la réalité effective et de critiquer le côté arbitraire et la

pseudo-vie de ceux qui ne veulent pas abattre cartes sur table, ou qui sont simplement des médiocres placés par le hasard à un poste de commande. [1933]

Dans le numéro de mars 1933 de *L'Educazione fascista*, voir l'article polémique de Argò avec Paul Nizan [« *Idee d'oltre confine* » (Idées d'au-delà les frontières)] a propos de la conception d'une nouvelle littérature qui pourrait surgir d'un renouvellement intellectuel et moral intégral. Nizan semble bien poser le problème lorsqu'il commence par définir ce qu'est un renouvellement intégral des bases culturelles, et limite le champ de la recherche elle-même. La seule objection fondée de Argo est la suivante : l'impossibilité de sauter une étape nationale, autochtone, de la nouvelle littérature, et les dangers « cosmopolites » de la conception de Nizan. De ce point de vue, de nombreuses critiques adressées par Nizan à des groupes d'intellectuels français sont à réexaminer : *N.R.F.,* le « populisme », etc., jusqu'au groupe de *Monde* {403}, non parce que ses critiques ne frappent pas juste politiquement, mais précisément parce qu'il est impossible que la nouvelle littérature ne se manifeste pas « nationalement » par des combinaisons et des associations diverses, plus où moins hybrides. C'est le courant tout entier qu'il faut examiner et étudier, objectivement.

D'autre part, en ce qui concerne les rapports entre la

littérature et la politique, il ne faut pas perdre de vue ce critère : que l'homme de lettres doit avoir des perspectives nécessairement moins précises et moins définies que l'homme politique, qu'il doit être moins « sectaire », si l'on peut dire, mais sous des formes en apparence contradictoires. Pour l'homme politique toute image « fixée » a priori est réactionnaire : le politique considère l'ensemble du mouvement dans son devenir. L'artiste, au contraire, doit avoir des images « fixées » et coulées dans leur forme définitive. Le politique imagine l'homme tel qu'il est et, en même temps, tel qu'il devrait être pour atteindre un but déterminé ; son travail consiste précisément à amener les hommes à se mettre en mouvement, à sortir de leur être présent pour devenir capables collectivement d'atteindre le but que l'on se propose, c'est-à-dire à se « conformer » à ce but. L'artiste représente nécessairement « ce qu'il y a », à un certain moment, de personnel, de non-conformiste, etc., de façon réaliste. Aussi, du point de vue politique, l'homme politique ne sera jamais content de l'artiste, et ne pourra pas l'être : il le trouvera toujours en retard sur son époque, toujours anachronique, toujours dépassé par le mouvement réel. Si l'histoire est un processus continu de libération et d'auto-conscience, il est évident que chaque étape, du point de vue de l'histoire et dans ce cas du point de vue de la culture, sera aussitôt dépassée et n'intéressera plus. Il me

semble qu'il faut tenir compte de tout cela pour apprécier les jugements de Nizan sur ces différents groupes.

Mais, d'un point de vue objectif, comme cela se produit encore aujourd'hui, Voltaire est actuel, pour certaines couches de la population, de même ces groupes littéraires et toutes les combinaisons qu'ils représentent peuvent être actuels, et sont même actuels : dans ce cas, « objectif » veut dire que le développement du renouveau moral et intellectuel n'est pas simultané chez toutes les couches sociales, bien loin de là : aujourd'hui encore, il n'est pas inutile de le répéter, beaucoup sont partisans de Ptolémée et non de Copernic *{404}*. Il existe de nombreux « conformismes », de nombreuses luttes pour de nouveaux « conformismes » et des combinaisons variées entre ce qui est (et ce qui peut être envisagé sous des angles différents) et ce que l'on travaille à faire devenir (et beaucoup travaillent dans ce sens). Se placer du point de vue d'une « seule» ligne de mouvement progressif, selon laquelle toute acquisition nouvelle s'accumule et devient le point de départ de nouvelles acquisitions, est une grave erreur : non seulement les lignes sont multiples, mais on observe aussi des mouvements de recul dans la ligne la plus « progressive ». En outre, Nizan ne sait pas poser la question de ce qu'on appelle la « littérature populaire », c'est-à-dire du succès que connaît, parmi les masses

populaires, la littérature des feuilletons (romans d'aventures, policiers, noirs, etc.), succès qui est aidé par le cinéma et par le journal. Et c'est pourtant cette question qui constitue la plus grande partie du problème d'une nouvelle littérature en tant qu'expression d'un renouveau intellectuel et moral : car c'est seulement à partir des lecteurs de romans-feuilletons que l'on peut sélectionner le publie suffisant et nécessaire pour créer la base culturelle d'une nouvelle littérature. Il me semble que le problème doit être le suivant : comment créer un corps d'écrivains qui, du point de vue artistique, soient au roman-feuilleton ce que Dostoïevski était à Eugène Sue et Soulié ou, pour le roman policier, ce que Chesterton est à Conan Doyle ou à Wallace, etc. ? Dans cette perspective, il faut abandonner bien des idées préconçues, mais il faut tout particulièrement penser que, non seulement on ne peut monopoliser ce genre de littérature mais que l'on a contre soi la formidable organisation d'intérêts des éditeurs.

Le préjugé le plus répandu est que la nouvelle littérature doit s'identifier avec une école artistique d'origine intellectuelle, comme ce fut le cas pour le futurisme. Les prémisses de la nouvelle littérature doivent être nécessairement historiques, politiques, populaires ; elles doivent tendre à élaborer ce qui existe déjà, de façon polémique ou de toute autre façon, peu importe ; l'important

est que cette nouvelle littérature plonge ses racines dans l'*humus* de la culture populaire telle qu'elle est, avec ses goûts, ses tendances, etc., avec son monde moral et intellectuel, même s'il est arriéré et conventionnel. (*L.V.N.*, pp. 11-14.) [1933]

Critères de méthode

Il serait absurde de prétendre que chaque année ou même tous les dix ans la littérature d'un pays puisse produire un *Promessi Sposi* {405} ou un *Sepolcri* {406}, etc. Justement pour cette raison l'activité critique normale est obligée d'avoir principalement un caractère « culturel », et être une critique des « tendances », sous peine de devenir un massacre continuel (et, dans ce cas, comment choisir l'œuvre à massacrer, l'écrivain à rejeter hors de l'art ? C'est un problème qui paraît négligeable, mais qui, si l'on y réfléchit du point de vue de l'organisation moderne de la vie culturelle, est fondamental.) Une activité critique qui serait constamment négative, faite d'éreintements, de démonstrations qu'il s'agit de « non-poésie » et non de « poésie » {407}, serait ennuyeuse et révoltante : le « choix » semblerait être une chasse à l'homme, ou bien on pourrait le considérer comme fortuit et par conséquent sans importance.

Il semble certain que l'activité de la critique doive toujours avoir un aspect positif, en ce sens qu'elle doit mettre en relief, dans l'œuvre examinée, une valeur positive : si celle-ci ne peut être d'ordre artistique, elle peut être d'ordre culturel et alors chaque livre pris en particulier, sauf cas exceptionnel, ne présentera pas autant d'intérêt que les groupes de travaux groupés en séries selon leur tendance culturelle. À propos du choix : le critère le plus simple, en dehors de l'intuition du critique et de l'examen systématique de toute la littérature, travail colossal et presque impossible à faire individuellement, paraît être celui du « succès de librairie », dans les deux sens de « succès auprès des lecteurs » et de « succès auprès des éditeurs », ce qui, dans certains pays où la vie intellectuelle est contrôlée par des organes gouvernementaux, a aussi son sens, car il indique quelle orientation l'État voudrait donner à la culture nationale. (L.V.N., pp. 19-20.) [1934]

Divers types de romans populaires

Il y a une grande variété de genres de roman populaire et il faut remarquer que si tous ces types connaissent en même temps une certaine diffusion et un certain succès, l'un d'eux cependant l'emporte sur les autres, et de loin. De cette prédominance on peut déduire un changement des goûts

fondamentaux, de même que, du caractère simultané du succès des divers types de romans on peut tirer la preuve qu'il existe dans le peuple différentes couches culturelles, divers « ensembles de sentiments » qui dominent dans chaque couche, divers « modèles de héros » populaires. Dresser le catalogue de ces types et établir historiquement leur plus ou moins grande fortune relative, est donc important pour le but que se propose cet essai : 1. type Victor Hugo, Eugène Sue (*Les Misérables, les Mystères de Paris*) à caractère nettement idéologique-politique, de tendance démocratique liée à l'idéologie de 1848 ; 2. type sentimental, qui n'est pas politique au sens étroit du mot, mais où s'exprime ce que l'on pourrait définir « une démocratie sentimentale » (Richebourg, Decourcelle, etc.) ; 3. le type qui se présente comme étant de pure intrigue, mais qui a un contenu idéologique conservateur-réactionnaire (Montépin) ; 4. le roman historique d'Alexandre Dumas et de Ponson du Terrail qui, outre son caractère historique, a un caractère idéologique-politique, mais moins marqué : Ponson du Terrail cependant est conservateur-réactionnaire, et l'exaltation des aristocrates et de leurs fidèles serviteurs a un caractère bien différent des représentations historiques d'Alexandre Dumas, qui n'a pourtant pas une tendance politique démocratique nette, mais qui est plutôt imprégné de sentiments démocratiques

génériques et « passifs », et se rapproche souvent du type « sentimental » ; 5. le roman policier sous son double aspect (Lecocq, Rocambole, Sherlock Holmes, Arsène Lupin) ; 6. le roman ténébreux (fantômes, châteaux mystérieux, etc. : Anna Radcliffe) ; 7. le roman scientifique d'aventures, géographique, qui peut avoir une tendance ou n'être qu'un roman d'intrigue (Jules Verne, Boussenard).

De plus chacun de ces types présente divers aspects nationaux (en Amérique, le roman d'aventures est l'épopée des pionniers, etc.). On peut observer comment, dans la production d'ensemble de chaque pays, il y a, implicitement, un sentiment nationaliste, qui ne s'exprime pas de façon rhétorique, mais qui s'insinue habilement dans le récit. Chez Verne et chez les Français, le sentiment anti-anglais, lié à la perte des colonies et à l'irritation causée par les défaites maritimes, est très vif : dans le roman géographique d'aventures les Français ne se heurtent pas aux Allemands, mais aux Anglais. Mais le sentiment anti-anglais est vif également dans le roman historique et jusque dans le roman sentimental (par exemple George Sand ; réaction due à la guerre de Cent Ans et à l'assassinat de Jeanne d'Arc, et aussi à la fin de Napoléon).

En Italie, aucun de ces types de roman n'a eu d'écrivains (nombreux) de quelque relief (je ne parle pas de valeur littéraire, mais de valeur « commerciale », d'invention, de

construction ingénieuse d'intrigues, à grand effet, certes, mais élaborées de façon assez rationnelle). Même le roman policier, qui a eu un tel succès international (et financier pour les auteurs et éditeurs) n'a pas eu d'écrivains en Italie ; et pourtant de nombreux romans, surtout historiques, ont pris pour sujet l'Italie et les événements historiques de ses villes, de ses régions, ses institutions et ses hommes. Ainsi l'histoire vénitienne, avec ses organisations politiques, judiciaires, policières, a fourni et continue à fournir des sujets aux romanciers populaires de tous les pays, sauf à l'Italie. La littérature populaire sur la vie des brigands a connu en Italie un certain succès, mais c'est une production de très basse valeur.

Le dernier, le plus récent type de livre populaire est la vie romancée qui représente de toute façon une tentative inconsciente pour satisfaire aux exigences culturelles de certaines couches populaires plus évoluées au point de vue culturel, qui ne se contentent pas de l'histoire du type Dumas. Même cette littérature n'a pas en Italie de nombreux représentants (Mazzucchelli, Cesare Giardini, etc.) : non seulement les écrivains italiens ne sont pas comparables par le nombre, la fécondité, le talent et le charme littéraire aux écrivains français, allemands, anglais, mais, chose plus significative, ils choisissent leurs sujets hors d'Italie (Mazzucchelli et Giardini en France, Eucardio Momigliano

en Angleterre), pour s'adapter au goût populaire italien qui s'est formé d'après les romans historiques, plus spécialement français. L'homme de lettres italien n'écrirait pas une biographie romancée de Masaniello, de Michele de Lando, de Cola di Rienzo *{408}*, sans se croire obligé de les bourrer, pour les « soutenir », d'ennuyeuses tirades de rhétorique, pour qu'on ne croie pas…, pour qu'on ne pense pas…. etc. Il est vrai que le succès remporté par les vies romancées a amené de nombreux éditeurs à commencer la publication de collections biographiques, mais il s'agit de livres qui sont par rapport à la vie romancée ce que la *Religieuse de Monza* *{409}* est au *Comte de Monte-Cristo* ; il s'agit du thème biographique habituel, souvent philologiquement correct, qui peut trouver au maximum quelques milliers de lecteurs, mais qui ne devient pas populaire.

Il faut remarquer que certains types de roman populaire indiqués plus haut ont leur correspondance dans le théâtre et aujourd'hui dans le cinéma. Au théâtre, la fortune considérable de Dario Niccodemi est certainement due au fait qu'il a su dramatiser certains traits et certains motifs éminemment liés à l'idéologie populaire ; ainsi dans *Scampolo*, dans *L'Aigrette*, *La Volata*, etc. Chez Gioacchino Forzano aussi on trouve quelque chose de ce genre, mais sur le modèle de Ponson du Terrail, avec des tendances conservatrices. L'œuvre de théâtre qui a eu en Italie le plus

grand succès populaire est *La Morte civile* de Giacometti, de caractère italien ; il n'a pas eu d'imitateur de valeur (toujours dans un sens non littéraire). Dans ce domaine du théâtre, on peut remarquer que toute une série d'auteurs dramatiques de grande valeur littéraire peuvent plaire beaucoup, même au public populaire : *Maison de poupée* d'Ibsen est très bien accueillie par le peuple des villes, dans la mesure où les sentiments représentés et la tendance morale de l'auteur trouvent une résonance profonde dans la psychologie populaire. Et d'ailleurs que devrait être le fameux *théâtre d'idées* sinon cela : la représentation de passions liées aux mœurs avec des solutions dramatiques représentant une *catharsis* « progressive », représentant le drame de la partie la plus avancée intellectuellement et moralement d'une société, et exprimant le développement historique immanent dans les mœurs elles-mêmes, telles qu'elles sont ? Ces passions, ce drame doivent cependant être représentés et non développés comme une thèse, comme un discours de propagande, c'est-à-dire que l'auteur doit les vivre, dans le monde réel avec toutes leurs exigences contradictoires, et ne pas exprimer des sentiments uniquement tirés des livres. (*L.V.N.*, pp. 110-113.) [1934-1935]

Jules Verne et le roman géographique-scientifique

Dans les livres de Jules Verne, il n'y a jamais rien qui soit tout à fait impossible : les « possibilités » dont disposent les héros de Jules Verne sont supérieures à celles qui existent réellement à l'époque mais elles ne sont pas trop supérieures et surtout elles ne sont pas « en dehors » de la ligne de développement des conquêtes scientifiques obtenues ; son imagination n'est pas du tout « arbitraire» et a pour cela la faculté d'exciter l'imagination du lecteur déjà acquis à l'idée du développement fatal du progrès scientifique dans le domaine du contrôle des forces de la nature.

Le cas de Wells et de Poe est différent, car chez eux « l'arbitraire » domine en grande partie, même si le point de départ peut être logique et découler d'une réalité scientifique concrète : il y a chez Verne l'alliance de l'intelligence humaine et des forces matérielles ; chez Wells et chez Poe c'est l'intelligence humaine qui prédomine et c'est pourquoi Verne a été plus populaire, parce que plus compréhensible. Mais en même temps cet équilibre des constructions romanesques de Verne est devenu une limite, dans le temps, à sa popularité (mise à part sa maigre valeur artistique) : la

science a dépassé Verne et ses livres ne sont plus des « excitants psychiques ».

On peut dire quelque chose de semblable des aventures policières, par exemple de Conan Doyle ; pour son époque elles étaient excitantes, aujourd'hui elles ne le sont presque plus et pour diverses raisons : parce que le monde des luttes policières est aujourd'hui mieux connu, alors que Conan Doyle, en grande partie, le révélait, du moins à un grand nombre de lecteurs pacifiques. Mais surtout parce que, en Sherlock Holmes il y a un équilibre rationnel (trop) entre l'intelligence et la science. Aujourd'hui on est plus intéressé par l'apport individuel du héros, par la technique « psychique » en soi, aussi Poe et Chesterton sont plus intéressants, etc.

Dans la revue *Marzocco* du 19 février 1928, Adolfo Faggi (« Impressions sur Jules Verne ») écrit que le caractère anti-anglais de nombreux romans de Jules Verne doit être situé dans cette période de rivalité entre la France et l'Angleterre qui atteignit son point culminant dans l'épisode de Fachoda. L'affirmation est erronée et entachée d'anachronisme : l'anti-britannisme était (et il l'est peut-être encore) un élément fondamental de la psychologie populaire française ; le sentiment anti-allemand est relativement récent, moins enraciné que le sentiment anti-anglais, il n'existait pas avant la Révolution française et s'est

développé après 1870, après la défaite et l'impression douloureuse que la France n'était plus la forte nation militaire et politique de l'Europe occidentale, car l'Allemagne, seule, sans coalition, avait vaincu la France. Le sentiment anti-anglais remonte à la formation de la France moderne, comme État unitaire et moderne c'est-à-dire à la guerre de Cent Ans, et aux échos dans l'imagination populaire de l'épopée de Jeanne d'Arc ; il a été renforcé dans les temps modernes par les guerres pour l'hégémonie sur le continent (et dans le monde) qui a atteint son maximum avec la Révolution française et avec Napoléon : l'épisode de Fachoda, malgré toute sa gravité, ne peut être comparé à cette imposante tradition dont témoigne toute la littérature française populaire. (*L. V.N.*, pp. 114-115.) [1934-1935]

Sur le roman policier

Le roman policier est né aux confins de la littérature sur les « causes célèbres ». C'est à celle-ci, d'ailleurs, que se rattache également le roman du type *Comte de Monte-Cristo* ; ne s'agit-il pas, ici aussi, de « causes célèbres » romancées, colorées de toute l'idéologie populaire concernant l'administration de la justice, surtout si la passion politique s'y mêle ? Rodin, dans *Le Juif errant*, n'est-il pas un type d'organisateur d' « intrigues scélérates »,

que n'arrête aucun crime, aucun assassinat, et au contraire le prince Rodolphe *{410}* n'est-il pas « l'ami du peuple », qui déjoue les intrigues et les crimes? Le passage de ce type de roman aux romans de pure aventure est marqué par un processus de schématisation de la pure intrigue, dépouillée de tout élément d'idéologie démocratique et petite-bourgeoise : ce n'est plus la lutte entre le peuple bon, simple et généreux, et les forces obscures de la tyrannie (Jésuites, police secrète liée à la raison d'État ou à l'ambition de certains princes, etc.), mais seulement la lutte entre la délinquance professionnelle ou spécialisée et les forces de l'ordre légal, privées ou publiques, sur la base de la loi écrite.

La collection des « causes célèbres », dans la célèbre collection française, a eu son équivalent dans les autres pays : elle a été traduite en italien, au moins en partie, pour les procès de renommée européenne, comme celui de Fualdès, pour l'assassinat du courrier de Lyon, etc.

L'activité « judiciaire » a toujours suscité de l'intérêt et continue à le faire ; l'attitude du sentiment publie envers l'appareil de la justice (toujours discrédité, d'où le succès du policier privé ou amateur) et envers le délinquant a souvent changé ou du moins a pris diverses colorations. Le grand criminel a souvent été représenté comme supérieur à l'appareil de la justice, exactement comme le représentant

de la « vraie » justice : influence du romantisme, *Les Brigands* {411} de Schiller ; les contes d'Hoffmann, Anna Radcliffe, le « Vautrin » de Balzac.

Le personnage de Javert des *Misérables* est intéressant du point de vue de la psychologie populaire : Javert a tort du point de vue de la « vraie justice », mais Hugo l'a représenté de façon sympathique, comme un « homme de caractère », attaché à son devoir « abstrait », etc. ; c'est de Javert que naît peut-être une tradition selon laquelle même le policier peut être « respectable ».

Rocambole de Ponson du Terrail. Gaboriau continue la réhabilitation du policier, avec *Monsieur Lecocq* qui ouvre la voie à Sherlock Holmes. Il n'est pas vrai que les Anglais, dans le roman « judiciaire » représentent la « défense de la loi », alors que les Français représentent l'exaltation du délinquant. Il s'agit d'un passage « culturel» dû au fait que cette littérature se répand aussi dans certaines couches cultivées. Se rappeler qu'Eugène Sue, très lu par les démocrates des classes moyennes, a imaginé tout un système de répression de la délinquance professionnelle.

Dans cette littérature policière il y a toujours eu deux courants l'un mécanique, basé sur l'intrigue, l'autre artistique Chesterton est aujourd'hui le plus grand représentant de cet aspect « artistique » comme le fut en son temps Poe : Balzac, avec Vautrin, s'occupe du délinquant, mais il n'est

pas, « techniquement » parlant, un écrivain de romans policiers. [1934-1935]

Voir le livre de Henri Jagot : *Vidocq*, éd. Berger-Levrault, Paris, 1932. Vidocq a servi de point de départ au Vautrin de Balzac et à Alexandre Dumas (on le retrouve aussi un peu dans le « Jean Valjean » de Victor Hugo et surtout dans *Rocambole*). Vidocq fut condamné à huit ans de prison comme faux-monnayeur, à cause d'une imprudence ; vingt évasions, etc. En 1812, il entra dans la police de Napoléon et commanda pendant quinze ans une équipe d'agents créée exprès pour lui : il devint célèbre pour ses arrestations sensationnelles. Congédie par Louis-Philippe, il fonda une agence privée de détectives, mais avec peu de succès : il ne pouvait opérer que dans les rangs de la police d'État. Mort en 1857. Il a laissé ses Mémoires, qui n'ont pas été écrits par lui seul et qui contiennent beaucoup d'exagérations et de vantardises.

Voir l'article de Aldo Sorani : « *Conan Doyle et le succès du roman policier* » dans *Pegaso* d'août 193 : important pour l'analyse de ce genre de littérature et pour les diverses formes spécifiques qu'il a pris jusqu'ici. En parlant de Chesterton et de la série de nouvelles sur le père Brown *{412}*, Sorani ne tient pas compte de deux éléments culturels qui paraissent par contre essentiels : a) il ne fait pas allusion à l'atmosphère caricaturale qui se manifeste

spécialement dans le volume *L'Innocence du père Brown* et qui constitue même l'élément artistique qui élève la nouvelle policière de Chesterton lorsque, ce qui n'est pas toujours le cas, l'expression en est parfaite ; b) il ne signale pas le fait que les nouvelles du père Brown sont des « apologies » du catholicisme et du clergé romain, entraîné à connaître tous les replis de l'âme humaine par l'exercice de la confession et par sa fonction de guide spirituel et d'intermédiaire entre l'homme et la divinité contre le « scientisme» et la psychologie positive du protestant Conan Doyle. Sorani, dans son article, se réfère à diverses tentatives, particulièrement anglo-saxonnes, et de plus grande importance littéraire, pour perfectionner du point de vue technique le roman policier. L'archétype est Sherlock Holmes, dans ses deux caractères fondamentaux : de scientifique et de psychologue : il s'agit de perfectionner l'un ou l'autre de ces traits caractéristiques, ou les deux ensemble. Chesterton a justement insisté sur l'élément psychologique, dans le jeu des inductions et des déductions du père Brown, mais semble avoir encore exagéré dans ce sens avec le personnage du poète-policier Gabriel Gale.

Sorani esquisse un tableau du succès inouï remporté par le roman policier dans tous les ordres de la société et cherche à en trouver l'origine psychologique : ce serait une manifestation de révolte contre le caractère mécanique et la

standardisation de la vie moderne, une façon de s'évader de la grisaille de la vie quotidienne. Mais cette explication peut s'appliquer à toutes les formes de littérature, populaire ou artistique : depuis le poème chevaleresque (Don Quichotte ne cherche-t-il pas à s'évader lui aussi, et même pratiquement, de la vie quotidienne grise et standardisée d'un village espagnol ?) jusqu'au roman-feuilleton de tous genres. L'ensemble de la littérature et de la poésie ne serait donc qu'un stupéfiant contre la banalité quotidienne ? De toute façon, l'article de Sorani est indispensable pour une future recherche plus organique sur ce genre de littérature populaire.

Le problème : Pourquoi la littérature policière est-elle répandue ? est un aspect particulier du problème plus général : Pourquoi la littérature non artistique est-elle répandue ? Sans aucun doute pour des raisons pratiques et culturelles (politiques et morales) : et cette réponse générale est la plus précise, dans ses limites approximatives. Mais la littérature artistique elle-même ne se, répand-elle pas elle aussi pour des raisons pratiques ou politiques et morales, et seulement par l'intermédiaire de raisons de goût artistique, pour rechercher la beauté et pour en jouir ? En réalité on lit un livre poussé par des raisons pratiques (et il faut rechercher pourquoi certains élans se généralisent plus que d'autres) et on le relit pour des raisons artistiques. L'émotion

esthétique ne naît presque jamais à la première lecture. Cela se manifeste encore davantage au théâtre, où l'émotion esthétique représente un « pourcentage » très réduit de l'intérêt du spectateur ; car à la scène d'autres éléments jouent, et nombre d'entre eux ne sont même pas d'ordre intellectuel, mais d'ordre purement physiologique, comme le *sex appeal*, etc. Dans d'autres cas l'émotion esthétique au théâtre ne tire pas son origine de l'œuvre littéraire, mais de son interprétation par les acteurs et le metteur en scène ; mais dans ce cas, il faut que le texte littéraire du drame qui fournit le prétexte à l'interprétation ne soit pas « difficile » et d'une psychologie recherchée, mais qu'il soit « élémentaire et populaire » dans ce sens que les passions représentées doivent être, le plus possible, profondément « humaines » et d'une expérience immédiate (vengeance, honneur, amour maternel, et.) et par conséquent l'analyse se complique ainsi dans ces cas-là.

Les grands acteurs traditionnels étaient acclamés dans *La Mort civile*, dans *Les Deux Orphelines*, dans *Les Crochets du Père Martin* {413}, etc., plus que dans les intrigues à complications psychologiques : dans le premier cas les applaudissements étaient sans réserve ; dans le second cas, ils étaient plus froids, destinés à isoler l'acteur aimé du public de l'œuvre représentée, etc.

Une justification du succès des romans populaires

semblable à celle que donne Sorani se trouve dans un article de Filippo Burzio sur *Les Trois Mousquetaires* d'Alexandre Dumas (publié dans La *Stampa* du 22 octobre 1930 et reproduit en extraits par *L'Italia letteraria* du 9 novembre). Burzio considère Les Trois Mousquetaires comme une excellente personnification, comme *Don Quichotte* et le *Roland furieux* {414}, du mythe de l'aventure, « c'est-à-dire de quelque chose d'essentiel à la nature humaine, qui semble gravement et progressivement s'éloigner de la vie moderne. Plus l'existence se fait rationnelle [ou rationalisée, plutôt, par contrainte, car si elle est rationnelle pour les groupes dominants, elle ne l'est pas pour les groupes dominés ; et elle est liée à l'activité économique-pratique, par laquelle la contrainte s'exerce, fut-ce même de façon indirecte, sur les couches « intellectuelles » elles-mêmes] et organisée, plus la discipline sociale devient rigoureuse et la tâche assignée à l'individu précise et prévisible [mais imprévisible pour les dirigeants, comme le manifestent les crises et les catastrophes historiques], et plus la marge d'aventure se trouve réduite, comme la libre forêt, qui appartient à tous, est réduite entre les murs étouffants de la propriété privée… Le taylorisme est une belle chose et l'homme est un animal qui peut s'adapter, mais il y a pourtant des limites à sa mécanisation. Si on me demandait quelles sont les raisons profondes de l'inquiétude

occidentale, je répondrais sans hésiter : la décadence de la foi (!) et l'humiliation du désir d'aventure. Qui l'emportera, du taylorisme ou des *Trois Mousquetaires* ? C'est une autre question, et quant à la réponse qui, il y a trente ans, semblait certaine, il vaut mieux la laisser en suspens. Si la civilisation actuelle ne sombre pas, nous assisterons peut-être à un intéressant mélange des deux. »

Le problème est celui-ci : Burzio ne tient pas compte du fait qu'il y a toujours eu une grande partie de l'humanité dont l'activité a toujours été taylorisée et soumise à une discipline de fer, et qu'elle a cherché à s'évader hors des limites étroites de l'organisation existante qui l'écrasait, par l'imagination et par le rêve. La plus grande aventure, la plus grande « utopie » que l'humanité a créée collectivement, la religion, n'est-elle pas une façon de s'évader du « monde terrestre» ? Et n'est-ce pas dans ce sens que Balzac parle de la loterie comme d'un opium pour la misère, phrase qui a été reprise ensuite par d'autres *{415}* ? Mais le plus important est qu'à côté de Don Quichotte existe Sancho Pabça, qui ne veut pas « d'aventures », mais une vie assurée, et que dans leur grande majorité les hommes sont tourmentés précisément par « l'impossibilité de prévoir le lendemain », par le caractère précaire de leur propre vie quotidienne, c'est-à-dire par un excès d' « aventures » probables.

Dans le monde moderne le problème prend un aspect

différent de celui qu'il avait dans le passé, parce que la rationalisation coercitive de l'existence frappe toujours plus les classes moyennes et les intellectuels, et d'une façon inouïe ; mais pour elles aussi il ne s'agit pas d'une décadence de l'aventure, mais bien du caractère trop aventureux de la vie quotidienne, c'est-à-dire du caractère trop précaire de l'existence, joint à la conviction qu'il n'y a aucun moyen individuel d'endiguer cette précarité de l'existence : aussi les gens aspirent-ils à l'aventure « belle » et intéressante, parce qu'elle est due à leur propre initiative contre la « laide », la révoltante aventure qui est due aux conditions que d'autres ne leur proposent pas, mais leur imposent.

La justification de Sorani et de Burzio sert aussi à expliquer la passion du sportif, c'est-à-dire que, expliquant trop de choses, elle n'explique rien. Le phénomène est vieux au moins comme la religion, et il est à plusieurs aspects et non unilatéral : il a même un aspect positif, c'est-à-dire le désir de « s'éduquer » par la connaissance d'un mode de vie que l'on considère comme supérieur au sien, le désir d'élever sa propre personnalité en se proposant un modèle idéal, le désir de connaître le monde et les hommes plus qu'il n'est possible dans certaines conditions de vie, le snobisme, etc., etc. (L.V.N., pp. 115-119.) [1934-1935]

Dérivations culturelles du roman-feuilleton

Voir le fascicule de *La Cultura* consacré à Dostoïevski en 1931. Vladimir Pozner soutient justement dans un article que les romans de Dostoïevski, du point de vue culturel, sont dérivés des romans-feuilletons genre Eugène Sue, etc. Il est utile de ne pas oublier cette dérivation pour le développement ultérieur de cette rubrique sur la littérature populaire, dans la mesure où elle montre comment certains courants culturels (motifs et intérêts moraux, sensibilité, idéologie, etc.) peuvent s'exprimer de deux façons : à la façon purement mécanique d'une intrigue sensationnelle (Sue, etc.) et à la façon « lyrique » (Balzac, Dostoïevski, et, dans une certaine mesure Victor Hugo). Les contemporains ne s'aperçoivent pas toujours de la dégradation d'une partie de ces manifestations littéraires, comme cela s'est produit partiellement pour Eugène Sue, qui a été lu par tous les groupes sociaux et qui « émouvait » même les gens « cultivés », tandis qu'il tomba ensuite au rang « d'écrivain lu seulement par le peuple » (la « première lecture » donne simplement, ou presque, des sensations, qu'elles soient « culturelles » ou de contenu, et le « peuple » est un lecteur de première lecture, sans attitude critique, chez qui l'émotion naît de la sympathie qu'il éprouve pour l'idéologie

générale dont le livre est l'expression souvent artificielle et voulue).

Sur ce même sujet, voir : 1. Mario Praz : *La Carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, in-16, pp. X-505, Milan-Rome, éd. La Cultura (voir le compte rendu de Luigi Foscolo Benedetto dans *Leonardo* de mars 1931 : il en ressort que Praz n'a pas distingué avec exactitude les différents degrés de « culture », d'où certaines objections de Benedetto, qui d'ailleurs ne paraît pas avoir saisi lui-même le lien historique du problème historico-littéraire) ; 2. Servais Étienne : Le *Genre romanesque* en France depuis l'apparition de la « *Nouvelle Héloïse* » jusqu'aux approches de la Révolution, éd. Armand Colin ; 3. Alice Killen : Le roman terrifiant ou « roman noir » de Walpole à Anne Radcliffe, et son influence sur la littérature française jusqu'en 1840, éd. Champion ; et Reginald W. Hartland (chez le même éditeur : Walter Scott et le roman « frénétique »).

L'affirmation de Pozner, que le roman de Dostoïevski serait un « roman d'aventure » est probablement dérivée d'un essai de Jacques Rivière sur le « roman d'aventure » (peut-être publié à la N.R.F.) dont le sens serait : « une vaste représentation d'actions qui sont en même temps dramatiques et psychologiques », ainsi que l'ont entendu Balzac, Dostoïevski, Dickens et George Eliot *{416}*. [1934-

1935]

À approcher de ceci un article d'André Moufflet : « Le Style du roman-feuilleton » dans le *Mercure de France* du 1er février 1931. Le roman-feuilleton – selon Moufflet – est né du besoin d'illusion, qu'éprouvaient une infinité de petites existences, et qu'elles éprouvent sans doute encore, comme pour rompre la misérable monotonie à laquelle elles se voient condamnées. Observation générale : elle peut se faire pour tous les romans, et pas seulement pour les romans-feuilletons : il faut analyser quelle illusion particulière le roman-feuilleton donne au peuple, et comment cette illusion change selon les périodes historiques-politiques : il y a le snobisme, mais il y a un fond d'aspirations démocratiques qui se reflètent dans le roman-feuilleton classique. Roman « ténébreux » à la Radcliffe, roman d'intrigue, d'aventures, policier, à caractère scandaleux, de la pègre, etc. Le snob se reconnaît dans le roman-feuilleton qui décrit la vie des nobles ou, de façon générale, des hautes classes de la société, mais cela plaît aux femmes et particulièrement aux jeunes filles et chacune d'elles, d'ailleurs, pense que la beauté peut la faire entrer dans ces classes supérieures.

Pour Moufflet, il y a des «classiques» du roman-feuilleton ; mais il entend cela dans un certain sens : il semble que le roman-feuilleton « classique » soit celui du

genre « démocratique » avec diverses nuances de Victor Hugo à Eugène Sue, à Alexandre Dumas. L'article de Moufflet est à lire, mais sans perdre de vue qu'il examine le roman-feuilleton comme « genre littéraire », pour le style, etc., comme expression d'une « esthétique populaire », ce qui est faux. Le peuple est « contenuiste », mais si le contenu est exprimé par de grands artistes, ce sont ceux-là qu'il préfère. Rappeler ce que j'ai écrit de l'amour du peuple pour Shakespeare, pour les classiques grecs et, dans la période moderne, pour les grands romanciers russes (Tolstoï, Dostoïevski). De même, en musique, Verdi. [1933-1934]

Dans l'article « Le mercantilisme littéraire » de J.-H. Rosny aîné, dans *Les Nouvelles littéraires* du 4 octobre 1930, il est dit que Victor Hugo a écrit *Les Misérables* en s'inspirant des *Mystères de Paris* d'Eugène Sue et du succès de ce dernier livre, succès si grand que, quarante ans après, son éditeur Lacroix en était encore stupéfait. Rosny écrit :

> « Les feuilletons, soit dans l'intention du directeur de journal, soit dans celle de leur auteur, furent des productions inspirées par le goût du publie et non par le goût des auteurs. »

Cette définition est, elle aussi, unilatérale. En effet Rosny n'écrit qu'une série d'observations sur la littérature « commerciale » en général (et aussi, par conséquent, sur la

littérature pornographique) et sur l'aspect commercial de la littérature. Si le « commerce » et un certain « goût » du publie se rencontrent, ce n'est pas le fait du hasard, tant il est vrai que les feuilletons écrits aux environs de 1848 avaient une orientation politico-sociale déterminée, qui aujourd'hui encore les fait rechercher et lire par un publie qui est animé par ces mêmes sentiments de 1848 *{417}*. (L.V.N., pp. 119-121.) [1933-1934]

Origines populaires du « surhomme »

Chaque fois que l'on tombe sur quelque admirateur de Nietzsche il est opportun de se demander et de rechercher si ses conceptions « surhumaines », contre la morale conventionnelle, etc., sont purement d'origine nietzschéenne, c'est-à-dire sont le produit de l'élaboration d'une pensée qu'il faut situer dans la sphère de la « haute culture », ou bien si elles ont des origines beaucoup plus modestes, et si elles ne sont pas, par exemple, liées à la littérature des romans-feuilletons. (Et Nietzsche lui-même n'a-t-il en rien été influencé par les romans-feuilletons français ? Il faut se souvenir que ce genre de littérature, aujourd'hui dégradée aux loges de concierge, a été très répandue parmi les intellectuels, au moins jusqu'en 1870, comme le sont aujourd'hui ce qu'on appelle les romans « de

la série noire»). Il semble de toute façon qu'on puisse affirmer qu'une grande partie de la soi-disant « surhumanité » nietzschéenne a simplement pour origine et pour modèle doctrinal non -pas Zarathoustra, mais *Le Comte de Monte-Cristo* d'A. Dumas. Le personnage le plus achevé qui est représenté par Dumas dans Le Comte de Monte-Cristo a de nombreuses répliques dans d'autres romans du même auteur : on le retrouve, par exemple, dans Athos des *Trois Mousquetaires*, dans *Joseph Balsamo* et peut-être aussi dans d'autres personnages. De même, quand on lit que quelqu'un est un admirateur de Balzac, il faut être sur ses gardes : dans Balzac aussi il y a bien des choses qui relèvent du roman-feuilleton. Vautrin lui aussi est à sa façon un surhomme, et le discours qu'il tient à Rastignac dans *Le Père Goriot* est fortement… nietzschéen au sens vulgaire du mot ; et l'on peut dire la même chose de Rastignac et de Rubempré *{418}*.

Le succès de Nietzsche a été très composite : ses œuvres complètes sont publiées par l'éditeur Monanni et l'on connaît les origines culturelles idéologiques de Monanni et de sa plus fidèle clientèle.

Vautrin et « l'ami de Vautrin » ont laissé une trace profonde dans la littérature de Paolo Valera et dans sa *Folla* (se rappeler le Turinois « ami de Vautrin » de la *Folla*). L'idéologie du « mousquetaire », empruntée au roman de

Dumas a trouvé par la suite un large écho dans le peuple.

Que l'on éprouve une certaine pudeur à justifier mentalement ses propres conceptions avec les romans de Dumas et de Balzac, cela se comprend aisément : c'est pourquoi on les justifie avec Nietzsche et l'on admire Balzac comme écrivain d'art et non comme créateur de personnages romanesques du genre feuilleton. Mais le lien réel paraît certain du point de vue de la culture. Le type du « surhomme » est Monte-Cristo, libéré de cette auréole particulière de « fatalisme » qui est propre au bas romantisme et qui est encore plus appuyé chez Athos et chez Joseph Balsamo. Monte-Cristo transporté dans la politique est certes tout à fait pittoresque (la lutte contre les « ennemis personnels » de Monte-Cristo, etc.). On peut observer à quel point certains pays ont pu rester, dans ce domaine également, provinciaux et arrières par rapport à d'autres pays ; alors que Sherlock Holmes est déjà devenu anachronique pour une grande partie de l'Europe, dans certains pays on en est encore à Monte-Cristo et à Fenimore Cooper (cf. « les sauvages », « barbiche de fer », etc. *{419}*).

Voir le livre de Mario Praz : *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica* (édition *La Cultura*). À côté de la recherche de Praz, il faudrait faire celle-ci : du « surhomme » dans la littérature populaire et de ses influences sur la vie réelle et sur les mœurs (la petite

bourgeoisie et les petits intellectuels sont particulièrement influencés par ce genre d'images romanesques, qui sont comme leur « opium », leur « paradis artificiel », en opposition avec leur vie mesquine et étroite dans la réalité immédiate) : d'où le succès de certains slogans comme : « il vaut mieux vivre un jour comme un lion que cent ans comme une brebis » *{420}*, succès particulièrement grand chez ceux qui sont justement, et irrémédiablement, des brebis. Combien de ces « brebis » disent « Oh ! si j'avais le pouvoir, même un seul jour ! », etc. être des « justiciers » implacables, c'est à quoi aspirent ceux qui subissent l'influence de Monte-Cristo.

Adolfo Omodeo a observé qu'il existe une sorte de « mainmorte » culturelle, constituée par la littérature religieuse, dont personne ne semble vouloir s'occuper, comme si elle n'avait aucune importance et aucune fonction dans la vie nationale et populaire. À part l'épigramme de la « mainmorte » et la satisfaction du clergé devant le fait que sa littérature spéciale n'est pas soumise à un examen critique, il existe un autre secteur de la vie culturelle nationale et populaire dont personne ne s'occupe et ne se préoccupe de façon critique ; et c'est précisément la littérature de feuilleton proprement dite, au sens large du terme (au sens où Victor Hugo et même Balzac en font partie).

Dans *Monte-Cristo* il y a deux chapitres où l'on disserte explicitement sur le « surhomme » des feuilletons : le chapitre intitulé « Idéologie », lorsque Monte-Cristo rencontre le procureur Villefort ; et celui qui décrit le déjeuner chez le vicomte de Morcerf lors du premier voyage de Monte-Cristo à Paris. Voir si dans d'autres romans de Dumas il existe d'autres éléments « idéologiques » de ce genre. Dans *Les Trois Mousquetaires*, Athos tient davantage du type général de l'homme fatal du bas romantisme : dans ce roman l'humeur individualiste des gens du peuple est plutôt excitée par l'activité aventureuse et extra-légale des mousquetaires en tant que tels. Dans *Joseph Balsamo*, la puissance de l'individu est liée à des forces obscures de magie et à l'appui que lui donne la maçonnerie européenne, donc l'exemple est moins suggestif pour le lecteur populaire. Chez Balzac, les personnages ont un caractère artistique plus concret, mais ils font cependant partie de l'atmosphère du romantisme populaire. Rastignac et Vautrin ne doivent certes pas être confondus avec les personnages de Dumas et c'est justement pourquoi leur influence est plus facile à « avouer », non seulement pour des hommes comme Paolo Valera et ses collaborateurs de la *Folla*, mais aussi pour de médiocres intellectuels comme Vincenzo Morello, que l'on considère pourtant (ou du moins qui sont considérés par beaucoup) comme appartenant au monde de

la « haute culture ». De Balzac il faut rapprocher Stendhal, avec Julien Sorel et d'autres personnages de ses romans.

Pour le « surhomme » de Nietzsche, outre l'influence romantique française (et de façon générale celle du culte de Napoléon) il faut voir les tendances racistes, qui ont atteint leur point culminant chez Gobineau et de là chez Chamberlain et dans le pangermanisme (Treitschke, la théorie de la puissance, etc.). Mais peut-être le « surhomme » populaire de Dumas doit-il être considéré comme une réaction « démocratique » à la conception d'origine féodale du racisme, qu'il faudrait lier à l'exaltation du « chauvinisme » français dans les romans d'Eugène Sue.

Comme réaction à cette tendance du roman populaire français il faut signaler Dostoïevski : Raskolnikov, c'est Monte-Cristo « critiqué » pas un panslaviste chrétien. Pour l'influence exercée sur Dostoïevski par le romanfeuilleton français, voir le numéro spécial de *La Cultura* consacré à Dostoïevski.

Le caractère populaire du « surhomme » contient de nombreux éléments théâtraux, extérieurs, qui conviennent à une « prima donna » plutôt qu'à un « surhomme » ; beaucoup de formalisme « subjectif et objectif », l'ambition enfantine d'être «le premier de la classe», mais surtout celle d'être considéré et proclamé tel. Sur les rapports entre le bas romantisme et certains aspects de la vie moderne

(atmosphère digne du *Comte de Monte-Cristo*), lire un article de Louis Gillet dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 décembre 1932. Ce type de « surhomme » trouve son expression au théâtre (surtout au théâtre français, qui continue sous bien des aspects la littérature de feuilleton style 1848) : voir le répertoire « classique » de Ruggero Ruggeri, comme *Le Marquis de Priola*, *La Griffe* {421}, etc., et de nombreuses pièces d'Henry Bernstein. (*L.V.N.*, pp. 122-124.) [1933-1934]

Balzac

Voir l'article de Paul Bourget : « Les idées politiques et sociales de Balzac » dans *Les Nouvelles littéraires* du 8 août 1931. Bourget commence par remarquer qu'aujourd'hui on donne toujours plus d'importance aux idées de Balzac :

> « L'école traditionaliste [c'est-à-dire réactionnaire extrémiste] que nous voyons grandir chaque jour, inscrit son nom à côté de celui de De Bonald, de Le Play, de Taine lui-même. »

Mais il n'en était pas ainsi autrefois. Sainte-Beuve, dans son article des « Lundis » consacré à Balzac après sa mort, ne fait même pas allusion à ses idées politiques et sociales. Taine, qui admirait l'auteur des romans, lui refusa toute importance doctrinale. Le critique catholique Caro lui-

même, dans les premières années du Second Empire, jugeait futiles les idées de Balzac. Flaubert écrit que les idées politiques et sociales de Balzac ne valent pas la peine d'être discutées : « Il était catholique, légitimiste, propriétaire, écrit Flaubert, un immense bonhomme, mais de second ordre. » Zola écrit : « Rien de plus étrange que ce soutien du pouvoir absolu, dont le talent est essentiellement démocratique et qui a écrit l'œuvre la plus révolutionnaire. »

On comprend l'article de Paul Bourget. Il s'agit de trouver chez Balzac l'origine du roman positiviste, mais réactionnaire, la science au service de la réaction (genre Maurras), ce qui par ailleurs est le destin le plus exact du positivisme établi par Comte. (*L.V.N.*, p. 125.) [1932-1933]

Balzac et la science

Voir la « Préface générale » de *La Comédie Humaine*, où Balzac écrit que le naturaliste aura l'éternel honneur d'avoir montré que

> « l'animal est un principe qui prend sa forme extérieure ou mieux, les différences de sa forme, dans les milieux où il est appelé à se développer. Les espèces zoologiques résultent de ces différences… Pénétré de ce système, je vis que la société ressemble à la nature. Ne fait-elle pas de l'homme, suivant les milieux où son

> action se déploie, autant d'hommes différents qu'il y a d'espèces zoologiques ?… Il a donc existé, il existera de tous temps des espèces sociales comme il y a des espèces zoologiques. La différence entre un soldat, un ouvrier, un administrateur, un oisif (! !), un savant, un homme d'État, un commerçant, un marin, un poète, un pauvre (! !), un prêtre, sont aussi considérables que celles qui distinguent le loup, le lion, l'âne, le corbeau, le requin, le veau marin, la brebis. »

Que Balzac ait écrit cela et même qu'il l'ait pris au sérieux et qu'il ait pu imaginer de construire tout un système social sur ces métaphores, cela n'a rien d'étonnant et ne diminue en rien la grandeur de Balzac artiste. Ce qui est remarquable, c'est qu'aujourd'hui Paul Bourget et, comme il le dit, « l'école traditionaliste », se soient appuyés sur ces pauvres fantaisies « scientifiques » pour construire des systèmes politico-sociaux qui ne peuvent même pas se justifier par leur valeur artistique. En partant de ces données, Balzac se pose le problème de « perfectionner au maximum ces espèces sociales » et de les harmoniser entre elles, mais comme les « espèces » sont créées par le milieu, il faudra « conserver » et organiser le milieu donné pour maintenir et perfectionner l'espèce donnée. Il semble que Flaubert n'avait pas tort d'écrire que cela ne vaut pas la peine de discuter les idées sociales de Balzac. Et l'article de Bourget montre seulement à quel point est fossilisée l'école

traditionaliste française.

Mais si tout le système de Balzac est sans importance comme « programme pratique », c'est-à-dire du point de vue sous lequel l'examine Bourget, il y a en lui des éléments qui présentent de l'intérêt pour reconstruire le monde poétique de Balzac, sa conception du monde telle qu'il l'a réalisée sur le plan artistique, son « réalisme » qui, tout en ayant des origines idéologiques réactionnaires, propres à la Restauration, monarchistes, etc., n'en est pas moins pour cela du réalisme effectif. Et l'on comprend l'admiration qu'eurent pour Balzac les fondateurs de la philosophie de la praxis : que l'homme soit tout le complexe résultant des conditions sociales au sein desquelles il s'est développé et il vit, que pour « changer » l'homme il faille changer cet ensemble complexe de conditions, c'est ce qu'a clairement compris Balzac. Que « politiquement et socialement » il ait été un réactionnaire, cela n'apparaît que dans la partie extra-artistique de ses écrits (divagations, préfaces, etc.). Et même il est vrai également que ce « complexe de conditions » ou ce « milieu » est compris de façon « naturaliste » ; en effet Balzac précède un certain courant littéraire français, etc. (*L. V.N.*, pp. 125-126.) [1932-1933]

IV - Langue nationale et grammaire

Essai de Croce : cette table ronde est carrée *{422}*

[Cahier XXI (29) écrit en 1935.] (L.V.N., pp. 197-205.)

L'essai est erroné même du point de vue crocien (de la philosophie crocienne). L'emploi même que fait Croce de la proposition montre qu'elle est « expressive » donc justifiée : on peut dire la même chose de toutes les « propositions », y compris des propositions qui ne sont pas « techniquement » grammaticales, qui peuvent être expressives et justifiées dans la mesure où elles ont une fonction, même négative (pour mettre en évidence l' « erreur » de grammaire, on peut employer une incorrection).

Le problème se pose donc différemment, en termes de

« discipline à l'historicité du langage » dans le cas des « incorrections » (qui sont absence de « discipline » mentale, néologisme, particularisme provincial, jargon, etc.) ou dans d'autres termes (dans le cas proposé par l'essai de Croce, l'erreur est établie ainsi : une telle proposition peut apparaître dans la représentation d'un « fou », d'un anormal, etc., et acquérir une valeur expressive absolue ; comment représenter quelqu'un qui n'est pas « logique» sinon en lui faisant dire des « choses illogiques » ?). En réalité, tout ce qui est « grammaticalement exact » peut être justifié aussi du point de vue esthétique, logique, etc., si on l'envisage non pas dans la logique particulière de l'expression immédiatement mécanique, mais comme élément d'une représentation plus vaste et plus globale.

La question que veut poser Croce : « Qu'est-ce que la grammaire ? » ne peut pas avoir de solution dans son essai. La grammaire est « histoire » ou « document historique » : elle est la « photographie » (ou bien les traits fondamentaux de la « photographie ») d'une phase déterminée d'un langage national (collectif) formé historiquement et en continuel développement. La question pratique peut être : dans quel but cette photographie ? Pour faire l'histoire d'un aspect de la civilisation, ou pour modifier un aspect de la civilisation ? La prétention de Croce conduirait à nier toute valeur à un tableau représentant entre autres, par exemple,

une… sirène : autrement dit, on devrait conclure que toute proposition doit correspondre au *vrai* ou au *vraisemblable*, etc.

(La proposition peut être non logique en soi, contradictoire, mais en même temps « cohérente » dans un cadre plus vaste.)

Combien peut-il y avoir de formes de grammaire ?

Pas mal, certainement. Il y a la forme « immanente » au langage lui-même, qui nous fait parler « selon la grammaire » sans le savoir, tout comme le personnage de Molière faisait de la prose sans le savoir. Et ce rappel ne doit pas sembler inutile, car Panzini (*Guide de grammaire italienne*, 18e mille) ne paraît pas distinguer entre cette « grammaire » et la grammaire « normative » écrite dont il veut parler et qui lui semble être la seule grammaire pouvant exister. La préface à la première édition est pleine d'aménités, qui ont d'ailleurs leur signification chez un écrivain (tenu pour un spécialiste) de grammaire, telle l'affirmation que « nous pouvons écrire et parler même sans grammaire ».

En réalité, à côté de la « grammaire immanente » à tout

langage, il existe aussi de fait, c'est-à-dire même si elle n'est pas écrite, une (ou plusieurs) grammaire « normative » et qui est constituée par le contrôle réciproque, par l'enseignement réciproque, par la « censure » réciproque, qui se manifestent à travers les questions : « Qu'as-tu compris ? », « Que veux-tu dire ? », « Explique-toi mieux », etc., à travers la caricature et la moquerie, etc. Tout cet ensemble d'actions et de réactions contribue à déterminer un conformisme grammatical, autrement dit, à établir des « normes » et des jugements de correction ou d'incorrection, etc. Mais cette manifestation « spontanée » d'un conformisme grammatical est nécessairement décousue, discontinue, limitée à des couches sociales locales ou à des centres locaux. (Un paysan qui s'urbanise finit par se conformer au parler de la ville sous la pression du milieu citadin ; à la campagne ou cherche à imiter le parler de la ville ; les classes subalternes cherchent à porter comme les classes dominantes et les intellectuels, etc.).

On pourrait tracer un tableau de la « grammaire normative » qui est spontanément à l'œuvre dans toute société, dans la mesure où celle-ci tend à s'unifier soit comme territoire, soit comme culture, c'est-à-dire dans la mesure où il y a, dans cette société, une couche dirigeante dont la fonction est reconnue et respectée. Le nombre des « grammaires spontanées » ou « immanentes » est

incalculable et on peut dire, en théorie, que chacun a sa grammaire. Toutefois, il faut relever à côté de cette « désagrégation » de fait, les mouvements unificateurs de plus ou moins grande ampleur, soit comme aire territoriale, soit comme « volume linguistique ». Les « grammaires normatives » écrites tendent à embrasser tout un territoire national et tout le « volume linguistique » pour créer un conformisme linguistique national unitaire, qui situe d'ailleurs à un niveau supérieur l' « individualisme » expressif parce qu'il donne un squelette plus robuste et plus homogène à l'organisme linguistique national dont chaque individu est le reflet et l'interprète (système Taylor et autodidactisme) *{423}*.

Grammaires historiques et non seulement normatives. Il est évident que celui qui écrit une grammaire normative ne peut pas ignorer l'histoire de la langue dont il veut proposer une « phase exemplaire » comme la « seule » digne de devenir de façon « organique » et « totalitaire » la langue « commune » d'une nation, en lutte et en concurrence avec d'autres « phases », avec d'autres types ou d'autres schémas qui existent déjà (liés à des développements traditionnels ou à des tentatives inorganiques et incohérentes des forces qui, comme on l'a vu, agissent continuellement sur les « grammaires » spontanées et immanentes au langage). 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. La grammaire normative a d'autres buts, même si elle ne peut pas imaginer la langue nationale hors du cadre des autres langues, qui influent par des voies innombrables et souvent difficiles à contrôler sur cette langue (qui peut contrôler l'apport des innovations linguistiques dû aux émigrants rapatriés, aux voyageurs, aux lecteurs de journaux en langues étrangères, aux traducteurs, etc.).

La grammaire normative écrite présuppose donc toujours un « choix », une orientation culturelle, c'est-à-dire qu'elle est toujours un acte de politique culturelle nationale. On pourra discuter sur la meilleure façon de présenter le « choix » et l' « orientation » pour les faire accepter de bon gré, autrement dit on pourra discuter des moyens les plus opportuns pour obtenir le but ; il n'y a pas de doute qu'il y ait un but à atteindre, qui a besoin de moyens appropriés et conformes, c'est-à-dire qu'il s'agisse d'un acte politique.

Problèmes : quelle est la nature de cet acte politique et doit-il soulever des oppositions de « principe », une collaboration de fait, des oppositions de détail, etc. Si l'on

part du présupposé qu'il faut centraliser ce qui existe déjà à l'état diffus, disséminé mais inorganique et incohérent, il semble évident qu'une opposition de principe n'est pas rationnelle ; il faut au contraire une collaboration de fait et une acceptation volontaire de tout ce qui peut servir à créer une langue nationale commune, dont la non-existence provoque des frictions surtout dans les masses populaires où les particularismes locaux et les phénomènes de psychologie étroite et provinciale sont plus tenaces qu'on ne le croit ; il s'agit en somme d'une intensification de la lutte contre l'an alphabétisme, etc. L'opposition de fait existe déjà dans la résistance des masses à se dépouiller d'habitudes et de psychologies particularistes. Résistance stupide provoquée par les adeptes fanatiques des langues internationales *{424}*. Il est clair que dans cet ordre de problèmes, on ne peut pas discuter la question de la lutte nationale d'une culture hégémonique contre d'autres nationalités ou restes de nationalités.

Panzini ne se pose pas même de loin ces problèmes, et ses publications grammaticales sont pour cette raison incertaines, contradictoires, oscillantes. Il ne se demande pas par exemple – et cette question ne manque pourtant pas d'importance pratique – quel est aujourd'hui le centre d'où, par le bas, irradient les innovations linguistiques : Florence, Rome, Milan. Mais il ne se demande d'ailleurs même pas

s'il existe (et quel il est) un centre d'irradiation spontanée par le haut, c'est-à-dire sous une forme relativement organique, continue, efficiente, et si cette irradiation peut être réglée et intensifiée.

Foyers d'irradiation des innovations linguistiques dans la tradition et d'un conformisme linguistique national dans les grandes masses nationales

1. L'école ; 2. Les journaux ; 3. Les écrivains d'art et les écrivains populaires ; 4. Le théâtre et le cinéma sonore ; 5. La radio ; 6. Les réunions publiques de tout genre, y compris les réunions religieuses ; 7. Les relations de « conversation » entre les différentes couches de la population des plus cultivées aux moins cultivées *{425}* ; 8. Les dialectes locaux, entendus en divers sens (des dialectes les plus localisés à ceux qui embrassent des ensembles régionaux plus ou moins vastes ; comme le napolitain pour l'Italie méridionale, le palermitain et le catanais pour la Sicile, etc.).

Puisque le processus de formation, de diffusion et de développement d'une langue nationale unitaire se fait à travers tout un ensemble de processus moléculaires, il est

utile d'avoir conscience du processus dans son ensemble pour être en mesure d'y intervenir activement avec le maximum de résultats. Il ne faut pas considérer cette intervention comme « décisive » et imaginer que les buts proposés seront tous atteints dans leur détail, c'est-à-dire qu'on obtiendra une langue unitaire *déterminée* : ou obtiendra une *langue unitaire* si elle est une nécessité, et l'intervention organisée accélèrera le rythme du processus déjà existant. On ne peut ni prévoir ni établir ce que sera cette langue ; en tout cas, si l'intervention est « rationnelle », elle sera organiquement liée à la tradition, ce qui n'est pas sans importance dans l'économie de la culture.

Manzoniens et « classicistes » avaient un type de langue à faire prévaloir. Il n'est pas juste de dire que ces discussions ont été inutiles et n'ont pas laissé de traces dans la culture moderne, même si elles ne sont pas très importantes. En réalité, en ce dernier siècle, la culture unitaire s'est étendue et donc aussi avec elle une langue unitaire commune. Mais la formation historique de la nation italienne, dans son ensemble, avait un rythme trop lent. Chaque fois qu'affleure d'une façon ou d'une autre la question de la langue *{426}*, cela signifie qu'une série d'autres problèmes est en train de se poser : la formation et l'élargissement de la classe dirigeante, la nécessité d'établir des rapports plus intimes et plus sûrs entre les groupes

dirigeants et la masse populaire-nationale, c'est-à-dire de réorganiser l'hégémonie culturelle. Divers phénomènes se produisent aujourd'hui qui indiquent une renaissance de ces questions : publications de Panzini, Trabalza, Alladoli, Monelli, rubriques dans les journaux, interventions des directions syndicales, etc.

Différents types de grammaire normative

Pour les écoles, pour les personnes dites cultivées. En réalité, la différence est due au degré différent de développement intellectuel du lecteur ou du spécialiste, et donc à la technique différente qu'il faut employer pour faire apprendre ou pour intensifier chez les jeunes élèves la connaissance organique de la langue nationale ; on ne peut pas négliger, en ce qui concerne ces jeunes élèves, le principe didactique d'une certaine rigidité autoritaire, péremptoire (« il faut dire comme cela ») ; il faut au contraire « persuader » les « autres » pour leur faire accepter librement une solution déterminée comme la solution la meilleure (que l'on démontre être la meilleure en atteignant le but proposé et partagé, lorsqu'il est partagé).

Il ne faut pas oublier en outre que d'autres éléments du

programme didactique d'enseignement général, comme certains éléments de logique formelle, ont été greffés sur l'étude traditionnelle de la grammaire normative : on pourra discuter pour savoir si cette greffe est opportune ou non, si l'étude de la logique formelle est justifiée ou non (elle semble justifiée et il semble juste aussi qu'elle accompagne l'étude de la grammaire, plus que de l'arithmétique, etc., en raison de leur similitude de nature, et parce que, liée à la grammaire, la logique formelle est relativement vivifiée et facilitée) mais il ne faut pas laisser la question de côté.

Grammaire historique et grammaire normative

Une fois établi que la grammaire normative est un acte politique et que ce n'est qu'en partant de ce point de vue que l'on peut justifier « scientifiquement » son existence et l'énorme travail de patience que réclame son apprentissage (autant de travail qu'il en faut pour obtenir que des centaines de milliers de recrues d'origine et de préparation intellectuelles les plus disparates naisse une armée homogène et capable de se mouvoir et d'agir simultanément et de façon disciplinée : autant de « leçons pratiques et théoriques » de règlements, etc.), il faut poser son rapport avec la grammaire historique.

Le fait de ne pas avoir défini ce rapport explique un grand nombre des incongruités des grammaires normatives jusqu'à la grammaire de Trabalza-Allodoli *{427}*. Il s'agit de deux choses distinctes et en partie différentes, comme l'histoire et la politique, mais qui ne peuvent pas être pensées indépendamment l'une de l'autre : comme la politique de l'histoire. D'ailleurs, puisque l'étude des langues comme phénomène culturel est née de besoins politiques (plus ou moins conscients et consciemment exprimés), les nécessités de la grammaire normative ont influé sur la grammaire historique et sur ses « conceptions législatives » (tout au moins cet élément traditionnel a renforcé au siècle dernier l'application de la méthode naturaliste-positiviste à l'étude de l'histoire des langues conçue comme « science du langage »). Il ressort de la grammaire de Trabalza et aussi du compte rendu éreintant de Schiaffini (*Nuova Antologia*, 16 septembre 1934) combien même les prétendus « idéalistes » n'ont pas compris le renouvellement apporté à la science du langage par les doctrines de Bartoli. La tendance de l' « idéalisme » a trouvé son expression la plus complète chez Bertoni : il s'agit d'un retour à de vieilles conceptions rhétoriques sur les mots « beaux » et « laids » en soi et pour soi, conceptions revernies par un nouveau langage pseudo-scientifique. En réalité, on tente de trouver une justification extrinsèque à la grammaire normative,

après en avoir tout aussi extrinsèquement « démontré » l' « inutilité » théorique et même pratique.

L'essai de Trabalza sur *l'Histoire de la grammaire* pourra fournir des indications utiles sur les interférences entre grammaire historique (ou mieux histoire du langage) et grammaire normative, sur l'histoire du problème, etc.

Grammaire et technique

Peut-on poser le problème pour la grammaire comme pour la « technique » en général ? La grammaire est-elle seulement la technique de la langue ? En tout cas, la thèse des idéalistes, surtout la thèse gentilienne, de l'inutilité de la grammaire et de son exclusion de l'enseignement scolaire est-elle justifiée ? Si l'on parle (on s'exprime avec des mots) d'une façon historiquement déterminée pour des nations ou pour des aires linguistiques, peut-on se passer d'enseigner cette « façon historiquement déterminée » ? Une fois admis que la grammaire normative traditionnelle est insuffisante, est-ce une bonne raison pour n'enseigner aucune grammaire, c'est-à-dire pour ne se préoccuper d'aucune façon d'accélérer l'apprentissage de la manière de parler déterminée d'une certaine aire linguistique, mais de laisser « apprendre la langue dans le langage vivant » ou autres expressions de ce genre employées par Gentile ou par les gentiliens ? Il s'agit

au fond d'une forme de libéralisme des plus extravagantes et des plus biscornues.

Différences entre Croce et Gentile. D'habitude, Gentile s'appuie sur Croce, en en exagérant jusqu'à l'absurde quelques positions théoriques. Croce soutient que la grammaire ne fait partie d'aucune des activités spirituelles théoriques élaborées par lui, mais il finit par trouver dans la « pratique » la justification d'un grand nombre d'activités niées d'un point de vue théorique : Gentile exclut aussi de la pratique, dans un premier temps, ce qu'il nie théoriquement, quitte à trouver ensuite une justification théorique aux manifestations pratiques les plus dépassées et les plus injustifiées techniquement.

Doit-on apprendre « systématiquement» la technique? Il est arrivé que la technique de l'artisan de village s'oppose à celle de Ford. On apprend la « technique industrielle » de bien des façons : artisans, pendant le travail de l'usine lui-même, observant comment les autres travaillent (et donc avec une plus grande perte de temps et d'énergie et seulement partiellement) ; dans les écoles professionnelles (dans lesquelles on apprend systématiquement tout le métier, même si quelques-unes des notions apprises ne doivent servir qu'un petit nombre de fois dans la vie, et même jamais) ; par la combinaison des différentes manières, avec le système Taylor-Ford qui crée un nouveau

type de qualification et de métier limité à des usines déterminées, et même à des machines ou à des moments du processus de production.

La grammaire normative, que l'on ne peut concevoir séparée du langage vivant que par abstraction, tend à faire apprendre l'ensemble de l'organisme de la langue déterminée et à créer une attitude spirituelle qui rend apte à s'orienter toujours dans le domaine linguistique (voir la note sur l'étude du latin dans les écoles classiques) {428}.

Si la grammaire est exclue de l'école et n'est pas « écrite », on ne peut pas l'exclure, pour autant, de la « vie » réelle, comme on l'a déjà dit dans une autre note : on exclut seulement l'intervention organisée et unitaire dans l'apprentissage de la langue et, en réalité, on exclut de l'apprentissage de la langue cultivée la masse populaire nationale, puisque la couche dirigeante la plus élevée, qui parle traditionnellement le « beau langage », transmet cette langue de génération en génération, à travers un processus lent qui commence avec les premiers balbutiements de l'enfant sous la direction des parents, et qui se poursuit dans la conversation (avec ses « on dit ainsi », « on doit dire ainsi », etc.) toute la vie : en réalité, on étudie « toujours » la grammaire, etc. (par l'imitation des modèles admirés, etc.). Il y a, dans la position de Gentile, beaucoup plus de politique qu'on ne le croit et beaucoup d'attitude

réactionnaire inconsciente, comme du reste on l'a noté d'autres fois à d'autres occasions ; il y a toute l'attitude réactionnaire de la vieille conception libérale, il y a un « laisser faire, laisser passer » qui n'est pas justifié comme il l'était chez Rousseau (et Gentile est plus rousseauiste qu'il ne le croit) par l'opposition à la paralysie de l'école jésuite, mais il est devenu une idéologie abstraite et « anhistorique ».

Ce qu'on appelle « question de la langue »

Il semble clair que le *De vulgari eloquentia* {429} de Dante est à considérer essentiellement comme un acte de politique culturelle-nationale (au sens qu'avait « national » à cette époque et chez Dante), de même que ce qu'on appelle « la question de la langue » – qui devient intéressante à étudier de ce point de vue – a toujours été un aspect de la lutte politique. La « question de la langue » a été une réaction des intellectuels face à l'écroulement de l'unité politique, survenu en Italie sous le nom d' « équilibre des États italiens », face à l'écroulement et à la désintégration des classes économiques et politiques qui s'étaient formées après l'an Mille avec les Communes ; elle représente la tentative, dont on peut dire qu'elle a réussi pour une bonne

part, de préserver et même de renforcer une couche intellectuelle unitaire dont l'existence allait revêtir une grande importance au XVIIIe et au XIXe siècles (pendant le Risorgimento). Le petit livre de Dante a lui aussi une grande importance pour l'époque à laquelle il fut écrit : les intellectuels italiens de la période la plus luxuriante des Communes rompent, non seulement dans les faits mais aussi en élevant le fait à la théorie, avec le latin et justifient la langue vulgaire en l'exaltant contre le « mandarinat » latinisant, au moment même où la langue vulgaire s'illustre dans de grandes maniestations artistiques. Que la tentative de Dante ait eu une importance innovatrice énorme, on le voit plus tard avec le retour du latin comme langue des gens cultivés (et ici peut se greffer la question 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).

V - Américanisme et fordisme

[Notes extraites du Cahier V écrit en 1934.]

Quelques aspects de la question sexuelle

Obsession de la question sexuelle et dangers de cette obsession. Tous les « auteurs de projets » placent en premier lieu la question sexuelle et la résolvent « ingénument ».

Il faut remarquer la très large part, et souvent la part prépondérante qu'a la question sexuelle dans les « utopies » (l'observation de Croce, disant que les solutions apportées par Campanella dans sa Cité du soleil, ne peuvent s'expliquer par les besoins sexuels des paysans de Calabre, est stupide). Les instincts sexuels sont ceux qui ont été le plus fortement réprimés par la société en développement ;

leur « régularisation », étant donné les contradictions qu'elle fait apparaître, et les perversions qu'on lui attribue, semble la chose la moins « naturelle », aussi les références à la « nature » se font-elles plus fréquentes dans ce domaine. La littérature « psychanalytique » est, elle aussi, une façon de critiquer la réglementation des instincts sexuels sous sa forme parfois « illuministe » {430}, avec la création d'un nouveau mythe, celui du « sauvage », fondé sur la sexualité (y compris dans les rapports entre parents et enfants).

Grande différence, dans ce domaine, entre ville et campagne, mais pas dans le sens idyllique en ce qui concerne la campagne, où se produisent les crimes sexuels les plus monstrueux et les plus nombreux, où la bestialité et la pédérastie sont très répandues. Dans l'enquête parlementaire sur le Midi faite en 1911 on relève que dans les Abruzzes et la Basilicata {431} (où le fanatisme religieux et le système du patriarcat sont plus développés, et où l'influence des idées de la ville se fait moins sentir au point que, selon Serpieri, au cours des années 1919-1920 il n'y eut pas la moindre agitation paysanne) on trouve l'inceste dans 30 % des familles, et il ne semble pas que cette situation ait changé jusqu'à ces dernières années.

La sexualité comme fonction de reproduction et comme sport : l'idéal « esthétique » de la femme oseille entre la conception d' « administratrice » et celle de « bibelot », de

« jouet ». Mais il n'y a pas qu'en ville que la sexualité est devenue un « sport » ; les proverbes populaires – « L'homme est chasseur, la femme est tentatrice », « Celui qui n'a pas mieux, va coucher avec sa femme », etc. montrent la diffusion de cette conception sportive même à la campagne et dans les rapports sexuels entre éléments d'une même classe.

Fonction économique de la reproduction : elle n'est pas seulement un fait général, intéressant la société dans son ensemble, qui réclame une certaine proportion entre les divers âges en vue de la reproduction et de l'entretien de la partie passive de la population (passive de façon normale, à cause de l'âge, de l'individualité, etc.), mais c'est aussi un fait « moléculaire », qui se retrouve au sein des plus petits agrégats économiques, comme la famille. L'expression « le bâton de la vieillesse » montre la conscience instinctive de la nécessité économique d'un certain rapport entre jeunes et vieux dans toute l'étendue de la société. Le spectacle des mauvais traitements dont sont l'objet, dans les villages, les vieux et les vieilles sans enfants, incite les couples à désirer des enfants (le proverbe : « Une mère élève cent fils et cent fils ne soutiennent pas une mère », montre un autre aspect de la question) : les vieux sans enfants, dans les classes populaires, sont traités comme les « bâtards ». Les progrès de l'hygiène, qui ont élevé l'âge moyen de la vie humaine,

posent sans cesse davantage la question sexuelle comme un aspect fondamental et autonome de la question économique, aspect si important qu'il peut poser à son tour des problèmes complexes du type des « superstructures ». L'augmentation de la moyenne de la vie en France, jointe à la faible natalité et à la nécessité de faire fonctionner un appareil de production très riche et très complexe, posent déjà de nos jours certains problèmes liés au problème national : les vieilles générations se trouvent dans des rapports toujours plus anormaux avec les jeunes générations de même culture nationale, et les masses travailleuses sont grossies par des éléments étrangers immigres qui modifient leur base – on voit déjà apparaître, comme en Amérique, une certaine division du travail : métiers qualifiés pour les autochtones (en dehors des fonctions de direction et d'organisation) et métiers non qualifiés pour les immigrés.

Un rapport semblable, mais aux conséquences anti-économiques importantes, s'établit dans toute une série de pays entre les villes industrielles à basse natalité et la campagne prolifique : la vie de l'industrie demande un apprentissage général, un processus d'adaptation psycho-physique à des conditions déterminées de travail, de nourriture, d'habitation, de mœurs, etc. qui n'est pas quelque chose d'inné, de « naturel », mais qui doit être acquis, alors que les caractères urbains acquis se transmettent de façon

héréditaire ou sont assimilés au cours de l'enfance et de l'adolescence. Aussi la faible natalité urbaine entraîne-t-elle une dépense importante et régulière pour l'apprentissage continuel de nouveaux éléments non-urbains, et comporte un changement perpétuel de la composition économico-sociale de la ville, en replaçant perpétuellement sur de nouvelles bases le problème de l'hégémonie.

La question de morale et de civilisation la plus importante, liée à la question sexuelle, est celle de la formation d'une nouvelle personnalité féminine : aussi longtemps que la femme ne sera pas parvenue non seulement à une réelle indépendance par rapport à l'homme, mais aussi a une nouvelle façon de se concevoir elle-même et de concevoir son rôle dans les rapports sexuels, la question sexuelle demeurera encombrée de caractères morbides et il faudra être prudent dans toute innovation législative à ce sujet. Toute crise de coercition unilatérale dans le domaine sexuel conduit à un dérèglement « romantique » qui peut être aggravé par l'abolition de la prostitution légale et organisée. Tous ces éléments compliquent et rendent extrêmement difficile toute réglementation du fait sexuel et toute tentative de créer une nouvelle éthique sexuelle conforme aux nouvelles méthodes de production et de travail. D'autre part il est nécessaire de procéder à une telle réglementation et à la création d'une

nouvelle éthique. Il faut remarquer que les industriels (et particulièrement Ford) se sont intéressés aux rapports sexuels de ceux qui sont sous leur dépendance et, d'une façon générale, de l'installation de leurs familles ; les apparences de « puritanisme » qu'a pris cet intérêt (comme dans le cas de la « prohibition ») ne doit pas faire illusion ; 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 en accord avec cette rationalisation, tant qu'il n'a pas été lui aussi rationalisé. (*Mach.*, pp. 323-326.)

« Animalité » et industrialisme

L'histoire de l'industrialisme a toujours été (et elle le devient aujourd'hui sous une forme plus accentuée et plus rigoureuse) une lutte continue contre l'élément « animalité » de l'homme, un processus ininterrompu, souvent douloureux et sanglant, de la soumission des instincts (instincts naturels, c'est-à-dire animaux et primitifs) à des règles toujours nouvelles, toujours plus complexes et plus rigides, et à des habitudes d'ordre, d'exactitude, de précision qui rendent possibles les formes toujours plus complexes de la vie collective, conséquences nécessaires du développement de l'industrialisme. Cette lutte est imposée de l'extérieur et les

résultats obtenus jusqu'ici, malgré leur grande valeur pratique immédiate, sont en grande partie purement mécaniques et ne sont pas devenus une « seconde nature ». Mais chaque nouvelle façon de vivre, dans la période où s'impose la lutte contre l'ancien, n'a-t-elle pas toujours été pendant un certain temps le résultat d'une compression mécanique ? Même les instincts qui doivent être dominés aujourd'hui parce qu'ils sont encore trop « animaux », ont été en réalité un progrès important sur les instincts antérieurs, encore plus primitifs : qui pourrait décrire combien a coûté, en vies humaines et en douloureuse soumission des instincts, le passage du nomadisme à la vie sédentaire et agricole ? Cela comprend les premières formes de l'esclavage de la glèbe et du métier, etc. Jusqu'ici tous les changements dans la façon d'être et de vivre se sont produits par coercition brutale, par la domination d'un groupe social sur toutes les forces productives de la société; la sélection ou l' « éducation» de l'homme adaptée aux nouveaux types de civilisation c'est-à-dire aux nouvelles formes de production et de travail, s'est réalisée au moyen de brutalités inouïes, en jetant dans l'enfer des sous-classes les faibles et les réfractaires, ou en les éliminant complètement. À chaque apparition de nouveaux types de civilisation, ou au cours du processus de leur développement, des crises se sont produites. Mais qui a été entraîné dans ces crises ? Pas les

masses travailleuses, mais les classes moyennes et une partie de la classe dominante elle-même, qui avaient éprouvé elles aussi la pression coercitive, qui s'était nécessairement exercée sur toute l'étendue de la société. Les crises de *libertinisme* ont été nombreuses : chaque époque historique a eu la sienne.

Lorsque la pression coercitive s'exerce sur l'ensemble social (et cela se produit spécialement après la chute de l'esclavagisme et l'avènement du christianisme) on voit se développer des idéologies puritaines qui confèrent à l'emploi intrinsèque de la force les formes extérieures de la conviction et du consentement : mais une fois le résultat atteint, au moins dans une certaine mesure, la pression se disperse (cette cassure se manifeste historiquement de façons très diverses, comme il est naturel, car la pression a toujours pris des formes originales, et souvent personnelles : si elle s'est identifiée avec un mouvement religieux, elle a créé son propre appareil, qui s'est personnifié dans certaines couches ou castes, et a pris le nom de Cromwell ou de Louis XV, etc.), et la crise de libertinisme se produit (la crise française après la mort de Louis XV, par exemple, ne peut être comparée avec la crise américaine qui suivit l'avènement de Roosevelt, de même que la prohibition n'a pas d'équivalent dans les époques précédentes, avec les actes de banditisme qui l'ont suivie, etc.). ; pourtant cette

crise ne touche que de façon superficielle les masses travailleuses, où elle ne les touche qu'indirectement car elle déprave leurs femmes : en effet ces masses, ou bien ont déjà acquis les habitudes et les façons de vivre rendues nécessaires par le nouveau système de vie et de travail. ou bien continuent à ressentir la pression coercitive pour les nécessités élémentaires de leur existence (I'anti-prohibitionnisme lui-même n'a pas été voulu par les ouvriers, et la corruption que la contrebande et le banditisme apportèrent avec eux était répandue dans les classes supérieures).

Dans l'après-guerre on a assisté à une crise des mœurs d'une étendue et d'une profondeur considérables, mais cette crise s'est manifestée contre une forme de coercition qui n'avait pas été imposée pour créer des habitudes conformes à une nouvelle forme de travail, mais en raison des nécessités, d'ailleurs considérées comme transitoires, de la vie de guerre dans les tranchées. Cette pression a réprimé en particulier les instincts sexuels, même normaux, chez une grande masse de jeunes gens, et la crise s'est déchaînée au moment du retour à la vie normale, et elle a été rendue encore plus violente par la disparition d'un si grand nombre d'hommes et par un déséquilibre permanent dans le rapport numérique entre les individus des deux sexes. Les institutions liées à la vie sexuelle ont subi une forte secousse

et la question sexuelle a vu se développer de nouvelles formes d'utopie de tendance « illuministe ». La crise a été (et elle est encore) rendue plus violente du fait qu'elle a touché toutes les couches de la population et qu'elle est entrée en conflit avec les exigences de nouvelles méthodes de travail qui sont venues, entre temps, s'imposer (taylorisme et rationalisation en général). Ces nouvelles méthodes exigent une discipline rigide des instincts sexuels (du système nerveux), c'est-à-dire une consolidation de la « famille » au sens large (et non de telle ou telle forme de système familial), de la réglementation et de la stabilité des rapports sexuels.

Il faut insister sur le fait que, dans le domaine de la sexualité, le facteur idéologique le plus dépravant et le plus « régressif » est la conception « illuministe » et libertaire propre aux classes qui ne sont pas liées étroitement au travail producteur, et qui se propage de ces classes à celles des travailleurs. Cet élément devient d'autant plus important lorsque, dans un État, les classes travailleuses ne subissent plus la pression coercitive d'une classe supérieure, lorsque les nouvelles habitudes et aptitudes psycho-physiques liées aux nouvelles méthodes de production et de travail doivent être acquises par voie de persuasion réciproque ou de conviction proposée à l'individu et acceptée par lui. Il peut ainsi se créer peu à peu une situation à double fond, un

conflit intime entre l'idéologie « verbale » qui reconnaît la nécessité nouvelle, et la pratique réelle, « animale », qui empêche les corps physiques d'acquérir effectivement de nouvelles aptitudes. Il se forme dans ce cas ce que l'on peut appeler une situation d'hypocrisie sociale totalitaire. Pourquoi totalitaire ? Dans les autres situations, les couches populaires sont contraintes à observer la « vertu » ; celui qui la prêche ne l'observe pas, tout en lui rendant un hommage en paroles, de sorte que l'hypocrisie est partielle, non totale ; cette situation, certes, ne peut durer et doit conduire à une crise de libertinisme, mais lorsque les masses auront déjà assimilé la « vertu » par des habitudes permanentes ou presque permanentes, c'est-à-dire avec des oscillations toujours plus faibles. Au contraire, dans le cas où il n'y a pas de pression coercitive d'une classe supérieure, la « vertu » est affirmée de façon générale et n'est observée ni par conviction ni par coercition, sans qu'il y ait cependant une acquisition des aptitudes psycho-physiques nécessaires pour les nouvelles méthodes de travail. La crise peut devenir « permanente », c'est-à-dire avoir des perspectives catastrophiques, car seule la contrainte pourra régler la question, une contrainte de type nouveau, dans la mesure où, exercée par l' « élite » d'une classe sur sa propre classe, elle ne peut être qu'une auto-coercition, c'est-à-dire une auto-discipline (Alfieri se faisant attacher à sa chaise) *{432}*.

En tout cas, ce qui peut s'opposer à cette fonction des *élites* c'est la mentalité « illuministe » et libertaire appliquée au monde des rapports sexuels ; de plus, lutter contre cette conception signifie justement créer les *élites* nécessaires à cette tâche historique, ou du moins les développer pour que leur fonction s'étende à toutes les branches de l'activité humaine. (Mach., pp. 326-329.)

Rationalisation de la production et du travail

La tendance de Leone Davidovi *{433}* était étroitement liée à cette série de problèmes, ce qui ne me paraît pas avoir été bien mis en lumière. Son contenu essentiel, à ce point de vue, consistait dans la volonté « trop » résolue (par conséquent non rationalisée) d'accorder la suprématie, dans la vie nationale, à l'industrie et aux méthodes industrielles, d'accélérer, par des moyens de contrainte extérieure, la discipline et l'ordre dans la production, et d'adapter les mœurs aux nécessités du travail. Étant donné la façon générale d'aborder tous les problèmes liés à cette tendance, celle-ci devait nécessairement aboutir à une forme de bonapartisme, d'où la nécessité impérieuse de la supprimer. Ses préoccupations étaient justes, mais ses solutions pratiques étaient profondément erronées. C'est dans ce

décalage entre la théorie et la pratique que résidait le danger, qui du reste s'était déjà manifesté précédemment, en 1921. Le principe de la contrainte, directe ou indirecte, dans l'organisation de la production et du travail, est juste, mais la forme qu'elle avait prise était erronée ; le modèle militaire était devenu un préjugé funeste et les armées du travail échouèrent. Intérêt de Leone Davidovi Pour l'américanisme ; ses articles, ses enquêtes sur le « byt » *{434}* et sur la littérature ; ces activités étaient moins étrangères les unes aux autres qu'il ne pourrait sembler, car les nouvelles méthodes de travail sont indissolublement liées à un certain mode de vie, à une certaine façon de penser et de sentir la vie ; on ne peut obtenir des succès dans un domaine sans obtenir des résultats tangibles dans l'autre. En Amérique la rationalisation du travail et la prohibition sont sans aucun doute liées : les enquêtes des industriels sur la vie privée des ouvriers, les services d'inspection créés dans certaines entreprises pour contrôler la « moralité » des ouvriers, sont des nécessités de la nouvelle méthode de travail. Rire de ces initiatives (même si elles ont été un échec) et ne voir en elles qu'une manifestation hypocrite de « puritanisme », c'est se refuser la possibilité de comprendre l'importance, le sens et la *portée objective* du phénomène américain, qui est aussi le plus grand effort collectif qui se soit manifesté jusqu'ici pour créer, avec une rapidité

prodigieuse et une conscience du but a atteindre sans précédent dans l'histoire, un type nouveau de travailleur et d'homme. L'expression « conscience du but à atteindre » peut paraître au moins humoristique si l'on se souvient de la phrase de Taylor sur le « gorille apprivoisé ». Taylor exprime en effet avec un cynisme brutal le but de la société américaine : développer au plus haut degré chez le travailleur les attitudes machinales et automatiques, briser l'ancien ensemble de liens psycho-physiques du travail professionnel qualifié qui demandait une certaine participation active de l'intelligence, de l'imagination, de l'initiative du travailleur, et réduire les opérations de la production à leur seul aspect physique et machinal. Mais, en réalité, il ne s'agit pas de nouveautés originales, il s'agit seulement de la phase la plus récente d'un long processus qui a commencé avec la naissance de l'industrialisme lui-même, phase qui est seulement plus intense que les précédentes et qui se manifeste sous des formes plus brutales, mais qui sera dépassée elle aussi par la création d'un nouvel ensemble de liens psycho-physiques d'un type différent des précédents et, à coup sûr, d'un type *supérieur*. Il se produira inéluctablement une sélection forcée, une partie de l'ancienne classe ouvrière se trouvera impitoyablement éliminée du monde du travail et peut-être du monde tout court.

C'est à ce point de vue qu'il faut étudier les initiatives « puritaines » des industriels américains du type Ford. Il est certain qu'ils ne se souciaient pas de l' « humanité » et de la « spiritualité » du travailleur, qui sont immédiatement brisées. Cette « humanité », cette « spiritualité » ne peuvent se réaliser que dans le monde de la production et du travail, dans la « création » productive ; elles existaient au plus haut point chez l'artisan, chez le « démiurge » *{435}*, lorsque la personnalité du travailleur se reflétait tout entière dans l'objet créé, lorsque le lien entre l'art et le travail était encore très fort. Mais c'est justement contre cet « humanisme » que le nouvel industrialisme entre en lutte. Les initiatives « puritaines » n'ont pour but que de conserver, en dehors du travail, chez le travailleur, exploité au maximum par la nouvelle méthode de production, un certain équilibre psychophysique qui l'empêche de s'effondrer physiologiquement. Cet équilibre ne peut être que purement extérieur et mécanique, mais il pourra devenir interne s'il est proposé par le travailleur lui-même et non imposé du dehors, s'il est proposé par une nouvelle forme de société, avec des moyens appropriés et originaux. L'industriel américain se préoccupe de maintenir la continuité de l'efficience physique du travailleur, de son efficience musculaire et nerveuse : il est de son intérêt d'avoir une main-d'œuvre stable, toujours en forme dans son ensemble,

parce que l'ensemble du personnel (le travailleur collectif) d'une entreprise est une machine qui ne doit pas être trop souvent démontée et dont il ne faut pas trop souvent renouveler les pièces particulières, sans occasionner des pertes énormes.

Le fameux « haut salaire » est un élément qui se rattache à cette nécessité : il est l'instrument qui sert à sélectionner une main-d'œuvre adaptée au système de production et de travail, et à la maintenir stable. Mais le haut salaire est un instrument à double tranchant : il faut que le travailleur dépense « rationnellement» son salaire plus élevé, afin de maintenir, de rénover et, si possible, d'accroître son efficience musculaire et nerveuse, et non pour la détruire ou l'amoindrir. Et voilà que la lutte contre l'alcool, le facteur le plus dangereux de destruction des forces de travail, devient une affaire d'État, Il est possible que d'autres luttes « puritaines » deviennent elles aussi des fonctions d'État, si l'initiative privée des industriels se révèle insuffisante ou si se produit une crise de moralité trop profonde et trop étendue parmi les masses travailleuses, ce qui pourrait se produire à la suite d'une longue et importante crise de chômage.

À la question de l'alcool est liée la question sexuelle l'abus et l'irrégularité des fonctions sexuelles est, après l'alcoolisme, l'ennemi le plus dangereux de l'énergie

nerveuse et l'on observe couramment que le travail « obsédant » provoque des dépravations alcooliques et sexuelles. Les tentatives faites par Ford d'intervenir, au moyen d'un corps d'inspecteurs, dans la vie privée de ses employés, et de contrôler la façon dont ils dépensent leur salaire et dont ils vivent, est un indice de ces tendances encore « privées » ou latentes, mais qui peuvent devenir, à un certain moment, une idéologie d'État, en se greffant sur le puritanisme traditionnel, c'est-à-dire en se présentant comme un renouveau de la morale des pionniers, du « véritable » américanisme, etc. Le fait le plus important du phénomène américain dans ce domaine est le fossé qui s'est creusé, et qui ira sans cesse en s'élargissant, entre la moralité et les habitudes de vie des travailleurs et celles des autres couches de la population.

La prohibition a déjà donné un exemple d'un tel écart. Qui consommait l'alcool introduit en contrebande aux États-Unis ? C'était devenu une marchandise de grand luxe et même les plus hauts salaires ne pouvaient en permettre la consommation aux larges couches des masses travailleuses : celui qui travaille pour un salaire, avec un horaire fixe, n'a pas de temps à consacrer à la recherche de l'alcool, n'a pas le temps de s'adonner aux sports, ni de tourner les lois. On peut faire la même observation pour la sexualité. La « chasse à la femme » exige trop de loisirs. Chez l'ouvrier

de type nouveau on verra se répéter, sous une autre forme, ce qui se produit chez les paysans dans les villages. La fixité relative des unions sexuelles paysannes est étroitement liée au système de travail à la campagne. Le paysan qui rentre chez lui le soir après une longue et fatigante journée de travail, veut la *Venerem facilem parabilemque* dont parle Horace *{436}* ; il n'est pas disposé à aller tourner autour de femmes rencontrées au hasard ; il aime sa femme parce qu'il est sûr d'elle, parce qu'elle ne se dérobera pas, ne fera pas de manières et ne prétendra pas jouer la comédie de la séduction et du viol pour être possédée. Il semble qu'ainsi la fonction sexuelle soit mécanisée, mais il s'agit en réalité de la naissance d'une nouvelle forme d'union sexuelle dépouillée des couleurs « éblouissantes » et du clinquant romantique propres au petit bourgeois et au « bohème » désœuvré. Il apparaît clairement que le nouvel industrialisme veut la monogamie, veut que le travailleur ne gaspille pas son énergie nerveuse dans la recherche désordonnée et excitante de la satisfaction sexuelle occasionnelle : l'ouvrier qui se rend au travail après une nuit de « débauche » n'est pas un bon travailleur ; l'exaltation passionnelle ne peut aller de pair avec les mouvements chronométrés des gestes de la production liés aux automatismes les plus parfaits. Cet ensemble complexe de pressions et de contraintes directes et indirectes exercées sur

la masse donnera sans aucun doute des résultats et l'on verra naître une nouvelle forme d'union sexuelle dont la monogamie et la stabilité relative semblent devoir être les traits caractéristiques et fondamentaux.

Il serait intéressant de connaître les résultats statistiques concernant les phénomènes de déviation des habitudes sexuelles officiellement préconisées aux États-Unis, analysés par groupes sociaux : on constatera que, de façon générale, les divorces sont particulièrement nombreux dans les classes supérieures. Cet écart entre la moralité des masses travailleuses et celle d'éléments toujours plus nombreux des classes dirigeantes, aux États-Unis, semble être un des phénomènes les plus intéressants et les plus riches de conséquences. Jusqu'à ces derniers temps le peuple américain était un peuple de travailleurs : cette « vocation travailleuse » n'était pas seulement un caractère propre à la classe ouvrière, c'était aussi une qualité spécifique des classes dirigeantes. Le fait qu'un milliardaire continue pratiquement à travailler jusqu'à ce que la maladie ou la vieillesse l'oblige à se reposer, que son activité s'étende sur un très grand nombre d'heures de la journée, voilà des phénomènes typiquement américains, voilà le phénomène américain le plus stupéfiant pour l'Européen moyen. On a remarqué précédemment que cette différence entre les Américains et les Européens est due à l'absence de

« traditions » aux États-Unis, dans la mesure où tradition signifie également résidu passif de toutes les formes sociales périmées de l'histoire. Par contre il existe aux États-Unis, toute récente, la « tradition » des pionniers, c'est-à-dire des fortes individualités chez qui la « vocation laborieuse » avait atteint la plus grande intensité et la plus grande vigueur, d'hommes qui, directement et non par l'intermédiaire d'une armée d'esclaves et de serviteurs, entraient en contact, de façon énergique, avec les forces naturelles pour les dominer et les exploiter victorieusement. Ce sont ces résidus passifs, qui, en Europe, résistent à l'américanisme (« ils représentent, la qualité », etc.) car ils sentent instinctivement que les nouvelles formes de production et de travail les balaieraient implacablement. Mais, s'il est vrai qu'en Europe, dans ce cas, les vieilleries qui ne sont pas encore enterrées seraient définitivement détruites, que voit-on se produire en Amérique même ? La différence de moralité dont nous avons parlé montre que sont en train de se créer des marges de passivité sociale sans cesse plus vastes. Il semble que les femmes jouent un rôle dominant dans ce phénomène. L'homme, l'industriel, continue à travailler même s'il est milliardaire, mais sa femme et ses filles tendent de plus en plus à être des « mammifères de luxe». Les concours de beauté, les concours pour être actrice de cinéma (se rappeler qu'en

1926 30 000 jeunes Italiennes ont envoyé leur photographie en maillot de bain à la Fox *{437}*), de théâtre, etc., en sélectionnant la beauté féminine dans le monde et la mettant aux enchères, font naître une mentalité de prostitution ; c'est la « traite des blanches » devenue légale pour les classes supérieures. Les femmes oisives voyagent, traversent continuellement l'océan pour venir en Europe, échappent à la prohibition de leur patrie et contractent des « mariages » saisonniers (rappelons que les capitaines de marine américains se sont vu retirer le droit de célébrer des mariages à bord, car de nombreux couples se mariaient à leur départ d'Europe et divorçaient avant de débarquer en Amérique) : c'est la prostitution réelle qui se répand, à peine masquée sous de fragiles formalités juridiques.

Ces phénomènes propres aux classes supérieures rendront plus difficile l'exercice de la contrainte sur les masses travailleuses pour les rendre conformes aux besoins de la nouvelle industrie ; en tout cas ils déterminent une rupture psychologique et accélèrent la cristallisation et la saturation des groupes sociaux, en rendant évidente leur transformation en castes comme cela s'est produit en Europe. (*Mach.*, pp. 329-334.)

Taylorisation et mécanisation du travailleur

À propos de l'écart que le taylorisme déterminerait entre le travail manuel et le « contenu humain » du travail, on peut faire des observations utiles sur le passé, et particulièrement en ce qui concerne ces professions que l'on considère comme les « plus intellectuelles », c'est-à-dire celles qui sont liées à la reproduction des écrits en vue de la publication, ou de toute autre forme de diffusion et de transmission : les copistes d'avant l'invention de l'imprimerie, les typographes, les linotypistes, les sténographes, les dactylos. Si l'on y réfléchit, on s'aperçoit que, dans ces métiers, l'adaptation à la mécanisation est plus difficile que dans les autres. Pourquoi ? Parce qu'il est difficile d'atteindre au sommet de la qualification professionnelle, qui exige que l'ouvrier « oublie » le contenu intellectuel de l'écrit qu'il reproduit, ou qu'il n'y réfléchisse pas, pour ne fixer son attention que sur la calligraphie de chaque lettre s'il est copiste, ou pour décomposer les phrases en mots « abstraits » et ceux-ci en caractères d'imprimerie, choisir rapidement les morceaux de plomb dans les casses, pour décomposer non seulement chaque mot, mais des groupes de mots, dans le texte d'un discours, pour les grouper mécaniquement en abréviations

sténographiques, ou pour obtenir la rapidité chez la dactylo, etc. L'intérêt que porte le travailleur au contenu intellectuel du texte se mesure a ses erreurs, autrement dit il constitue une déficience professionnelle : sa qualification se mesure précisément à son désintéressement intellectuel, c'est-à-dire à sa mécanisation. Le copiste du moyen âge qui s'intéressait au texte changeait l'orthographe, la morphologie, la syntaxe du texte qu'il recopiait, négligeait des passages entiers que sa faible culture ne lui permettait pas de comprendre ; le cours des idées que faisait naître en lui l'intérêt qu'il portait au texte, l'amenait à y intercaler des commentaires et des observations ; si son dialecte ou sa langue étaient différents de ceux du texte, il y introduisait des nuances étrangères ; c'était un mauvais copiste car en réalité il « refaisait » le texte. La lenteur de l'écriture médiévale (qui était aussi un art) explique bon nombre de ces déficiences : on avait trop de temps pour réfléchir et par conséquent la « mécanisation » était plus difficile. Le typographe, lui, doit être très rapide, ses mains et ses yeux doivent être sans cesse en mouvement, ce qui rend plus facile sa mécanisation. Mais, si l'on y réfléchit, l'effort que doivent faire ces travailleurs placés devant un texte dont le contenu est parfois passionnant (en effet dans ces cas-là on travaille moins vite et plus mal), pour n'en considérer que la graphie et ne s'attacher qu'à celle-ci, est peut-être le plus grand

effort que l'on puisse exiger d'un métier. Cependant cet effort, l'homme l'accomplit sans tuer pour autant sa vie spirituelle. Une fois que l'adaptation s'est faite, on constate en réalité que le cerveau de l'ouvrier, loin de se momifier, atteint au contraire un état de complète liberté. Ce qui a été complètement mécanisé, c'est seulement le geste physique ; la mémoire du métier, réduit à des gestes simples répétés à une cadence très grande, a « fait son nid » dans les faisceaux musculaires et nerveux, laissant le cerveau libre et dégagé pour se livrer à d'autres occupations. Lorsqu'on marche, on n'a pas besoin de réfléchir à tous les mouvements nécessaires pour faire agir en synchronisme toutes les parties du corps d'une certaine façon : c'est de la même façon que l'on fait et que l'on continuera à faire, dans l'industrie, les gestes fondamentaux du métier. On marche automatiquement et l'on pense, en même temps, à tout ce que l'on veut. Les industriels américains ont fort bien compris cette dialectique propre aux nouvelles méthodes industrielles. Ils ont compris que le « gorille apprivoisé » n'est qu'une façon de parler, que l'ouvrier n'en reste pas moins, « malheureusement », un homme, et même que pendant son travail il réfléchit davantage, ou il a du moins une plus grande possibilité de penser, une fois qu'il a surmonté la crise de l'adaptation sans avoir été éliminé. Et non seulement il pense, mais le fait qu'il ne retire pas de son

travail des satisfactions immédiates, et qu'il comprend qu'on veut le réduire à n'être qu'un « gorille apprivoisé », peut l'amener à avoir des idées peu conformistes. Qu'une telle préoccupation existe chez les industriels, c'est ce que nous montre toute la série de précautions et d'initiatives « éducatives » que l'on peut relever dans les livres de Ford et dans l'œuvre de Philip. (*Mach.*, pp. 336-337.)

VI - Passé et présent

Le travailleur collectif

Dans l'exposé critique des événements qui ont suivi la guerre et des tentatives constitutionnelles (organiques) pour sortir de l'état de désordre et de dispersion des forces, montrer comment le mouvement pour revaloriser l'usine {438}, en opposition avec l'organisation professionnelle (ou mieux de façon autonome) correspondait parfaitement à l'analyse du développement du système de l'usine qui est faite dans le 1er volume de la *Critique de l'économie politique* {439}. Une division du travail toujours plus parfaite réduisant objectivement la fonction du travailleur dans l'usine à l'exécution de travaux de détails toujours plus « analytiques », de façon que la complexité de l'œuvre commune échappe à chacun d'eux

pris en particulier et que, dans sa conscience elle-même, sa propre contribution ait si peu de prix qu'elle lui semble facilement remplaçable à chaque instant ; en même temps, le travail bien élaboré et bien organisé aboutissant à une plus grande productivité « sociale », enfin l'assimilation nécessaire de l'ensemble des travailleurs d'une usine à un « travailleur collectif » : telles sont les données implicites et nécessaires du mouvement des Conseils d'usine qui tend à rendre « subjectif » ce qui est donné « objectivement ». Mais dans ce cas, que veut dire objectif ? Pour le travailleur isolé « objectif » veut dire la rencontre des exigences du développement technique avec les intérêts de la classe dominante. Mais cette rencontre, cette unité entre le développement technique et les intérêts de la classe dominante n'est qu'une phase historique du développement de l'industrie et elle doit être conçue comme transitoire. Ce lien peut disparaître ; non seulement l'exigence technique peut être conçue de façon concrète, indépendamment des intérêts de la classe dominante, mais elle peut être unie aux intérêts de la classe qui est encore subalterne. Qu'une telle « scission », qu'une nouvelle synthèse soient historiquement mûres, cela est démontré de façon décisive par le fait même qu'un tel processus est compris par la classe subalterne et c'est précisément pour cela que celle-ci n'est plus subalterne, ou encore qu'elle manifeste la tendance à sortir de sa

condition de classe subordonnée. Le « travailleur collectif » se conçoit comme tel, non seulement dans chaque usine particulière, mais dans des domaines plus vastes de la division du travail national et international et il est une manifestation extérieure, politique, de cette conscience qu'il a acquise précisément dans les organismes qui représentent l'usine comme productrice d'objets réels et non de profit. (P.P., pp. 78-79.) [1932]

Bâtisseurs de greniers

On peut juger une génération d'après le jugement qu'elle-même donne de la génération précédente ; une période historique d'après la façon dont elle-même considère la période qui l'a précédée. Une génération qui abaisse la génération précédente, qui ne réussit pas à en voir les grandeurs et la signification nécessaire, ne peut qu'être mesquine et sans confiance en soi, même si elle adopte des poses de gladiateur et brûle de désirs de grandeur. C'est le rapport habituel du grand homme et du valet de chambre {440}. Faire le désert pour émerger et se distinguer : une génération vivante et forte qui se propose de travailler et de s'affirmer, tend au contraire à surestimer la génération précédente, car sa propre énergie lui donne l'assurance qu'elle ira encore plus loin ; végéter simplement, c'est déjà

dépasser ce qui est décrit comme mort.

On reproche au passé de ne pas avoir accompli la tâche du présent : tout serait bien plus facile si les parents avaient déjà fait le travail des enfants. Il y a une justification implicite de la nullité du présent dans la dépréciation du passé : que n'aurions-nous pas fait nous, si nos parents avaient fait ceci et cela… mais ils ne l'ont pas fait et, par conséquent, nous n'avons rien fait de plus. Un grenier sur un rez-de-chaussée est-il moins grenier qu'un grenier sur un dixième ou un trentième étage ? Une génération qui ne sait que bâtir des greniers se plaint de ce que les prédécesseurs n'aient pas déjà construit des palais de dix ou trente étages. Vous vous dites capables de bâtir des cathédrales, mais vous n'êtes capables que de construire des greniers.

Différence avec le *Manifeste* {441}, qui exalte la grandeur de la classe qui va mourir. (P.P., pp. 102-103.) [1931-1932]

Enquêtes sur les jeunes

Enquête « sur la nouvelle génération » publiée dans la *Fiera letteraria* du 2 décembre 1928 au 17 février 1929.

Pas très intéressante. Les professeurs d'université connaissent mal les jeunes étudiants. Le refrain le plus

fréquent est le suivant : les jeunes ne se consacrent plus aux recherches et aux études désintéressées, mais visent le gain immédiat. Agostino Lanzillo répond : « Aujourd'hui surtout nous ne connaissons ni l'état d'esprit des jeunes ni leurs sentiments. Il est difficile de gagner leur esprit ; ils se taisent très volontiers sur les problèmes culturels, sociaux et moraux. Est-ce méfiance ou manque d'intérêt ? » (Fiera letteraria, 9 décembre 1928). Cette réponse de Lanzillo est l'unique remarque réaliste de l'enquête. Lanzillo remarque encore : « Une discipline de fer et une situation de paix intérieure et extérieure se développent dans le travail concret et réalisateur, mais elles ne permettent pas le déchaînement de conceptions politiques ou morales opposées. Il manque une arène aux jeunes pour s'agiter, pour manifester des formes exubérantes de passions et de tendances. De cette situation naît et dérive une attitude froide et silencieuse qui est une promesse mais qui contient aussi des inconnues. »

La réponse de Giuseppe Lombardo-Radice dans le même numéro de la *Fiera letteraria* est intéressante : « Les jeunes d'aujourd'hui ont peu de patience pour les études scientifiques et historiques ; très peu affrontent un travail qui exige une longue préparation et présente des difficultés de recherche. Ils veulent en général *se débarrasser* des études ; ils cherchent avant tout à s'établir rapidement et se

détournent des recherches désintéressées en aspirant à *gagner* et en répugnant aux carrières qui leur semblent trop lentes. Malgré toute la « philosophie » ambiante, leur intérêt spéculatif est pauvre ; leur culture est faite de fragments ; ils discutent peu, rarement ils se divisent en groupes et en cénacles dont l'enseigne soit une idée philosophique ou religieuse. Ils ont à l'égard des grands problèmes une attitude sceptique ou une attitude de respect tout à fait extérieur pour ceux qui les prennent au sérieux, ou *une attitude d'adoption passive d'un « verbe doctrinal »*. « En général, les mieux disposés spirituellement sont les étudiants *les plus pauvres* » et « les riches sont, le plus souvent, inquiets, impatientés par la discipline des études, pressés. Ce n'est pas d'eux que sortira une classe spirituellement capable de diriger notre pays ».

Ces notes de Lanzillo et de Lombardo-Radice sont les seules parties sérieuses de l'enquête, à laquelle n'ont d'ailleurs presque exclusivement participé que des professeurs de lettres. La plupart ont répondu par des « actes de foi » et non par des constatations objectives, ou bien ils ont avoué ne pas pouvoir répondre.

On trouve dans la *Civiltà Cattolica* du 20 mai 1933 un bref résumé des « Conclusions de l'enquête sur la nouvelle génération » *{442}*. On sait combien ces enquêtes sont nécessairement unilatérales et tendancieuses et combien

elles donnent habituellement raison à la façon de penser de ceux qui les ont proposées. Il faut être d'autant plus prudent qu'il semble difficile aujourd'hui de connaître ce que pensent et veulent les nouvelles générations. Selon la *Civiltà Cattolica*, la substance de l'enquête serait : « La nouvelle génération serait donc : sans morale et sans principes immuables de moralité, sans religiosité et même athée, avec peu d'idées et beaucoup d'instinct. » « La génération d'avant-guerre croyait en et était dominée par les idées de justice, de bien, de désintéressement et de religion ; la spiritualité moderne s'est débarrassée de ces idées, qui sont immorales en pratique. Les petits faits de la vie exigent souplesse et élasticité morales, que l'on commence à obtenir avec la liberté d'esprit de la nouvelle génération. Tous les principes moraux qui se sont imposés comme des axiomes aux consciences individuelles perdent leur valeur dans la nouvelle génération. La morale est devenue absolument pragmatique, elle jaillit de la vie pratique, des différentes situations dans lesquelles l'homme vient à se trouver. La nouvelle génération n'est ni spiritualiste, ni positiviste, ni matérialiste, elle tend à dépasser rationnellement aussi bien les attitudes spiritualistes que les positions positivistes et matérialistes surannées. Sa caractéristique principale est le manque de quelque forme de respect que ce soit pour tout ce qui incarne le vieux monde. Le sens religieux et

l'ensemble des divers impératifs moraux abstraits, désormais inadaptés à la vie d'aujourd'hui, se sont affaiblis dans la masse des jeunes. Les très jeunes ont moins d'idées et plus de vie, ils ont en revanche acquis naturel et confiance dans l'acte sexuel, si bien que l'amour n'est plus conçu comme un péché, une transgression, une chose prohibée. Les jeunes, activement orientés vers les directions qu'indique la vie moderne, apparaissent à l'abri de tout retour possible à une religiosité dogmatique et dissolvante. »

Cette série d'affirmations n'est, semble-t-il, ni plus ni moins que le programme du « Saggiatore » lui-même et il s'agit là, je crois, plus d'une curiosité que d'une chose sérieuse. C'est, au fond, une reprise populaire du thème du « surhomme », issue des expériences les plus récentes de la vie nationale, un « surhomme » « *strapaesien* » *{443}* bon pour les milieux distingués et la pharmacie philosophique. Si l'on y réfléchit, cela signifie que la nouvelle génération est devenue, sous l'aspect d'un volontarisme extrême, d'une très grande aboulie. Il n'est pas vrai qu'elle n'ait pas d'idéaux : seulement ceux-ci sont tous contenus dans le code pénal que l'on suppose fait une fois pour toutes dans son ensemble. Cela signifie aussi qu'il manque dans le pays une direction culturelle en dehors de la direction catholique, ce qui laisserait supposer que l'hypocrisie religieuse doit, à tout

le moins, finir par s'accroître. Il serait toutefois intéressant de savoir de quelle nouvelle génération veut parler le « Saggiatore ».

Il semble que l' « originalité » du « Saggiatore » consiste dans le fait d'avoir appliqué à la « vie » le concept d' « expérience » propre, non pas à la science, mais à l'opérateur de laboratoire scientifique. Les conséquences de cette transposition mécanique ne sont guère brillantes ; elles correspondent à ce qui était bien connu sous le nom d' « opportunisme » ou de manque de principes (rappeler certaines interprétations journalistiques de la relativité d'Einstein, lorsqu'en 1921 cette théorie devint la proie des journalistes). Le sophisme consiste en ceci : lorsque l'opérateur de laboratoire fait « l'épreuve et la contre-épreuve », son épreuve a des conséquences limitées à l'espace des éprouvettes et des alambics : il « éprouve » hors de soi, sans donner autre chose de lui-même dans l'expérience que l'attention physique et intellectuelle. Mais les choses se passent bien différemment dans les rapports entre les hommes, et les conséquences ont une tout autre portée. L'homme transforme le réel et ne se limite pas à l'examiner *in vitro* pour en reconnaître les lois de régularité abstraite. On ne déclare pas une guerre pour « faire une expérience », ni on ne détruit l'économie d'un pays, etc., pour trouver les lois du meilleur ordre social possible. Qu'il

faille pour construire ses propres plans de transformation de la vie se fonder sur l'expérience, c'est-à-dire sur l'importance exacte des rapports sociaux existants et non pas sur des idéologies vides ou sur des généralités rationnelles, n'implique pas que l'on ne doit pas avoir de principes, qui ne sont rien d'autre que les expériences mises sous forme de concepts ou de normes impératives. La philosophie du « Saggiatore », réaction plausible aux excès actualistes et religieux, est pourtant aussi essentiellement liée à des tendances conservatrices et passives et témoigne en réalité du plus haut « respect » pour ce qui existe, c'est-à-dire pour le passé cristallisé. On trouve dans un article de Giorgio Granata (« Saggiatore », rapporté dans *Critica Fascista* du 1er mai 1933) de nombreux traits de cette philosophie : pour Granata, la conception du « parti politique » avec son « programme » utopique, « comme monde du devoir-être (!) par opposition au monde de l'être, de la réalité », a fait son temps, et pour cette raison la France serait « inactuelle » : comme si précisément la France n'avait pas toujours donné au XIXe siècle l'exemple de l'opportunisme politique le plus plat, c'est-à-dire de la servilité envers ce qui existe, envers la réalité, c'est-à-dire envers les « programmes » en acte de forces bien déterminées et identifiables. Et l'asservissement aux faits voulus et réalisés par d'autres est le vrai point de vue du

« Saggiatore », c'est-à-dire l'indifférence et l'aboulie sous couleur d'une grande activité de fourmis : la philosophie de l'homme de Guichardin qui réapparaît toujours à certaines périodes de la vie italienne. Que pour ce résultat on ait dû se référer à Galilée et reprendre le titre de « Saggiatore », n'est qu'une belle impudence, et il est à parier que Messieurs Granata et Cie n'ont à craindre ni de nouveaux bûchers ni de nouvelles inquisitions. La conception du « parti politique » de Granata coïncide d'ailleurs avec la conception qu'exprime Croce dans le chapitre « Le parti comme jugement et préjugé » de son livre *Culture et vie morale*, ainsi qu'avec le « programme » de l'*Unita* florentine, problémiste, etc. *{444}*.

Et pourtant ce groupe du « Saggiatore » mérite d'être étudié et analysé : 1. parce qu'il cherche à exprimer, quoique grossièrement, des tendances qui sont répandues et vaguement conçues par un grand nombre de gens ; 2. parce qu'il est indépendant de tout « grand philosophe » traditionnel, et s'oppose même à toute tradition cristallisée ; 3. parce qu'un grand nombre des affirmations de ce groupe sont indubitablement des répétitions approximatives de positions philosophiques de la philosophie de la praxis entrées dans la culture générale, etc.

Rappeler le « en prouvant et en réprouvant » du député Giuseppe Canepa en tant que commissaire aux

approvisionnements pendant la guerre : ce Galilée de la science administrative avait besoin d'une expérience avec des morts et des blessés pour savoir que là où manque le pain, le sang coule. (P.P., pp. 104-107.) [1933]

L'histoire maîtresse de la vie, les leçons de l'expérience, etc.

Benvenuto Cellini *{445}* écrit aussi :

> « Il est bien vrai que l'on dit : tu apprendras pour une autre occasion. Cela n'a pas de sens car la [fortune] survient toujours selon des modalités différentes et jamais imaginées. »

On peut dire, sans doute, que l'histoire est la maîtresse de la vie et que l'expérience comporte un enseignement ; mais on ne peut pas le dire pour signifier qu'il est possible de tirer de la façon dont s'est développé un complexe d'événements, un principe sûr d'action et de conduite pour des événements semblables ; on ne peut le dire qu'au sens où la production des événements réels étant le résultat d'un concours contradictoire de forces, il faut chercher à être la force déterminante. Ce qui doit être compris en plusieurs sens, car on peut être la force déterminante non seulement parce qu'on est la force qui prévaut quantitativement (ce qui n'est ni toujours possible, ni toujours réalisable), mais parce

qu'on est la force qui prévaut qualitativement. Et l'on peut être cette force si l'on a l'esprit d'initiative, si on saisit le « bon moment », si on maintient un continuel état de tension de la volonté, de façon à être en mesure de démarrer au moment choisi (sans avoir besoin de longs préparatifs qui laissent passer l'instant le plus favorable, etc.). On trouve un aspect de cette façon de considérer les choses dans l'aphorisme selon lequel la meilleure tactique défensive est l'offensive. Nous sommes toujours sur la défensive contre le « hasard », c'est-à-dire contre le concours prévisible de forces opposées qui ne peuvent pas toujours être toutes identifiées (et négliger une seule de ces forces empêche de prévoir la combinaison effective des forces qui donne toujours leur originalité aux événements) et nous pouvons « offenser » le hasard au sens où nous intervenons activement dans sa production, où, de notre point de vue, nous le rendons moins « hasard», moins « nature » et davantage effet de notre activité et de notre volonté. (P.P., pp. 107-108.) [1932]

« Rationalisme ». Concept romantique de l'inventeur

Selon ce concept est innovateur celui qui veut détruire tout l'existant, sans se soucier de ce qui arrivera ensuite

puisque, c'est bien connu, métaphysiquement toute destruction est création, et même on ne détruit que ce qu'on remplace par une nouvelle création. À ce concept romantique se joint un concept rationnel ou « illuministe ». On pense que tout ce qui existe est un « piège » tendu par les forts aux faibles, par les malins aux pauvres d'esprit. Le danger vient du fait que, « du point de vue illuministe », ces mots sont pris à la lettre, matériellement. La philosophie de la praxis est contre cette façon de voir. La vérité est au contraire : toute chose qui existe est rationnelle, c'est-à-dire qu'elle a eu ou qu'elle a une fonction utile. Que ce qui existe ait existé, c'est-à-dire ait eu sa raison d'être en tant que « conforme » au mode de vie, de pensée, d'action de la classe dirigeante, ne signifie pas que ce soit devenu « irrationnel » parce que la classe dominante a été privée du pouvoir et de sa force de donner impulsion à toute la société. Une vérité que l'on oublie : ce qui existe a eu sa raison d'exister, a servi, a été rationnel, a « facilité » le « développement historique » et la vie. Qu'à partir d'un certain point cela n'ait plus eu lieu, que de modalités du progrès qu'elles étaient telles formes de vie soient devenues un empêchement et un obstacle, c'est vrai, mais n'est pas vrai « sur toute la ligne » : c'est vrai là où c'est vrai, c'est-à-dire dans les formes de vie les plus hautes, celles qui sont décisives, celles qui marquent la pointe du progrès, etc.

Mais la vie ne se développe pas de façon homogène, elle se développe au contraire par des avancées partielles, de pointe, elle se développe pour ainsi dire par croissance « pyramidale ». De tout mode de vie il importe donc d'étudier l'histoire, c'est-à-dire l'originaire « rationalité » puis, celle-ci reconnue, se poser la question pour chaque cas pris à part : cette rationalité existe-t-elle encore, pour autant qu'existent encore les conditions sur lesquelles cette rationalité se fondait ? Le fait auquel, au contraire, on ne prête pas assez attention est le suivant : les modes de vie apparaissent à qui les vit comme absolus, « comme naturels », comme on dit, et c'est déjà énorme d'en montrer l' « historicité », de démontrer qu'ils sont justifiés dans la mesure où existent telles conditions, mais qu'une fois changées ces conditions ils ne sont plus justifiés mais « irrationnels ». C'est pourquoi la discussion de telles façons de vivre et d'agir prend un caractère odieux, persécuteur, devient une affaire d' « intelligence » ou de « stupidité », etc. Intellectualisme, illuminisme pur, qu'il importe de combattre sans répit.

On en déduit : 1. que tout fait a été « rationnel » ; 2. qu'il est à combattre pour autant qu'il n'est plus rationnel, c'est-à-dire qu'il n'est plus conforme au but mais se traîne par la viscosité de l'habitude ; 3. qu'il ne faut pas croire, parce qu'une façon de vivre, d'agir, de penser, est devenue

irrationnelle dans un milieu donné, qu'elle soit devenue irrationnelle partout et pour tous, et que seule la méchanceté ou la bêtise la maintiennent en vie ; 4. que pourtant, le fait qu'une façon de vivre de penser, d'agir, soit devenue irrationnelle quelque part a une grande importance – c'est vrai, et il importe de le mettre en lumière par tous les moyens : c'est ainsi qu'on commence à modifier les coutumes, en introduisant une forme de pensée « historiciste » qui facilitera les changements effectifs dès que les convictions seront changées, qui autrement dit rendra moins « visqueuse » la coutume routinière. Un autre point à préciser : qu'une façon de vivre, d'agir, de penser se soit introduite dans toute la société parce qu'elle appartient proprement à la classe dirigeante, cela ne signifie pas qu'elle soit par elle-même irrationnelle et à rejeter. Si l'on y regarde de près, on voit que dans tout fait existent deux aspects : l'un « rationnel », c'est-à-dire conforme au but ou « économique », et l'autre relevant de la « mode », qui est une façon d'être déterminée du premier aspect rationnel. Porter des chaussures est rationnel, mais la forme déterminée de la chaussure est due à la mode. Porter le faux-col est rationnel, parce que cela permet de changer souvent cette partie du vêtement « chemise » qui se salit plus facilement, mais la forme du faux-col dépend de la mode, etc. On voit en somme que la classe dirigeante en

« inventant » une utilité nouvelle, plus économique ou plus conforme aux conditions données ou au but donné a en même temps donné une « sienne » forme particulière à l'invention et à l'utilité nouvelle.

C'est penser avec des œillères que de confondre l'utilité permanente (dans la mesure où permanence il y a) avec la mode. Au contraire la tâche du moraliste et du créateur de coutumes est d'analyser les façons d'être et de vivre, de les critiquer en séparant le permanent, l'utile, le rationnel, ce qui est conforme au but (dans la mesure où ce but subsiste) de ce qui est accidentel, de ce qui est snobisme, de ce qui est singerie, etc. Sur la base du « rationnel », il peut être utile de créer une mode originale, c'est-à-dire une forme neuve qui intéresse.

Que la forme de pensée critiquée ne soit pas juste, cela se voit au fait qu'elle a des limites : par exemple personne (à moins d'être fou) n'ira prêcher qu'il ne faut plus apprendre à lire et à écrire, parce que la lecture et l'écriture ont assurément été introduites par la classe dirigeante, parce que l'écriture sert à diffuser certaine littérature ou à écrire les lettres de chantage ou les rapports des mouchards. (P.P., pp. 175-177.) [1932-1933]

Naturel, contre-nature, artificiel, etc.

Quand on dit que telle action, telle façon de vivre, telles mœurs sont « naturelles », ou qu'au contraire elles sont « contre-nature », qu'est-ce que cela signifie ? Chacun, dans son for intérieur, s'imagine le savoir exactement mais si l'on demande une réponse explicite et motivée on voit bien que la chose n'est pas si facile qu'on pouvait le croire. Pour commencer, qu'il soit bien entendu qu'on ne peut parler de « nature » comme de quelque chose de fixe, d'immuable, d'objectif. Il apparaît que presque toujours « naturel » signifie « juste » et « normal » selon notre conscience historique actuelle ; mais la plupart des gens n'ont pas conscience de cette actualité historiquement déterminée, ils tiennent leur façon de penser pour éternelle et immuable.

À remarquer, dans quelques groupes fanatiques de la « naturalité » l'opinion suivante : des actes qui paraissent « contre-nature » à notre conscience sont à leurs yeux « naturels » parce que les animaux agissent ainsi – et les animaux ne sont-ils pas « les êtres les plus naturels du monde » ? Opinion qu'on entend souvent exprimer, dans certains milieux à propos surtout des questions concernant les rapports sexuels. Par exemple : pourquoi l'inceste serait-il « contre-nature » s'il est répandu dans la « nature » ? D'abord, même quand il s'agit d'animaux, de telles affirmations ne sont pas toujours exactes, parce que les observations portent sur des animaux domestiqués par

l'homme pour son propre avantage et contraints à une forme de vie qui pour les animaux eux-mêmes n'est pas « naturelle » mais conforme aux fins de l'homme. Mais quand il serait vrai que de tels actes se produisent parmi les animaux, en quoi cela aurait-il une signification pour l'homme ? Pourquoi devrait-il en résulter une règle de conduite ? La « nature » de l'homme est l'ensemble des rapports sociaux qui détermine une conscience historiquement définie ; seule cette conscience peut indiquer ce qui est « naturel » ou « contre-nature ». De plus, l'ensemble des rapports sociaux est contradictoire à chaque instant, et en continuel développement, si bien que la « nature » de l'homme n'est pas quelque chose d'homogène pour tous les hommes de tous les temps.

On a entendu souvent dire que telle habitude est devenue « une seconde nature» ; mais la « première nature » était-elle à proprement parler la « première » ? Cette façon de parler n'implique-t-elle pas que le sens commun entrevoit l'historicité de la « nature humaine » ? Dès qu'on a constaté que, l'ensemble des rapports sociaux étant contradictoire, la conscience des hommes ne peut pas ne pas être contradictoire, un problème se pose : comment se manifeste cette contradiction et comment l'unification peut-elle être progressivement obtenue ? La contradiction se manifeste dans l'ensemble du corps social par l'existence de

consciences historiques de groupe (par l'existence de stratifications correspondant à diverses phases de développement historique de la civilisation et par des antithèses dans les groupes qui correspondent à un même niveau historique) ; elle se manifeste dans les individus pris à part comme reflet de cette désagrégation « verticale et horizontale ». Dans les groupes subalternes l'absence d'autonomie dans l'initiative historique aggrave la désagrégation et renforce la lutte pour se libérer des principes imposes et non proposés, pour atteindre une conscience historique autonome : dans une telle lutte, les points de repère sont disparates, et l'un d'eux, précisément la « naturalité », la « nature » posée en modèle rencontre un grand succès parce qu'il paraît évident et simple. Comment devrait se former, au contraire, cette conscience historique proposée de façon autonome ? Comment chacun devrait-il choisir et combiner les éléments nécessaires à la constitution d'une telle conscience autonome ?

Faudra-t-il rejeter a priori tout élément « imposé » ? Il faudra le rejeter en tant qu'imposé, non en soi, c'est-à-dire qu'il faudra lui donner une forme nouvelle qui soit propre au groupe considéré. En effet : que l'instruction soit obligatoire, cela ne signifie pas qu'elle soit à rejeter, ni non plus que ne puisse être justifiée, avec de nouvelles raisons, une forme nouvelle d'obligation : il faut faire « liberté » de

ce qui est « nécessitée mais il faut pour cela reconnaître une nécessité « objective », c'est-à-dire objective principalement pour le groupe en question. À cet effet, on doit se référer aux rapports techniques de production, à un type déterminé de civilisation économique dont le développement exige un mode de vie déterminée, des règles de conduite déterminées, certaines mœurs. Il faut se persuader que ce qui est « objectif » et nécessaire, ce n'est pas seulement tel outillage, mais aussi tel comportement, telle éducation, telle façon de vivre ensemble, etc. C'est sur cette objectivité et nécessité historique (qui par ailleurs n'est pas évidente : quelqu'un doit la reconnaître de façon critique, s'en faire le défenseur de façon complète et presque « capillaire ») qu'on peut fonder l' « universalité » du principe moral ; bien plus, il n'y a jamais eu d'autre universalité que cette nécessité objective de la technique sociale, même si elle est interprétée au moyen d'idéologies transcendantes ou transcendantales et présentée chaque fois sous la forme historiquement la plus efficace pour que soit atteint le résultat voulu.

Une conception comme celle qui vient d'être exposée paraît conduire à une forme de relativisme et par suite de scepticisme moral. Remarquons que l'on peut en dire autant de toutes les conceptions jusqu'ici élaborées par la philosophie : leur impérativité catégorique et objective a

toujours été susceptible d'être réduite par la « mauvaise volonté» à des formes de relativisme et de scepticisme. Pour que la conception religieuse puisse apparaître absolue et objectivement universelle, elle devrait au moins se présenter comme monolithique, en tout cas intellectuellement uniforme chez tous les croyants, ce qui est très loin de la réalité (différences d'écoles, sectes, tendances, et différences de classes : simples et cultivés, etc.) : d'où la fonction du pape comme maître infaillible. On peut en dire autant de l'impératif catégorique de Kant : « Agis comme tu voudrais voir agir tous les hommes dans les mêmes circonstances *{446}*. » Il est évident que chacun peut penser, *bona fide* *{447}*, que tous devraient agir comme lui-même quand il commet des actes qui répugnent, au contraire, à des consciences plus évoluées ou de civilisation différente. Un mari jaloux qui tue sa femme infidèle pense que tous les maris devraient tuer les femmes infidèles, etc. On peut observer qu'il n'y a pas de délinquant qui ne justifie, en son for intérieur, le délit qu'il a commis pour scélérat qu'il puisse être ; de ce point de vue, les protestations d'innocence de tant de condamnés ne vont pas sans une certaine conviction de bonne foi ; en réalité, chacun de ces condamnés connaît exactement les circonstances objectives et subjectives dans lesquelles il a commis le délit et tire de cette connaissance, que souvent il ne peut transmettre

rationnellement aux autres, la conviction d'être « justifié » ; c'est seulement un changement dans sa conception de la vie qui peut le conduire à un jugement différent : chose qui arrive souvent et explique nombre de suicides. La formule kantienne, analysée avec réalisme, ne dépasse pas les limites d'un milieu donné, quel qu'il soit, avec toutes ses superstitions morales et ses mœurs barbares ; elle est statique, c'est une forme vide qui peut être remplie par n'importe quel contenu historique, actuel ou anachronique (avec ses contradictions naturellement, qui font que ce qui est vérité au-delà des Pyrénées est mensonge en deçà). La formule kantienne paraît supérieure parce que les intellectuels la remplissent de leur façon particulière de vivre et d'agir et que parfois, on peut l'admettre, certains groupes d'intellectuels sont plus avancés et civilisés que leur entourage.

L'argument du danger de relativisme et de scepticisme n'est donc pas valable. Le problème à poser est autre : la conception morale envisagée comporte-t-elle des caractères qui lui promettent une certaine durée ? Ou bien est-elle variable d'un jour à l'autre ? Ou donne-t-elle, à l'intérieur d'un même groupe, matière à formuler la théorie de la double volonté ? De plus : peut-on se fonder sur elle pour constituer une *élite* qui guide les multitudes, les éduque, ait la capacité d'être « exemplaire » ? Si les réponses à ces

questions sont affirmatives, la conception est justifiée, valable. Mais il y aura une période de relâchement, de libertinage même et de dissolution morale. Ce n'est pas exclu, loin de là, mais ce n'est pas non plus un argument valable. Des périodes de dissolution morale, il y en a eu souvent dans l'histoire, même lorsqu'une conception morale inchangée maintenait sa prédominance : elles ont eu pour origine des causes réelles, concrètes, non des conceptions morales : très souvent elles sont l'indice qu'une conception a vieilli, s'est désagrégée, est devenue pure hypocrisie formaliste, mais tente de garder le haut du pavé par la coercition, en contraignant la société à une double vie : contre l'hypocrisie et la duplicité réagissent précisément, dans des formes excessives, les périodes de libertinage et de dissolution qui annoncent presque toujours qu'une nouvelle conception est en train de se former.

Le danger d'un manque de vitalité morale est représenté, au contraire, par le fatalisme de ces groupes qui partagent la conception de la « naturalité » selon la « nature » des brutes, et pour lesquels tout est justifié par le milieu social. Tout sens de la responsabilité individuelle finit ainsi par s'émousser et toute responsabilité particulière est noyée dans une abstraite et introuvable responsabilité sociale.

Si cette conception était vraie, le monde et l'histoire seraient toujours immobiles. En effet, si l'individu a besoin

pour changer que toute la société ait changé avant lui, mécaniquement, par on ne sait quelle force extrahumaine, aucun changement n'aura jamais lieu. L'histoire est au contraire une lutte continuelle des individus et des groupes pour changer ce qui existe à un instant donné, mais pour que la lutte soit efficace, ces individus et ces groupes doivent se sentir supérieurs à l'existant, éducateurs de la société, etc. Donc le milieu ne justifie pas, il « explique » seulement le comportement des individus, surtout des plus passifs historiquement. « Explication » qui servira quelquefois à rendre indulgent envers les particuliers et fournira du matériel pour l'éducation, mais ne doit jamais devenir « justification », sous peine de conduire nécessairement à l'une des formes les plus hypocrites et les plus révoltantes de conservatisme et de « réaction ».

Au concept de « naturel » s'oppose celui d' « artificiel », de « conventionnel ». Mais qui signifient « artificiel » et « conventionnel » quand on fait référence aux phénomènes de masse ? Cela signifie simplement « historique », acquis à travers le développement historique, et c'est en vain qu'on cherche à donner un sens péjoratif à la chose puisqu'elle a pénétré même dans la conscience commune avec l'expression « seconde nature ». On pourra donc parler d'artifice et de conventionnel par référence à des idiosyncrasies personnelles, non par référence à des

phénomènes de masse déjà en acte. Voyager par chemin de fer est « artificiel», mais sûrement pas de la même façon que se farder le visage.

D'après les indications du paragraphe précédent se pose le problème : qui devra décider qu'une conduite morale déterminée est la plus conforme au développement des forces productives ? Assurément, il ne peut être question de créer un « pape » spécial ou un office compétent. Les forces dirigeantes naîtront du fait même que la façon de penser sera orientée dans ce sens réaliste et naîtront du choc même des opinions contraires, sans « conventionnel », sans « artifice », mais « naturellement ». (P.P., pp. 200-204.) [1933-1934]

Notes

{1} Cette référence et les suivantes renvoient à l'édition des œuvres complètes d'Antonio Gramsci M.S. : *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* ; I.N.T. : *Gli intelletuali e l'organizzazione della cultura* ; R.I.S. : *Il Risorgimento* ; MACH. *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno* L.V.N. : *Letteratura e vita nazionale* ; P.P. : *Passato e presente* ; S.G. : *Scritti giovanili* ; O.N. : *Ordine Nuovo* ; S.M. : *Sotto la Mole*.

{2} Expression de Dante désignant la terre.

{3} Il s'agit de la Garde royale (*Guardia regia*), constituée par le gouvernement Nitti en 1919 et chargée d'aider à la défense de l'État. Elle déploya son activité pour réprimer les mouvements populaires, surtout dans les grands centres. Elle fut dissoute par le fascisme, qui la remplaça par la Milice volontaire pour la Sécurité nationale.

{4} Ce lock-out fut décidé par le patronat de Turin lors de la grande grève d'avril 1920 dans la métallurgie. Le but

des industriels était de porter un coup décisif au mouvement des Conseils d'usine et au prolétariat de Turin, le plus avancé d'Italie. Sur cette grève, voir le chapitre suivant : « Le mouvement turinois des Conseils d'usine. »

{5} La Lomellina est la partie nord de la plaine du Pô située entre les vallées du Tessin et de la Sesia.

{6} Le Congrès de Bologne (5-8 octobre 1919) avait vu la défaite des réformistes et l'approbation, à une très forte majorité, de l'ordre du jour de Serrati, qui proposait notamment l'adhésion du Parti socialiste italien à la Troisième Internationale.

{7} Le 13 mars 1920, certains chefs des corps-francs s'étaient emparés du pouvoir à Berlin, avec la complicité de la Reichswehr : le gouvernement et le président de la République Ebert durent s'enfuir en province.

La riposte ouvrière fut immédiate : à l'appel des communistes, des socialistes indépendants et des sociaux démocrates, la grève générale paralysa la capitale allemande. Impuissants et peu soutenus par les milieux bourgeois qui hésitaient à se compromettre, les auteurs du putsch, Kapp, les généraux von Lüttwitz et Ludendorff durent s'enfuir trois jours plus tard. Ce fut là un des rares exemples d'unité ouvrière dans l'Allemagne de Weimar. Le coup de force militariste de Kapp, accompagné de débordements antisémites, avait fait plus de 3 000 victimes

dans toute l'Allemagne.

{8} C'est ce que l'on appela le discours de « l'expiation », prononcé à la Chambre le 30 mars 1920 par le député socialiste réformiste Claudio Treves. Le thème dominant était celui de l'impuissance : d'une part la bourgeoisie a fait son temps, de l'autre la classe ouvrière n'est pas encore prête à exercer le pouvoir : d'où la tragédie et L' « expiation » des classes dominantes.

{9} *L'État et la Révolution*, écrit par Lénine à la veille de la Révolution d'Octobre, en août-septembre 1917, à l'occasion d'une polémique avec les conceptions opportunistes sur la question du pouvoir, qui dominaient dans la Deuxième Internationale. L'édition française la plus récente est celle des ÉDITIONS sociales : *Œuvres complètes de Lénine*, tome XXV, 1970. Il en existe une édition séparée dans la collection des classiques du marxisme-léninisme.

{10} Il s'agissait du projet de réunir en une assemblée (qui ne serait ni la direction ni le conseil national du Parti) les élus socialistes avec les représentants des plus grands organismes politiques, syndicaux et coopératifs, pour élaborer des propositions de loi et exercer une pression sur le gouvernement. Dans une telle assemblée les réformistes auraient eu la majorité.

{11} Voici le jugement de Lénine sur le rapport, tel que

nous le trouvons dans les *Thèses sur les tâches fondamentales du Congrès de l'Internationale Communiste* (point 17) :

> « En ce qui concerne le Parti socialiste italien, le Ile Congrès de la IIIe Internationale retient comme juste en substance la critique du Parti et les propositions pratiques, publiées comme propositions du Conseil national du Parti socialiste italien au nom de la section de Turin du Parti, dans la revue L'Ordine Nuovo du 8 mai 1920, et qui correspondent à tous les principes fondamentaux de la IIIe Internationale. Le III Congrès de la IIIe Internationale invite donc le Parti socialiste italien à convoquer un Congrès extraordinaire du Parti pour examiner ces propositions, ainsi que toutes les décisions des deux congrès de l'Internationale communiste afin de rectifier la ligne du Parti et d'épurer le Parti lui-même et surtout son groupe parlementaire, des éléments non communistes. »

{12} Rapport adressé en juillet 1920 au Comité Exécutif de l'Internationale communiste.

{13} C'est la révolution russe connue sous le nom de Révolution de Février, selon l'ancien calendrier tsariste.

{14} A.C.T. : *Alleanza Cooperativa Torinese* (Alliance coopérative turinoise).

{15} « Mandat impératif conditionnel » : délégation de pouvoir que les électeurs accordent à leur représentant élu,

pour réaliser des tâches précises et prendre des positions déterminées de façon rigoureuse.

{16} Manuscrit inachevé au moment de l'arrestation de Gramsci le 8 novembre 1926… Cet essai fut publié pour la première fois sur la revue théorique du Parti communiste italien en exil, imprimée à Paris : Lo Stato Operaio en janvier 1930. La rédaction du journal fit précéder le texte de la note suivante : « L'écrit n'est pas complet et il aurait probablement été encore retouché çà et là. Nous le reproduisons sans aucune correction, comme le meilleur document d'une pensée politique communiste incomparablement profonde, forte, originale, riche des développements les plus amples. »

{17} L'Union nationale fut fondée en 1924 après l'assassinat du député socialiste Mattéoti par les hommes de main de Mussolini.

{18} Selon la classification de V. Gerratana, il s'agit des « cahiers spéciaux » ou cahiers de type C.

{19} Sur cet aspect du sens commun voir : « chaque couche sociale a son propre “ sens commun ” et son propre “ bon sens ”, qui sont au fond la conception de la vie et de l'homme la plus répandue. Chaque courant philosophique laisse une sédimentation de “ sens commun ” : cette sédimentation est la preuve de l'efficacité historique de la philosophie. Le sens commun n'est pas quelque chose de

rigide et d'immobile ; il se transforme continuellement en s'enrichissant de notions scientifiques et d'opinions philosophiques entrées dans les mœurs. Le “ sens commun ” est le folklore de la philosophie; il est toujours le moyen terme entre le véritable folklore (c'est-à-dire le folklore tel qu'on l'entend communément) et la philosophie, la science, l'économie des savants. Le sens commun crée le futur folklore, c'est-à-dire une phase relativement solidifiée des connaissances populaires d'un temps et d'un lieu déterminés. »

{20} *Temps normal* : s'oppose au moment exceptionnel où le groupe se met en mouvement comme un ensemble organique, et suit alors la conception qui lui est propre, en s'affranchissant de toute subordination.

{21} Voir : « … le parti, aussi bien que la religion, sont des formes de conception du monde (…) l'unité religieuse est apparente, comme est apparente l'unité politique : l'unité religieuse dissimule une multiplicité réelle de conceptions du monde qui trouvent leur expression dans des partis, car il existe un « indifférentisme » religieux ; de même, l'unité politique masque une multiplicité de tendances qui trouvent leur expression dans les sectes religieuses, etc. Tout homme essaie de parvenir à une seule conception du monde organique et systématique, mais puisque les différenciations culturelles sont nombreuses et profondes, la société revêt

une bigarrure bizarre de courants qui présentent un coloris soit religieux, soit politique, selon la tradition historique. » (PP, p. 162.)

{22} Catholiques intégraux [*integrali* (intégraux) ou *integralisti* (intégristes)], jésuites, modernistes sont, écrit Gramsci, « les trois tendances « organiques » du catholicisme, autrement dit les forces qui se disputent l'hégémonie dans l'Église romaine » (Mach., p. 266). Gramsci se propose de faire une bibliographie sur la question. « D'après ce qu'on peut noter dans *Civiltà cattolica* [Civilisation catholique], il semble que *Fede e Ragione* [Foi et Raison] soit aujourd'hui la revue la plus importante des catholiques « intégristes ». Voir quels en sont les principaux collaborateurs et sur quels points elle se heurte aux jésuites : s'il s'agit de points concernant la foi, la morale, la politique, etc. Les « intégristes » ont des positions fortes dans l'ensemble de certains ordres religieux rivaux des jésuites (dominicains, franciscains) ; il faut se rappeler que les jésuites ne sont pas eux non plus homogènes : le cardinal Billot, intégriste intransigeant au point de renoncer à la pourpre, était jésuite, et jésuites furent aussi quelques modernistes qui firent du bruit comme Tyrrel. » Gramsci rappela la fortune des « intégristes » sous le pape Pie X qui condamna le modernisme, et leur organisation en une véritable association secrète. Pie XI, au contraire, est défini

comme « le pape des jésuites » : par sa lutte contre l'*Action française*, Pie XI entend « limiter l'importance des catholiques « intégristes », ouvertement réactionnaires, et qui rendent à peu près impossible l'organisation en France d'une forte Action catholique et d'un parti démocrate-populaire capable de faire concurrence aux radicaux, sans toutefois les attaquer de front. La lutte contre le modernisme avait trop déséquilibré à droite le catholicisme, aussi est-il nécessaire de le « centrer » sur les jésuites, autrement dit lui redonner une forme politique ductile, sans raideur doctrinaire, lui offrir une grande liberté de manœuvre, etc. ; Pie XI est vraiment le pape des jésuites. »

{23} C'est à B. Croce d'abord, à G. Gentile ensuite que Gramsci pense ici : ils sont philosophes de l'immanence dans la mesure où leur philosophie trouve dans le monde lui-même son premier principe, l'Esprit créateur, sans faire appel à un Dieu extérieur au inonde. Croce fut ministre de l'Éducation nationale dans le dernier ministère Giolitti (1920-1921), gouvernement qui était en place au moment de l'occupation des usines en avril 1920. Ce gouvernement d'union devait faire des concessions au représentant du parti populaire (première démocratie chrétienne dirigée par Don Sturzo) et au Vatican. Croce élabora un projet de réforme de l'enseignement qui prévoyait la « réintroduction de l'enseignement religieux dans les écoles primaires comme

véritable matière d'enseignement, et l'examen d'État» (SALVATORELLI : *Storia d'Italia nel periodo fascista*, Einaudi 1956, p. 140). « L'institution dans l'enseignement secondaire de l'examen d'État établissait une parité effective des conditions entre les candidats sortant des écoles gouvernementales et ceux des écoles privées. » (M. VAUSSARD : *Histoire de l'Italie contemporaine*, Hachette 1950, p. 230.) Giolitti abandonna le projet de son ministre, et c'est Gentile, ministre de l'Instruction publique dans le gouvernement fasciste, qui reprit en le développant le programme de Croce. Sa réforme scolaire fut approuvée le 23 avril 1923.

{24} Voir : « Tout mouvement intellectuel devient ou redevient national dans la mesure où s'est produit un » retour au peuple « , dans la mesure oit l'on a eu non seulement une phase de »Réforme », mais aussi une phase de « Renaissance », et où les phases « Réforme-Renaissance » se succèdent organiquement et ne correspondent pas à des phases historiques distinctes.» (*LV.N., p. 67.*)

{25} Peut-être est-il utile « pratiquement » de faire la distinction entre philosophie et sens commun pour mieux indiquer le passage du premier moment au second ; dans la philosophie sont surtout mis en évidence les caractères d'élaboration individuelle de la pensée ; dans le sens

commun au contraire, les caractères diffus et génériques d'une certaine époque et dans un certain milieu populaire. Mais toute philosophie tend à devenir sens commun d'un milieu même restreint (de tous les intellectuels). Il s'agit par conséquent d'élaborer une philosophie qui, ayant déjà diffusion et possibilité de diffusion parce que liée à la vie pratique et contenue implicitement en elle, devienne un sens commun rénové, doué de la cohérence et du nerf des philosophies individuelles : cela ne peut arriver que si est constamment sentie l'exigence du contact culturel avec les « simples ». (*Note de Gramsci.*)

{26} Pour saisir avec précision le sens de la notion de *rapport organique* entre les intellectuels et le peuple et de *bloc historique*, pour comprendre l'attitude que l'intellectuel doit avoir à l'égard du peuple, voir surtout la note « Passage du savoir ou comprendre… » (cf. *infra, pp. 301-302*) et aussi : « les conceptions du monde ne peuvent pas ne pas être élaborées par des esprits éminents, mais la « réalité » est exprimée par les humbles, par les esprits simples » (*L.V.N., p. 76*).

{27} Le marxisme. L'expression permettait certes de ne pas alerter les censeurs de la prison qui eussent été arrêtés par le mot *marxisme*. Il faut toutefois bien voir que Gramsci entend donner au choix de cette expression un sens positif : elle adhère mieux que tout autre à un climat de recherches

marxistes proprement italien (Antonio Labriola, et même les premiers travaux de Croce et de Gentile). L'expression rend compte également de l'exigence profonde d'entendre le marxisme, à l'école de Lénine, comme la parfaite compénétration dialectique de la théorie (philosophie) et de la pratique (praxis), comme l'affirmation d'une volonté pratique de changer le monde en même temps que l'affirmation de toutes les possibilités de développement de la théorie dialectiquement liée à la pratique, développement original et autonome par rapport à l'ancien matérialisme comme à toute forme d'idéalisme.

{28} Sur un terrain de nouveauté absolue.

{29} Les mouvements à caractère hérétique du Moyen Age, en tant que réaction simultanée à l'attitude politicienne de l'Église et à la philosophie scolastique qui en fut une expression, ont été, sur la base des conflits sociaux déterminés par la naissance des Communes, une rupture, à l'intérieur de l'Église, entre la masse et les intellectuels, rupture « recousue » par la naissance de mouvements populaires religieux réabsorbés par l'Église grâce à la formation des ordres mendiants et à la création d'une nouvelle unité religieuse. (*Note de Gramsci*)

{30} Les fondateurs des deux grands ordres en qui Dante (1265-1321) voit les « princes » appelés par Dieu pour régénérer l'Église (*Divina Commedia*, Par., XI). Les

deux ordres sont fondés à une époque où l'Église est particulièrement ébranlée par les hérésies (cathares, patarins, albigeois …). Ces mouvements hérétiques sont souvent des mouvements de masse auxquels ne reste pas indifférent le bas-clergé plein de rancœur contre le *luxe* des dignitaires que dénoncent une foule de prophètes improvisés.

Gramsci établit un rapport entre l'attitude de « non-violence » (gandhisme, tolstoïsme) et les mouvements religieux populaires du Moyen Age : « il faut les voir, eux aussi, écrit Gramsci, dans un rapport d'impuissance politique des grandes masses en face d'oppresseurs peu nombreux, mais aguerris et centralisés. Les humbles et les offensés se retranchent dans le pacifisme évangélique des premiers temps, dans « l'exposition » sans voile de leur « nature humaine » méconnue et piétinée, en dépit des affirmations de fraternité en Dieu le père et d'égalité, etc. Dans l'histoire des hérésies médiévales, François a sa place bien à part : il ne veut pas lutter, et il ne pense même pas à une lutte quelconque, ce qui le distingue des autres novateurs (Valdo [Pierre de Vaux], etc. et les franciscains eux-mêmes) » (*Ris., pp. 46-47*).

{31} La Contre-Réforme est la période de réaction de l'Église catholique aux différents mouvements de réforme qui mettaient en péril son existence même. Après l'ère des

papes humanistes, comme Léon X, Paul III et Pie IV comprennent l'urgence d'une rigueur dans le dogme et d'une censure impitoyable à l'égard des lettres et des arts. Le Concile de Trente (1545-1563), travaille près de vingt ans à fixer le dogme. La Compagnie de Jésus fondée par Ignace de Loyola en 1534, dans un but missionnaire, fournira à l'Église une armée prête à obéir aveuglément à la Papauté, en pratiquant « pour la plus grande gloire de Dieu » un machiavélisme que le jésuitisme dénonce chez Machiavel. Sur la censure de la Contre-Réforme, Gramsci note : « Les œuvres complètes de Machiavel furent imprimées pour la dernière fois en Italie en 1554, et le *Décameron* [de Boccace], en édition intégrale, en 1557 ; l'éditeur Giolito cessa d'imprimer Pétrarque après 1560. C'est à partir de ce moment que commencent les éditions châtrées des poètes, des conteurs, des romanciers. La censure de l'Église tracasse même les peintres. » (Risorg., p. 36.)

{32} Rappeler l'anecdote (racontée par Steed dans ses *Mémoires*) du cardinal qui explique au protestant anglais philo-catholique que les miracles de saint Janvier [(San Gennaro), patron de Naples.] sont des articles de foi pour les petites gens de Naples, mais non pour les intellectuels, que même dans l'Évangile il y a des « exagérations », et qui à la question : « Mais ne sommes-nous pas chrétiens ? », répond : « Nous sommes les prélats, c'est-à-dire des

« politiques » de l'Église de Rome. » (*Note de Gramsci.*)

{33} « L'hégémonie » correspond à la thèse développée par Lénine, du prolétariat comme classe dirigeante, en même temps qu'à la pratique de cette direction. L' « hégémonie » suppose la dictature du prolétariat, c'est-à-dire la coercition que la classe dominante fait nécessairement peser sur les groupes antagonistes. Mais c'est aussi la direction intellectuelle et morale (culturelle) de tous les alliés du prolétariat dont on a gagné le consentement et dont on veut organiser le « consentement actif » (paysannerie, etc.). L'emploi par Gramsci du mot « hégémonie » ne vise pas seulement à tromper une censure qui aurait réagi à l'expression « dictature du prolétariat ». Alors que cette dernière expression évoque surtout le moment de la coercition, l'hégémonie, qui ne peut exister sans le premier moment, développe l'aspect positif de la « direction ». Ainsi s'établit la distinction entre « dominant » et « dirigeant » : la prise de pouvoir donne la domination, reste à conquérir la « direction ». Mais cette direction elle-même n'est pas postérieure à la domination : les deux moments sont dialectiquement liés et un groupe peut et doit être « dirigeant » avant de conquérir le pouvoir, et lorsqu'il devient « dominant », malheur à lui s'il perd son rôle « dirigeant ». Il s'agit donc de la part de Gramsci d'un développement original donné à une thèse fondamentale de Lénine : le

prolétariat, classe dirigeante organisée par son parti qui est L' « appareil hégémonique » (« *apparato egemonico* »). L'hégémonie, telle qu'elle a été théorisée et réalisée par Lénine, change complètement les données philosophiques, puisque se trouvent effectivement établis, à l'échelle d'un grand peuple, des rapports nouveaux entre la théorie et la pratique, et que s'accomplit ainsi un progrès considérable de la connaissance. Mais c'est aussi en développant la thèse de l'hégémonie que Gramsci fait de la philosophie de la praxis un « canon » efficace d'interprétation, tant pour les « situations » présentes que pour celles du passé (en particulier l'étude du Risorgimento, où Gramsci montre par exemple que le parti d'action est dirigé, même après la prise de Rome, par les modérés) : c'est en effet « dans la sphère de l'hégémonie que culmine l'analyse des différents rapports de force » qui déterminent une « situation » (cf. *Analyses des situations*, p. 502 et suiv.), et particulièrement le second moment ou rapport des forces politiques où la phase économique corporative est dépassée au profit de la phase politique, où la lutte purement économique d'un groupe s'élève à un plan « universel », « en créant ainsi l'hégémonie d'un groupe social fondamental sur une série de groupes subordonnés » (499). Dans cette conception, se trouve mise en lumière la fonction des intellectuels qui sont les « commis » d'un groupe dominant, pour l'exercice des

fonctions subalternes de l'hégémonie sociale et du gouvernement politique, c'est-à-dire tant pour l'organisation du consentement actif que pour celle de l'appareil de coercition (voir : pp: 603-607 [Intel. p. 9]). Ainsi Gramsci pouvait-il écrire qu'il élargissait considérablement la notion traditionnelle d'intellectuel (voir pp. 600-602), dans une lettre à sa belle-sœur Tatiana où il expose son plan de travail, et qui est capitale pour avoir une vue d'ensemble des recherches de G. (*Lettres de la prison*, préf. de P. Togliatti, trad. de J. Noaro, Ed. soc., 1953, lettre 89, p. 313). Dans la même lettre, G. dit aussi qu'il est amené à préciser la notion d'État, entendu généralement comme dictature et non comme « équilibre de la société politique avec la société civile, ou hégémonie d'un groupe social sur la société nationale tout entière, hégémonie exercée par le moyen d'organismes privés, comme l'Église, les syndicats, les écoles, etc. ». Conception qui situe B. Croce dans sa fonction de « pape laïque» : « et c'est justement dans la société civile que travaillent les intellectuels (Benedetto Croce, par exemple, est une espèce de pape laïque et il est un instrument très efficace d'hégémonie, même s'il se trouve de temps à autre en opposition avec tel ou tel gouvernement, etc.) » (ib.). Et c'est surtout à cette conception de la fonction des intellectuels qu'il faut se reporter pour définir la « phase économique-corporative »,

qui précède l'hégémonie, mais que certains États se sont révélés incapables de dépasser, parce que la classe économique dont ils représentaient la domination « n'a pas su créer sa propre catégorie d'intellectuels, et dépasser la phase de la dictature par l'exercice de l'hégémonie [*esercitare una egemonia oltre che una dittatura*] (ib.) ; cette « phase économique-corporative », que, dans le monde moderne, l'Amérique n'a pas su dépasser, elle qui « n'a pas encore créé une conception du monde et un groupe de grands intellectuels capables de diriger le peuple dans le domaine de la société civile ». (P. P., p. 32) ; c'est dans cette impuissance à dépasser la phase économique-corporative que G. voit une des raisons de la chute des Communes du Moyen Age, chute liée au caractère cosmopolite des intellectuels italiens, à l'absence chez eux de caractère national-populaire. Et c'est à l'intérieur de cette optique qu'apparaît dans toute son importance la volonté de Machiavel de politiser les masses rurales apolitiques, par la création d'une armée nationale capable de susciter un lien nouveau entre ville et campagne, différent de la pure domination que la ville faisait peser sur le « *contado* ». C'est dans cette volonté d'unification politique, notamment par la milice, qui suppose l'hégémonie de la ville sur la campagne, que Gramsci décèle chez Machiavel un « jacobinisme précoce ». Et cette volonté est aux yeux de Gramsci de

même nature que celle des révolutionnaires de 1792 qui décrètent la levée en masse et que celle de Lénine affirmant la thèse de l'alliance avec la paysannerie sous la direction du prolétariat.

{34} Cette auto-conscience du prolétariat, autrement dit le prolétariat qui prend conscience de son caractère de classe « distincte » de la chasse antagoniste, exige une organisation, contrairement à ce que pense, par exemple, un Sorel, pour qui la « distinction » ou « scission » naît et se développe spontanément en dehors de toute organisation et de tout programme de parti, par le syndicat et notamment grâce au « mythe » de la grève générale (Cf. *Mach.*, p. 138 et suiv.).

{35} Voir sur la fonction d'éducation active qui revient aux partis modernes : «La fonction d'hégémonie ou de direction politique des partis peut être appréciée grâce à l'observation du développement de la vie interne des partis eux-mêmes. Si l'État représente, par sa réglementation juridique, la force coercitive et disciplinaire d'un pays, les partis – en représentant l'adhésion spontanée d'une élite à des normes de conduite considérées comme le type de comportement auquel toute la masse doit être éduquée – doivent montrer, dans leur propre vie interne, qu'ils ont assimilé comme principes de conduite morale ces règles qui sont, dans l'État, des obligations morales. Au sein des partis,

la nécessité est déjà devenue liberté. De là, naît la très grande valeur politique (c'est-à-dire de direction politique) de la discipline interne du parti, et donc la valeur d'une telle discipline comme critère pour évaluer les capacités d'expansion des divers partis. De ce point de vue, les partis peuvent être considérés comme des écoles préparant à la vie de l'État. Éléments de la vie des partis : caractère (résistance aux impulsions de culture dépassées), honneur (volonté intrépide dans le soutien d'un nouveau type de culture et de vie), dignité (conscience d'agir pour une fin supérieure), etc. » (PP., pp. 68-69.)

{36} Allusion probable à l'article de E. D. Mirski : « Demokratie und Partei im Bolchevismus » [La Démocratie et le Parti dans le bolchévisme], publié dans le recueil : *Demokratie und Partei*, par P. R. Rohden, Wien, 1932. Gramsci appelle Mirski collaborateur de la *Cultura* car ce dernier y avait publié un article dans le numéro de février 1931.

{37} On peut voir à ce propos Max Weber *, « L'etica protestante e lo spirito del capitalismo » [L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme], publié dans *Nuovi Studi* [Nouvelles Études], fascicule de 1931, et suiv., et le livre de Groethuysen ** sur les origines religieuses de la bourgeoisie en France (*Note de Gramsci*).

* Les premières études approfondies sur les rapports du christianisme, et en particulier du calvinisme, et même du puritanisme anglais, et les progrès du capitalisme sont dus à Max Weber, qui publia deux articles : « Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus » [L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme] dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozial-politik*, tome XX (1904) et tome XXI (1905), réunis plus tard dans le tome I de *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie* (1920) [Recueil d'essais sur la sociologie de la religion]. Ces rapports sont indiqués par F. Engels (notamment dans *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Ed. soc., 1970, p. 82 : « Le calvinisme s'y révéla comme le véritable déguisement religieux des intérêts de la bourgeoisie de l'époque ») et ils l'étaient déjà par K. Marx (*Le Capital, I,* pp. 269-270) dans une note relevée par Boukharine qui écrit que « la remarque [de Marx] sur le rôle du protestantisme dans la genèse du capitalisme » a fait naître « toute une littérature (Sombart, Max Weber, en particulier, Troeltsch, etc.) » *Marx' teaching and its historical importance* (voir critique à Boukharine), p. 45. « L'implacable conception de la grâce » est ainsi analysée par R.H. Tawney, dans ses rapports avec la conduite du puritain : « La conduite et l'action de l'homme ont beau n'être d'aucun secours pour obtenir un salut

arbitrairement accordé, elles n'en sont pas moins une preuve que ce salut a été accordé : ainsi, ce qui a été rejeté comme moyen est-il repris comme effet, et le puritain se jette-t-il dans l'activité pratique avec l'énergie démoniaque de quelqu'un qui, ayant apaisé tous ses doutes, a conscience qu'il est un vase d'élection. Une fois engagé dans les affaires, il apporte à celles-ci les qualités et les limitations de sa foi avec leur implacable logique. Appelé par Dieu à travailler dans sa vigne, il porte en lui-même un principe d'énergie et d'ordre, qui le rend invincible dans la guerre comme dans les luttes commerciales. Convaincu que le caractère est tout et les circonstances rien, il voit dans la pauvreté de ceux qui tombent en chemin, non une infortune qu'il faut plaindre et soulager, mais une faute morale qu'il faut condamner ; il voit dans la richesse… la félicité qui couronne l'énergie et la volonté. Durci par la réflexion, la discipline et la maîtrise de soi, il est l'ascète pratique, qui remporte ses victoires… dans le bureau d'affaires et sur le marché. » R.H. TAWNEY : *La Religion et l'essor du capitalisme* (*Religion and the rise of the capitalism*, Londres, 1926), trad. par Odette Merlat, notices et index par Michel Mollat, préface d'E. Labrousse, Paris, Rivière, 1951 (Bibl. d'histoire économique et sociale).

** Quant au livre de Groethuysen indiqué par Gramsci, il étudie la bourgeoisie au XVIIIe siècle et montre que

> l'Église catholique n'a pas su reconnaître « le maître des temps nouveaux » et qu'elle a contrarié son ascension. C'est en prenant ses distances par rapport à l'Église que le bourgeois industriel ou commerçant a pu satisfaire son esprit d'entreprise. « Il s'agit plutôt, précise Groethuysen, d'un conflit latent que d'une guerre ouverte. » L'Église condamne la passion de la richesse et le conflit se concentre sur le prêt et l'usure : « les capitalistes qui s'entendent mal avec les théologiens ne manqueront pas de trouver ce qu'ils cherchent chez les philosophes » (pp. 278-279). Le bourgeois deviendra « l'honnête homme » qui justifiera finalement la religion, comme nécessaire au maintien de l'ordre social et l'Église, pour Groethuysen, « n'a contribué à former qu'un type de bourgeoisie moyenne et à peupler les bureaux » (p. 219).

{38} Il s'agit de l'appareil hégémonique au sens strict, c'est-à-dire de l'appareil « éducatif » ou culturel (analysé en détail dans « l'organisation (de l'école et de la culture », pp. 609 sq.) dont le but principal est « l'organisation du consensus ».

{39} Il faut entendre le grand courant idéaliste qui commence avec Kant (1724-1804) et que Marx et Engels appellent parfois « philosophie idéaliste allemande », « philosophie allemande moderne ». Ce courant idéaliste où s'insèrent également Johann Gottlieb Fichte (1762-1814),

disciple de Kant, et Schelling (1775-1864), trouve son achèvement dans l'idéalisme absolu de Hegel. Le mérite de cette « philosophie classique allemande » est d'avoir affirmé que la philosophie est dialectique : « une représentation exacte de l'univers, de son évolution et de celle de l'humanité, ainsi que du reflet de cette évolution dans le cerveau des hommes, ne peut donc se faire que par voie dialectique, en tenant constamment compte des actions réciproques universelles du devenir et du finir, des changements progressifs et régressifs. Et c'est dans ce sens que s'est immédiatement affirmée la philosophie allemande moderne. Kant a commencé sa carrière en résolvant le système solaire stable de Newton et sa durée éternelle – une fois donné le fameux choc initial – en un processus historique… Cette philosophie allemande moderne a trouvé sa conclusion dans le système de Hegel, dans lequel, pour la première fois – et c'est son grand mérite – le monde entier de la nature, de l'histoire et de l'esprit était représenté comme un processus. » (ENGELS : Anti-Dühring, Ed. soc., 1971, pp. 52-53. Voir aussi *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (Ed. Soc., 1970).

{40} « … la religion est, et ne peut être autre chose qu'une conception de la vie à laquelle correspond une attitude éthique… » (Cf. « Religiosità e religione » dans *La Storia come pensiero e come azione*. (Saggi filosofici, IX,

Bari, Laterza, 1954, 6e éd., p. 257.)

{41} Voir Benedetto CROCE : Logica come scienza del concetto puro. [La logique comme science du concept pur], (« Filosofia dello spirito », II), Bari, Laterza, 1947, 7e éd. revue. Cet ouvrage reprend, pour l'essentiel, le mémoire présenté par Croce à l' « Accademia Pontaniana » de Naples en 1905, et qui, après des retouches de fond, dans l'édition de 1908, ne reçut dans les éditions suivantes que des corrections de forme. « La philosophie n'est donc ni en dehors ni à l'origine ni au bout de l'histoire, pas plus qu'on ne l'obtient à un moment ou à certains moments particuliers de l'histoire ; mais, obtenue à chaque moment, elle est toujours et tout entière unie au cours des faits et conditionnée par la connaissance historique. » (p. 208.) Voir à ce propos la note de Gramsci : Identité de l'histoire et de la philosophie : « L'identité de l'histoire et de la philosophie est immanente dans le matérialisme historique (mais en un certain sens, comme prévision historique d'une phase à venir). Est-ce de la philosophie de la praxis d'Antonio Labriola que Croce a reçu la poussée initiale ? De toute façon cette identité est devenue, dans la conception de Croce, une chose bien différente de celle qui est immanente dans le matérialisme historique : exemple, les tout derniers écrits d'histoire éthique-politique de Croce lui-même. La proposition qui dit que le prolétariat allemand est l'héritier

de la philosophie classique allemande contient justement l'identité entre histoire et philosophie ; de même que la proposition qui dit que les philosophes n'ont fait jusqu'ici qu'expliquer le monde et qu'il s'agit désormais de le transformer.

{42} Le solipsiste affirme que les choses n'existent que lorsqu'il les pense. Voir les pages sur « la réalité du monde extérieur », pp. 195-196 et 333-344.

{43} Le philosophe assis à sa table de travail et qui se demande gravement : cet encrier est-il en moi, ou hors de moi ? Croce évoque les silhouettes universitaires qui justifiaient le peu d'autorité des « philosophes » en quête de faux problèmes, et compromettaient en même temps la philosophie. En face du positivisme qui voulait « des faits et encore des faits » et se riait du philosophe, mais aussi de la philosophie, « je me suis mis, écrit Croce, à travailler à la destruction du philosophe pour sauver la philosophie. Les positivistes n'avaient pas tort quand ils attaquaient le philosophe traditionnel, mais il fallait réagir à la révolte dirigée contre la philosophie, en recherchant une logique autre que le système de classification du positivisme, une logique plus fine et plus intrinsèque » : en somme, la « philosophie ». *Ultimi Saggi* (S. F. VII), Bari, Laterza, 1948, 2e éd. rev. pp. 386-390.

{44} Cf. Les *Scritti* [Écrits] de G. VAILATI * (Florence,

1911) et entre autres, *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori* [Le langage comme obstacle à l'élimination des conflits illusoires.] (Note de Gramsci.)

> * On trouvera dans l'article cité par Gramsci, ainsi que dans un autre intitulé « Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della lingua e della cultura. [Quelques observations sur les questions de mots dans l'histoire de la langue et de la culture, Scritti, pli. 203-2081 », une analyse des « illusions »: ou « tendances à croire » qui conduisent soit au pur bavardage, soit à l'erreur soit à l'impossibilité de communiquer avec les autres hommes. Sont victimes de ces illusions du langage « les généralisateurs » qui ne savent plus eux-mêmes ce qu'ils mettent derrière leurs abstractions, et ne s'aperçoivent pas qu'ils donnent « comme résultats effectifs de simples changements dans la terminologie ou dans les modes d'expression » ; ou qu'ils donnent comme explication de simples assertions dans lesquelles on ne fait qu'énumérer ou décrire à nouveau les faits sous une autre forme. « De ces dangers les philosophes se sont occupés : Locke et Leibniz conseillent de traduire toute affirmation où figurent des mots « abstraits », en une affirmation équivalente dans laquelle des termes concrets remplaceront les abstraits : règle dont le pragmatisme n'est en substance qu'une amplification et

> qu'un complément. » Aussi Vailati souligne-t-il l'importance des « questions de mots », des polémiques sur le sens des mots, luttes salutaires contre le fétichisme qui freina souvent la science en protégeant des notions que la critique ne pouvait plus discuter (Galilée ...). C'est dans cette continuelle mise en question - car les causes d'erreur et d'obscurité existent aujourd'hui comme par le passé - que Vailati voit le ressort du progrès scientifique.

{45} À propos du sens de personnalité, voir la note « Passion et politique » (M.S., pp. 244-246). Après avoir souligné que Croce utilise le terme « passion » pour caractériser la politique et qu'il « est un pseudonyme pour lutte sociale », Gramsci donne quelques exemples de « passion » pour montrer qu'on peut l'identifier à « économie» entendue au sens « d'effort continuel pour qu'un rapport déterminé ne change pas dans un sens défavorable » (à l'individu intéressé), même si ce changement « défavorable » est d' « utilité générale » ou « liberté générale ». Gramsci ajoute : « "passion" et "économie", signifient personnalité humaine historiquement déterminée dans une certaine société "hiérarchique " ». Après avoir analysé le cas de la pègre et sa conception de la personnalité, du « point d'honneur », et du « rang » réciproque de ses membres, il conclut : « Mais tout cela ne caractérise pas seulement la pègre : les questions de rang se manifestent dans toute

forme de rapport (...). Qu'il y ait une manifestation de la personnalité » dans ces épisodes, veut seulement dire que la personnalité de nombreuses gens est mesquine, étroite : elle n'en est pas moins personnalité. Et il est certain qu'il y a des forces qui essayent de la maintenir telle qu'elle est et même de l'appauvrir davantage : pour trop de gens, être « quelque chose » signifie seulement que les autres sont encore « moins de chose » (quelque chose de moins). On comprend cependant que même ces petites choses entraînent justement des réactions (« passionnelles » N. du R.) dans lesquelles on risque sa vie et sa liberté. »

{46} La société des hommes, la société des choses.

{47} Gramsci a en vue ici les concepts positivistes de « milieu » et de « conditions du milieu », tels qu'il les analyse dans la note Sociologie et science politique (cf. infra p. 555). Voir aussi plus loin la critique de la prétention de la sociologie à se définir comme une philosophie autonome.

{48} Cette formule repose en allemand sur un jeu de mots qui n'a pu échapper à son auteur : Der Mensch ist was er ist (l'homme est ce qu'il est) ou was er isst (ce qu'il mange).
De toutes façons, on trouve chez Feuerbach d'autres formules qui peuvent éclairer celle-ci : « On pense autrement dans un palais que dans une hutte »... (FEUERBACH : La Religion, trad. J. Roy, Lacroix, 1864, p.

314), 4 Le goût esthétique peut-il s'accorder avec le goût des glands ou de la chair crue ? L'estomac de l'homme cultivé n'est-il pas lui-même tout différent de celui de l'homme sauvage ? Ne voit-on pas fleurir la cuisine où fleurissent les beaux-arts ? (Ibidem, p. 319). Voir aussi la fin de L'Essence du christianisme, trad. Joseph Roy, Lacroix, 1864 : « La faim et la soif ne détruisent pas seulement chez l'homme la force physique, mais encore la force morale et intellectuelle, et elles le privent de son humanité, de sa raison, de sa conscience. » Ces formules restent toutefois isolées et Engels écrit que « Feuerbach ne sait absolument pas quoi faire de ces phrases, elles restent chez lui de simples façons de parler » et s'il prend pour point de départ l'homme, « il n'est absolument pas question du monde dans lequel vit cet homme ». (ENGELS : Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, Ed. soc., 1970, p. 49.)

{49} Amadeo Bordiga.

{50} Cette critique du concept de « nature humaine » est le fondement de la conception historiciste ou historicisme. Ou bien l'homme est donné au départ comme créature immuable d'un Dieu éternel (conception du catholicisme traditionnel, par ex.) et son univers moral est défini Par des principes intangibles hors de l'histoire et indifférents à l'histoire, ou bien l'homme est le produit d'un

développement historique, il est une conquête progressive, à tout instant solidaire du passé tout entier. Voir p. 273 : « Historicité de la philosophie de la praxis », et plus haut, « philosophie créative », pp. 167-168.

{51} Histoire naturelle de l'homme.

{52} (Accord discordant), en d'autres termes, le concept de nature humaine propre à l'idéalisme, bien qu'il soit « utopique » et « spéculatif » peut être « retraduit », avec les précautions critiques nécessaires, en termes réalistes. Voir : « lorsque l'on dit que la "nature de l'homme est l'esprit", on dit qu'elle est l'“histoire”, c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux en processus de développement, c'est-à-dire encore l'ensemble de la nature et de l'histoire, des forces matérielles et des forces spirituelles ou culturelles, etc... » (M.S., p. 195). Gramsci fait ici allusion à la VI" thèse sur Feuerbach de Marx selon laquelle « l'essence humaine est l'ensemble des rapports sociaux » (voir *l'Idéologie allemande*, Éditions sociales, 1972, Paris).

{53} Cf. les notes sur le caractère des idéologies. (Note de Gramsci) [Voir « Concept d'idéologie » p. 205 et M. S., p. 217, où Gramsci écrit, dans une note où il critique l'identité établie par Croce entre histoire et philosophie : « Les idéologies seront la « véritable » philosophie, parce qu'elles se trouveront être ces « vulgarisations » philosophiques qui conduisent les masses à l'action

concrète, à la transformation de la réalité. En d'autres termes, elles seront l'aspect de masse de toute conception philosophique, qui, chez le « philosophe », acquiert des caractères d'universalité abstraite, hors du temps et de l'espace, caractères particuliers d'origine littéraire et anti-historique. » (N. d. T.)]

{54} Voir la fin de ENGELS : Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, op. cit., p. 44.

{55} Lénine.

{56} Le passage de la pensée qui se développe au-delà de toute expérience possible et de toute confrontation avec le monde réel, spécialement dans le domaine de la connaissance, et de l'interprétation du inonde, de la définition de l'homme, etc., à une pensée qui revient sur terre, ne se sépare plus de la nature, se « mondanise », prend dans le monde ses racines profondes, sans exiger l'intervention d'un être extérieur au monde.

{57} Ces derniers temps, on fait beaucoup d'éloges du livre d'un jeune écrivain catholique français Daniel Rops : Le Monde sans âme, Paris, Plon, 1932, traduit en Italie également où il faudrait examiner toute une série de concepts, à travers lesquels, avec une technique de sophiste, sont remises en honneur des positions du passé auxquelles on donne un air d'actualité, etc. (*Note de Gramsci*)

{58} Vivre d'abord, ensuite philosopher.

{59} Cicéron oppose l'otium, c'est-à-dire le loisir, le temps libre qu'on peut consacrer aux Studia humanitatis (la culture), au negotium ou activité pratique (celle de l'artisan ou du citoyen).

{60} « Plus elle est spéculative, plus elle est pratique. »

{61} « La première forme de la doctrine de Vico concernant la connaissance se présente comme la critique directe et l'antithèse de la pensée cartésienne, qui, depuis plus d'un demi-siècle, donnait à l'esprit européen son orientation générale, et qui était destinée à dominer les esprits pendant un siècle encore. » (Croce : *La Filosofia di Giambattista Vico*, S. F. II, Laterza, 1953, 5e éd., p 1). Sur les rapports entre « faire » et « connaître ». Cf. Vico : *Dell'antichissima sapienza italica* (1710) : « De ce que nous avons dit jusqu'ici, on peut conclure que le critère et la norme du vrai, c'est de l'avoir fait [verum ipsum factum] ; et par voie de conséquence, que l'idée claire et distincte, sans parler des autres vérités, ne peut être un critère, même pas pour l'esprit qui la conçoit : car dans le fait de se connaître lui-même, l'esprit ne se fait pas lui-même, et, ne se faisant pas lui-même, il ignore la genèse de cette connaissance, ou, ce qui revient au même, la façon dont se produit cet acte de connaissance. » (Vico *: Opere, a cura di Fausto Nicolini, Ricciardi*, 1953, *La letteratura italiania, Storia e testi*, vol.

43, p. 254). Seul Dieu connaît parfaitement la vérité, car pour lui « connaître et faire, c'est la même chose ». La connaissance est possible pour l'homme par ces sciences qui deviennent créatrices, « semblables à la science divine en ce sens qu'en elles le vrai et le factum [ce qui a été fait, résultat dont on recueille les fruits] trouvent leur coïncidence [si convertono]. « Gentile rectifie la formule de Vico « verum et factum convertuntur » en « verum et fieri convertuntur » [verum (le vrai) et fieri (ce qui se fait, ce qui est en train de se faire actuellement) coïncident]. (L'esprit, acte pur, 11, 6). « Nous autres hommes – écrit Vico -, nous devons placer ce critère [du vrai] dans le fait que nous créons nous-mêmes les vérités que nous venons à connaître. On voit ainsi que pour renforcer par une base solide nos concepts, il faut les défendre des dogmatiques [les cartésiens] et des sceptiques. » Ib. p. 255. C'est ainsi que, si Dieu garde la science divine de l'univers, l'homme acquiert la « certitude » du monde des sciences et particulièrement des mathématiques. L'homme peut avoir une science parfaite et « certaine » du monde humain, parce que c'est lui qui l'a fait, il peut avoir connaissance de son histoire, en se fondant sur la philologie « qui assure la conscience du certain ». (Cf. *Principes d'une science nouvelle…*, trad. par Ariel Doubine, présentation par Croce, introd., notes et index par F. Nicolini, Paris, Nagel, 1953, pli. 64-65). – Une traduction abrégée de La

Science nouvelle… a été publiée par Michelet : La Science nouvelle. – Autobiographie. – *Traité sur l'antique sagesse de l'Italie*. -Quelques opuscules. Paris, Flammarion, 1827. (Œuvres complètes de Michelet). Un essai de Sorel sur Vico a été publié dans Le Devenir social, 1896, 21 an., oct., nov., déc. Le livre de Croce sur Vico a été traduit par H. Buriot Darsiles et Georges Bourgin : *La Philosophie de J.-B. Vico*, Paris, Giard et Brière, 1913.

{62} Consiste à donner pour une explication la répétition d'une idée en termes différents.

{63} Gnoséologique : qui concerne la connaissance.

{64} Lénine.

{65} Catharsis : d'un mot grec qui signifie purgation, purification.

{66} Moment éthico-politique : terminologie dérivée du système de Croce selon qui les catégories de « logique » et d' « Éthique » sont des catégories « universelles » subsumant les catégories « particulières d'Esthétique » et d' « Économie ». Gramsci fait de temps en temps un usage instrumental de cette classification notamment pour le passage du particulier (« économique » ou « corporatif ») à l'universel (« hégémonique ») ; mais il faut noter que la politique joue, pour Gramsci, un rôle beaucoup plus important que pour Croce ; il renverse le système des

catégories crociennes selon lequel la Politique est ou bien ravalée au niveau de la passion individuelle ou bien subsumée sous la catégorie d'Éthique.

{67} Rappeler les deux points entre lesquels oseille ce processus : aucune société ne se propose de tâches pour la solution desquelles n'existent pas déjà ou ne sont pas sur le point de surgir les conditions nécessaires et suffisantes ; aucune société ne périt avant d'avoir exprimé tout son contenu potentiel. [Cf. Préface à Contribution à la critique de l'économie politique, Ed. sociales, 1957.] (*Note de Gramsci*)

{68} Allusion à la polémique de Cuvier contre les idées de Lamarck. Si Cuvier a donné un contenu plus concret aux classifications conventionnelles de Linné, en cherchant à coordonner, dans la classification, les caractères réels des êtres vivants, il a toutefois professé et toujours défendu la fixité des espèces, restant sur ce point disciple d'Aristote et partisan déclaré de l'anti-histoire.

{69} Allusion à son historicisme et à sa critique des conceptions romantiques de l'Absolu figé, objet d'intuition. Pour Hegel, il n'y a de connaissance que des concepts, et le concept a pour contenu son propre développement, sa propre histoire.

{70} [La métaphysique] «succombera à jamais devant le matérialisme désormais achevé par le travail de la

spéculation elle-même et coïncidant avec l'humanisme. Or, si Feuerbach a représenté, dans le domaine de la théorie, le matérialisme coïncidant avec l'humanisme, ce sont le socialisme et le communisme français et anglais qui l'ont représenté, dans le domaine de la pratique. » (*La Sainte Famille*, MARX-ENGELS, Éditions sociales, 1972, p. 152.)

{71} Cf. l'article du père Mario BARBERA dans Civiltà cattolica [Civilisation catholique] du 1er juin 1929. (*Note de Gramsci*)

{72} *Contribution à la critique de l'économie politique*, traduit de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia, Paris, Ed. soc., 1957, p. 45.

{73} Doctrine philosophique qui pose à la base de tout ce qui existe un seul principe (s'oppose au dualisme).

{74} Allusion à Giovanni Gentile. Cf. : *Teoria dello Spirito come atto puro* (1916), traduit sous le titre : L'Esprit, acte pur (1925). Jusqu'à la 4è éd., le livre est dédié à Croce en témoignage de leur « concordia discors ». Gentile donne une valeur absolue à la pensée en acte, « non comme acte accompli, mais pour ainsi dire comme acte en acte » (1, 6). La réalité (qui est spirituelle) ne peut être saisie si elle devient objet du Moi, de même que la conscience, en tant qu'objet de conscience n'est plus conscience ; « le point de vue nouveau duquel en effet il faut se placer est celui de l'actualité du Moi, ce qui rend impossible qu'on conçoive

jamais le Moi comme objet de lui-même. La véritable activité pensante n'est pas celle que nous définissons, mais la pensée elle-même qui définit. » (1, 6.)

{75} W. JAMES : *L'Expérience religieuse, essai de psychologie descriptive* [trad. de l'anglais par Frank Abauzit, préf. d'Émile Boutroux, Paris, Alcan, 1906, p. 373]. (*Note de Gramsci*)

{76} Hegel est souvent considéré comme le philosophe qui a exalté l'État prussien. Mais en fait, à travers la justification de l'État représenté par la Prusse de son époque, il a fait « l'analyse critique de l'État moderne et de la réalité qui s'y trouve liée ». (MARX : *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Costes, 1927, Œuvres philosophiques, tome I, p. 95.)

{77} Allusion à la doctrine attribuée à Socrate : « nul n'est méchant de son plein gré ».

{78} Les 11 Thèses sur Feuerbach furent composées à Bruxelles en mars 1845, immédiatement après la publication de *La Sainte Famille*. Ces thèses se trouvent en annexe à *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Ed. Soc., 1970.

{79} Doctrine philosophique défendue par Condillac (1715-1780) selon laquelle les opérations intellectuelles reposent exclusivement sur les sensations.

{80} Le propagateur littéraire le plus efficace de l'idéologie a été Destutt de Tracy (1754-1836) à cause de la facilité et de la popularité de son exposé ; un autre : le docteur Cabanis avec son *Rapport du physique et du moral* (Condillac, Helvétius, etc. sont plus rigoureusement philosophes). Lien entre catholicisme et idéologie : Manzoni, Cabanis, Bourget, Taine (Taine est un maître pour Maurras et d'autres d'orientation catholique) – « roman psychologique ». (Stendhal fut élève de de Tracy etc.) L'œuvre principale de Destutt de Tracy est : *Éléments d'idéologie* (Paris, 1817-18) qui est plus complète dans la traduction italienne : *Elementi di ideologia del conte Destutt de Tracy*, traduite par G. Compagnoni, Milan, Imprimerie de Giambattista Sonsogno, 1819 (il manque dans le texte français une section entière, celle sur l'amour, je crois, que Stendhal a connue et utilisée à partir de la traduction italienne.) (*Note de Gramsci*)

{81} « La nouvelle doctrine socialiste doit donc être une explication psychologique du mouvement ouvrier. » (Cf. André PHILIP : Henri De Man et la crise doctrinale du socialisme, préf. B. Lavergne, Paris, J. Gamber, 1928, p. 176.) (Ce livre est un résumé approuvé par l'auteur de Au-delà du marxisme, édité en français à Bruxelles en 1927, puis par Alcan à Paris en 1929). De Man « étudie » les sentiments populaires, les « -instincts » (voir La joie au

travail), les idées. D'autre part, il s'intéresse moins au socialisme ou à « la préparation à une action socialiste future », qu'à la « concrétisation graduelle et quotidienne de l'Idée socialiste », avec ce qu'elle suppose d'exigences morales (cf. Le socialisme constructif, Alcan, 1933).

{82} Voir plus loin la critique à Boukharine.

{83} Cf. *La Nature du monde physique*, éd. française, p. 20.

{84} *Nuova Antologia*, le, novembre 1931, dans la rubrique « Sciences biologiques et médicales ».

{85} Cf. Mario Govi : *Fondation de la Méthodologie – Logique et Épistémologie*, Turin, Bocca, 1929, 579 p. (*Note de Gramsci*)

{86} Voir jusqu'à quel point des théories de Govi ont été reprises par les néo-réalistes anglais et notamment par Bertrand Russel. (*Note de Gramsci*)

{87} Naples, *Tipografia commerciale*, 1930, in-8º, 70 p. (*Note de Gramsci*)

{88} Cf. Éditions sociales, 1971, p. 43, préface de 1885, Londres.

{89} Op. cit., p. 54, Ed. Sociales, 1973.

{90} *Critica* du 20 juillet 1932, p. 295. (*Note de Gramsci*)

{91} Contenu dans *Briefe von und an Hegel*, Leipzig,

1887, 1, pp. 14-16. (*Note de Gramsci*)

{92} Voir : « *Vorles-über die Gesch. d. Philos.* », Berlin, 1844, III, p. 485. (*Note de Gramsci*)

{93} « *Vorles-über die Philos. der Gesch.* », Berlin, 1848, pp. 531-532. (*Note de Gramsci*)

{94} Dans le texte d'Engels on a, au lieu de « peuple allemand », « mouvement ouvrier allemand ».

{95} Les notes de Croce à propos de la comparaison de Carducci entre Robespierre et Kant sont publiées dans la série II des *Conversations critiques*, p. 292 et sq. (*Note de Gramsci*)

{96} Weltanschauung : mot allemand : conception du monde.

{97} Cf. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (fin), op. Cit.

{98} Graziadei est en retard par rapport à Mgr Olgiati qui, dans son volume sur Marx, ne trouve pas d'autre comparaison possible qu'avec Jésus, comparaison qui, pour un prélat, est réellement le comble de la concession, car il croit à la nature divine du Christ (*Note de Gramsci*).

{99} *Prezzo e soprapprezzo nell'economia capitalistica, critica alla teoria del valore di Carlo Marx*, Milano, éd. Avanti, 1923 et Torino, Bocca, 1924 ; trad. française par G. Bourgin : Le Prix et le sur-prix dans l'économie capitaliste,

Paris, Rieder, 1923.

{100} Karl Marx.

{101} L'expression vient du dernier ouvrage de Giordano Bruno, mélange de vers et de prose, où le grand philosophe italien qui sera brûlé vif à Rome en 1600, exalte la passion qui anime l'homme dans sa quête de la vérité. Voir : *De gl'heroici furori* (Des fureurs héroïques). Texte établi et traduit par P. Henri Michel (texte italien et traduction française en regard), Paris, Les Belles Lettres, 1954.

{102} Il faut se souvenir de ces réflexions quand on étudie l'œuvre de Gramsci, d'autant plus qu'il travaillait en prison, dans les conditions que l'on sait. Voir plus loin la définition de l'œuvre effective, qu'on peut entendre comme un avertissement de Gramsci concernant son propre travail. Tels que nous les présente l'édition Einaudi, les textes ont été regroupés en fonction de certains thèmes, sans précision de date. On a fait le projet d'une édition qui présenterait toutes les notes de prison dans l'ordre chronologique des Cahiers. Sur le rôle qu'Engels s'accorde par rapport à Marx, voir notamment *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Ed. soc., 1970, note 1, p. 58. On peut avoir également une idée de la façon dont Engels a conçu son travail d'édition des textes posthumes de Marx en se reportant aux notes posthumes d'Engels éditées

par la *Neue Zeit*, XIV, vol. 1, p. 4-11, trad. dans Le Devenir social, 1895, Ire an., nov., pp. 710-728. Engels répond à ceux qui ont critiqué la publication du III, livre du *Capital* ; on lui avait reproché de n'avoir pas arrangé les notes de Marx, de ne pas avoir fait un livre : « mais ce n'est pas ainsi que j'ai compris mon œuvre, écrit Engels. Rien ne justifiait un pareil remaniement. Un homme tel que Marx a le droit d'être entendu lui-même, de livrer à la postérité ses explications scientifiques dans l'intégrité complète de sa propre exposition. »

{103} « Gloses marginales au programme du Parti ouvrier allemand », voir : K. MARX et F. ENGELS, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Ed. soc., 1972, pp. 22-50.

{104} *La Critica* de B. Croce commence en 1927 la publication des lettres de Sorel à Croce.

{105} Trotsky.

{106} Marx.

{107} Rosa Luxemburg.

{108} Le traitement analytique et systématique de la conception philosophique d'A. Labriola pourrait devenir la section philosophique d'une revue de type moyen (*Voce, Leonardo, Ord. Nuovo*). Il faudrait rassembler une bibliographie internationale sur Labriola (Neue Ait, etc.).

(*Note de Gramsci*)

{109} Croce résumait sa critique du marxisme en quatre points : voici le second : « au point de vue de la philosophie de l'histoire, que le matérialisme historique doit se délivrer de toute vue a priori (que ce soit héritage de Hegel ou contagion de l'évolutionnisme vulgaire), et que la doctrine doit être entendue comme un simple canon d'interprétation historique très fécond d'ailleurs. » (« Critique de quelques concepts du marxisme », Le Devenir social, fév.-avril 1898). Commentant cette réduction du marxisme, Gramsci écrit : « on peut montrer qu'entre Croce et Loria [malgré la sévère correction infligée par Croce à ce dernier, cf., p. 358], la différence n'est pas très grande dans la manière d'interpréter la philosophie de la praxis… Croce n'a fait que réduire le marxisme à un « économisme » (M. S., p. 203).

{110} *Le Capital* de K. Marx.

{111} Allusion au travail de Rosa Luxemburg : *Stillstand und Fortschritt im Marxismus*, publié dans le Vorwärts (14 mars 1903).

{112} Érasme, qui fut un précurseur de la Réforme, mais se tint prudemment à l'écart du mouvement et condamna Luther, est pour Gramsci un de ces intellectuels qui, comme Croce et les hégéliens, mutilent la dialectique en voulant que l'antithèse « conserve » la thèse sous peine de détruire le processus lui-même. « Qu'une telle manière

de concevoir la dialectique fût erronée et « politiquement » dangereuse, les modérés hégéliens du Risorgimento eux-mêmes s'en aperçurent, tel que B. Spaventa : il suffit de rappeler ses observations sur ceux qui voudraient – avec l'excuse que le moment de l'autorité ne peut être négligé, qu'il est nécessaire – maintenir pour toujours l'homme au « berceau » et en esclavage. Mais ils ne pouvaient pas réagir au-delà de certaines limites, au-delà des limites de leur propre groupe social qu'il s'agissait « concrètement » de faire sortir du « berceau » : la solution fut trouvée dans la conception de la « révolution-restauration », autrement dit dans un conservatisme tempéré. On peut observer qu'une telle manière de concevoir la dialectique est propre aux intellectuels, qui se conçoivent eux-mêmes comme les arbitres et les médiateurs des luttes politiques réelles, incarnant la « catharsis » du moment économique au moment éthique-politique, c'est-à-dire la synthèse du processus dialectique lui-même, synthèse qu'ils « manipulent » spéculativement dans leur cerveau en en dosant les éléments « arbitrairement » (c'est-à-dire passionnellement). Cette position justifie leur refus de « s'engager » entièrement dans l'acte historique réel et elle est indubitablement commode ; c'est la position d'Érasme à l'égard de la Réforme. » (M.S., pp. 185-186.)

{113} Là où règne la doctrine de Luther, c'est la mort de

la culture.

{114} Cf. la comparaison faite par Hegel entre les formes nationales particulières prises par la même culture en France d'une part et en Allemagne de l'autre, pendant la période de la Révolution française, conception hégélienne qui en suivant une chaîne un peu longue aboutit aux fameux vers de Carducci : « … fidèles d'une foi opposée, ils décapitèrent Emmanuel Kant, Dieu, – Maximilien Robespierre, le roi. » (*Note de Gramsci*)

{115} Guido DE RUGGIER0 : *Rinascimento, riforma, controriforma*, vol. 2, Bari 1930, 2è édition 1937 (Storia della filosofia, parte 3a).

{116} Le 24 novembre 1848, le pape quitte Rome, pour n'y revenir solennellement qu'en avril 1850. Après les victoires de Napoléon III à Magenta et à Solférino et le retrait des troupes autrichiennes, les Légations se soulèvent et décident de s'unir au Piémont (les « Légations » désignaient les régions du Bolonais et du Ferrarais en Émilie dont l'administration était confiée à des légats du pape).

{117} Sur ce parallèle Proudhon-Gioberti, voir p. 538. Généralement sévère à l'égard du modératisme de Gioberti, Gramsci lui accorde, au moins une fois, un certain caractère jacobin : en se référant notamment à *Rinnovamento civile dell'Italia* (1851) [Rénovation civile de l'Italie], il écrit que «

Gioberti apparaît comme un véritable jacobin, au moins théoriquement et dans la situation donnée de l'Italie. Les éléments de ce jacobinisme peuvent à grands traits se résumer ainsi : 1. Dans l'affirmation de l'hégémonie politique et militaire du Piémont, qui devrait, comme région, être ce que fut Paris pour la France : c'est là un point très intéressant et qu'il faut étudier chez Gioberti même avant 1848. Gioberti sentit l'absence en Italie d'un centre populaire du mouvement national révolutionnaire, tel que le fut Paris pour la France, et cette compréhension montre le réalisme politique de Gioberti. Avant 1848, les centres Piémont-Rome devaient être les centres propulseurs, le premier, pour la politique-milice, le second pour l'idéologie-religion. Après 1848, Rome n'a plus la même importance ; bien mieux, Gioberti dit que le mouvement doit être contre la papauté. 2. Gioberti, encore que vaguement, a la conception « nationale-populaire » de l'hégémonie politique propre aux Jacobins, c'est-à-dire de l'alliance entre bourgeois-intellectuels et le peuple ; c'est ce qu'il montre en économie (et les idées de Gioberti en économie sont vagues, mais intéressantes) et en littérature (culture), où ses idées sont plus distinctes et plus concrètes, parce que dans ce domaine, il y a moins de risques de se compromettre. Dans le *Rinnovamento* (seconde partie, chap. « Des écrivains »), il écrit : « Une littérature ne peut être nationale si elle n'est

pas populaire » (Ris., p. 145).

{118} Voici comment Gramsci précise encore les rapports entre la philosophie de la praxis et l'immanentisme : « La philosophie de la praxis dérive certainement de la conception immanentiste de la réalité, mais elle en vient épurée de tout arôme spéculatif et réduite à une pure histoire ou historicité ou encore pur humanisme. Si le concept de structure est conçu « spéculativement », il est certain qu'il devient un « dieu caché » [ce qu'affirme Croce] ; mais il ne doit justement pas être conçu spéculativement, mais historiquement, comme l'ensemble des rapports sociaux à l'intérieur desquels les hommes vivent et agissent, comme un ensemble de conditions objectives qui peuvent et doivent être étudiées par les méthodes de la « philologie » et non de la « spéculation ». Comme un « certain » qui sera également « vrai », mais qui doit être étudié avant tout Ans sa « certitude » pour être étudié comme « vérité » [pour la terminologie empruntée à Vico, voir note 43, pp. 190-191].

« Non seulement la philosophie de la praxis est liée à l'immanentisme, mais également à la conception subjective de la réalité, dans la mesure où précisément elle la renverse, en l'expliquant comme fait historique, comme « subjectivité historique d'un groupe social », comme fait réel, qui se présente comme phénomène de « spéculation »

philosophique et qui est simplement un acte pratique, la forme d'un contenu concret, social, et la manière d'amener l'ensemble de la société à se former une unité morale. L'affirmation [de Croce] qu'il s'agit d' « apparences », n'a aucune signification transcendante ni métaphysique, mais c'est la simple affirmation de son « historicité », du fait qu'elle est « mort-vie », du fait qu'elle se rend caduque parce qu'une nouvelle conscience sociale et morale est en train de se développer, plus compréhensive, supérieure, qui se pose comme seule « vie », comme seule réalité en face du passé mort et en même temps dur à mourir. La philosophie de la praxis est la conception historiciste de la réalité, qui s'est libérée de tout résidu de transcendance et de théologie, même dans leur ultime incarnation spéculative ; l'historicisme idéaliste (le Croce en est encore à la phase théologique-spéculative. » (M. S., p. 191.)

{119} Les deux grands représentants de l'économie classique anglaise sont Adam Smith et Ricardo, dont Marx fait la critique dans *Le Capital* et dans les *Théories sur la plus-value*. Sur le « fondateur de l'économie politique moderne » William Petty (1623-1687), voir notamment : sur l' « Histoire critique », Anti-Dühring, 2è partie, chap. X (chapitre qui – précise Engels dans la préface à l'édition de 1885 – pour l'essentiel est de Marx).

{120} Marx résume ainsi l'importance historique des

découvertes de Ricardo : « Le fondement, le point de départ de la physiologie du système bourgeois, de la compréhension de son organisme intime et de son procès vital, c'est la détermination (le la valeur par le temps de travail » … « Ce mérite scientifique se trouve étroitement lié avec le fait que Ricardo découvre, énonce la contradiction économique des classes – telle qu'elle est révélée par l'enchaînement interne -, c'est donc la lutte historique et le procès de développement dans ses racines qui est ainsi compris et découvert. C'est pourquoi Carey le dénonce comme le père du communisme. » (*Théories sur la plus-value*, tome II, chap. X, section A, § 2.)

{121} « À propos du bien connu « homo œconomicus », écrit Gramsci, c'est-à-dire de l'abstraction des besoins de l'homme, on peut dire qu'une telle abstraction n'est aucunement en dehors de l'histoire, et que, même si elle se présente sous l'aspect des formules mathématiques, elle n'est aucunement de la même nature que les abstractions mathématiques. L'homo œconomicus est l'abstraction des besoins et des opérations économiques d'une forme déterminée de société, de même que l'ensemble des hypothèses posées par les économistes dans leurs élaborations scientifiques n'est rien d'autre que l'ensemble des prémisses qui sont à la base d'une forme déterminée de société.» (M. S., p. 267.) « L'homme économique générique

ne peut pas exister, mais on peut abstraire le type de chacun des agents ou protagonistes de l'activité économique qui se sont succédé dans l'histoire : le capitaliste, le travailleur, l'esclave, le patron d'esclaves, le baron féodal, le serf de la glèbe. » (ibid. p. 265.)

{122} « Il faut définir le concept de marché déterminé, tel que l'entend l'économie « pure », tel que l'entend l'économie critique [le marxisme]. Marché déterminé, dans l'économie pure est une abstraction arbitraire, qui a une valeur purement conventionnelle aux fins d'une analyse pédante et scolastique. Marché déterminé, pour l'économie critique sera au contraire l'ensemble des activités économiques concrètes d'une forme sociale déterminée, prises dans leurs lois d'uniformité, c'est-à-dire « abstraites », mais sans que l'abstraction cesse d'être historiquement déterminée. » (M.S. p. 269).

{123} Quantité = nécessité ; qualité = liberté. La dialectique (le groupe dialectique) quantité-qualité est identique à la dialectique nécessité-liberté (*Note de Gramsci*)

{124} « Les conditions juridiques et les formes politiques ne peuvent s'expliquer par elles-mêmes, ni par ce qu'on appelle l'évolution générale de l'esprit humain ; elles ont au contraire leur fondement dans les conditions de la vie matérielle que, suivant l'exemple des Anglais et des

Français du XVIIIe siècle, Hegel appelle d'un nom générique, la « société civile » ; et c'est dans l'économie politique qu'il faut chercher l'anatomie de la Société Civile. » (MARX : Préface à *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 4.) Dans *Notes économiques* (M. S., pp. 266-267), Gramsci définit clairement le rapport entre État et société civile, en étudiant le moment où se produit un changement de structure : quand la structure a changé, les représentants du groupe dominant doivent assurer leur domination par la force (État-dictature), imposer par la force le changement de la société civile, mettre par la force la société civile en rapport avec la nouvelle structure et donner ainsi naissance à un homo œconomicus ou citoyen type qualitativement différent qui rende possible l'hégémonie ou « direction » (culturelle, intellectuelle, morale) : « Entre la structure économique et l'État avec sa législation et sa coercition, se tient la société civile, et cette dernière doit être radicalement transformée dans le concret et pas seulement sur le papier de la loi ou celui des livres des savants ; l'État est l'instrument permettant de mettre en juste rapport la société civile et la structure économique, mais il faut que l'État « veuille » le faire, autrement dit que ce soient les représentants du changement advenu dans la structure économique qui prennent en main l'État. Attendre que par voie de propagande et de persuasion, la société

civile se mette en harmonie avec la nouvelle structure, que le vieil homo oeconomicus disparaisse sans être enseveli avec tous les honneurs qu'il mérite, c'est là une nouvelle forme de rhétorique économique, une nouvelle forme de moralisme économique vide et qui ne peut aboutir à rien. » Sur les rapports entre société civile et société politique, voir pp. 469 et 576-577.

{125} Cf. les notes précédentes sur les possibilités de traduction réciproque des langages scientifiques (*Note de Gramsci*)

{126} Exprimé par une déclaration nette et consciente.

{127} Préjugés d'un groupe ou d'une époque.

{128} L'affirmation de l'historicité de la philosophie de la praxis va de pair avec une critique serrée de B. Croce qui définit ainsi l'historicité : « pour nous, philosophes et historiens, l'historicité qui veut dire civilisation et culture, est la valeur qui nous a été confiée et que nous avons le devoir de défendre, de conserver fermement et d'accroître »… Elle est « le nœud entre le passé et l'avenir », la garantie de sérieux du nouveau qui surgit » (Antistoricismo, dans *Ultimi Saggi* [Derniers Essais], 2e éd., Bari, Laterza, 1948) ; voir infra la note L'historicisme de B. Croce, pp. 387-389.

Au cours de la critique qu'il fait de l'historicisme de Croce, Gramsci fait allusion à son « obsession du

matérialisme historique ». C'est un fait que dans la polémique contre le marxisme, Croce perd parfois de sa sérénité, comme on peut le voir dans l'article qu'il a écrit en 1949, publié dans *Indagini su Hegel* [Recherches sur Hegel], Laterza, 1952, S. F. XIV, pp. 104-120,. où il traite de la « nullité de l'historiographie communiste ». D'autre part, si Croce a rendu un hommage discret à Gramsci, il n'a jamais pris en considération la critique faite dans les Cahiers de la Prison à sa philosophie, à son historicisme. Le « philosophe de l'historicisme » a justifié ce dédain à l'égard du marxisme en affirmant qu'on ne peut accorder aucune considération à une théorie qui ne comprend pas que « l'histoire est histoire de luttes et ne veut entendre parler de luttes que pour y mettre fin une fois pour toutes »… (*Indagini*, p. 105). Il condamne « l'irrévérence de Marx pour toutes les formes de la vie spirituelle, religion, philosophie, science, poésie ». De ces formes que Croce met sur le même plan « Marx annula – écrit-il – la valeur autonome, en les théorisant comme de simples « maschere » [personnages de théâtre, sans réalité, - ailleurs, il parle d' « apparences »] ou « superstructures » de la lutte des classes, de sorte que, pour lui, il ne restait plus qu'une forme vraie, celle de l'économie… Marx fait bon marché de toute l'histoire de l'humanité, de ses efforts, de ses sueurs, de son amour, etc. (Ibid., p. 109). De Marx qui « n'a rien compris à la

dialectique hégélienne » (Ibid., p. 67) et qu'il appelle ailleurs « le juif apocalyptique armé d'historicisme hégélien » (*Etica e Politica*, 1956, 4e éd. S. F. VI, p. 246), il écrit : « je ne peux m'empêcher de penser, non pas exactement au sang, mais aux traditions et aux coutumes judaïques de leur auteur, et à la haine de toute l'histoire propre aux juifs. » Pour Croce, le communisme poursuit la quête d'un Éden perdu, Terre promise où s'annuleraient définitivement les conflits, et l'histoire et les « mythes » (le libération du communisme se rattachent aux mythes de l'au-delà ; on croirait à l'entendre que le communisme qui n'est plus que « slavisme » ou encore « le masque de la menace slave » (Ibid., p. 118), s'apprête, avec ses superstructures, à liquider des millénaires de trésors artistiques. D'où les conseils charitables qu'il donne à ceux qui obéissent aux consignes d'un parti, et qui pourraient devenir les martyrs de leur misérable cause.

{129} Voir notamment « Révolution prolétarienne », Anti-Dühring, 1971, pp. 319-321.

{130} Lénine.

{131} Il s'agit du projet de réélaboration du programme du Parti bolchévik présenté par Lénine à la VIIe Conférence du Parti en avril 1917. Le nouveau programme fut ensuite approuve par le VIIIe congrès du Parti en mars 1919. Le paragraphe du projet de Lénine auquel Gramsci se réfère

est : « L'instruction gratuite et obligatoire, générale et polytechnique (qui donne une connaissance théorique et pratique de toutes les branches principales de la production) pour tous les jeunes gens des deux sexes jusqu'à 16 ans ; un lien étroit entre l'enseignement et le travail social productif… »

{132} Voir plus loin la critique du Manuel Populaire de Boukharine.

{133} G. GENTILE : *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, Laterza, 1909 (*Note de Gramsci*)

{134} K. MARX : *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éd. Soc., 1971.

{135} Elles ne pourraient trouver place que dans un exposé méthodique systématique du type Bernheim et on pourra considérer le livre de Bernheim comme le « type » du manuel scolaire ou « Manuel populaire » du matérialisme historique, dans lequel on devrait, en plus de la méthode philologique et érudite – à laquelle, conformément à son programme, se limite Bernheim, encore que son exposé contienne implicitement une conception du monde -, traiter explicitement la conception marxiste de l'histoire. [E. BERNHEIM : *Lehrbuch der historischen Methode*, 1re éd. 1889, 6" éd. Leipzig, 1908.] (*Note de Gramsci*)

{136} Il faut voir également le concept philosophique de « hasard » et de « loi », le concept d'une « rationalité » ou d'une « providence » qui conduisent au téléologisme transcendantal sinon transcendant, et le concept de « hasard » tel que l'entend le matérialisme métaphysique « qui pose le monde au hasard ». (Note de Gramsci.) [Cette dernière expression est empruntée à Dante et concerne Empédocle (*Divine Comédie*, Enfer, IV, p. 136).]

{137} Le recueil a été publié par la maison d'édition Corbaccio de Milan, par les soins de Mario Missiroli sous le titre *L'Europa sotto la tormenta*, peut-être avec des critères bien différents de ceux qui auraient présidé à une publication en 1920, date où fut écrite la préface : il serait utile de voir si, dans le volume, sont reproduits certains articles consacrés à la Fiat et plusieurs autres également. Le texte de Sorel publié dans la *Nuova Antologia*, n'est pas reproduit dans le volume, bien qu'il ait été annoncé comme écrit par Sorel en guise de préface : le choix des articles reproduits, du reste, ne permettait pas l'impression de cette préface, qui n'a rien à voir avec le contenu du livre. Il semble évident que Missiroli ne s'est pas tenu aux indications qu'avait dû lui donner Sorel pour la compilation du recueil, indications qu'on peut tirer de la « préface » écartée. Le recueil a été fait ad usum delphini, en ne tenant compte que d'une seule des nombreuses directions de la

pensée de Sorel *, qu'on ne peut considérer comme celle que l'écrivain jugeait la plus importante, car autrement la « préface » aurait eu un tout autre ton. Le recueil est au contraire précédé d'une préface de Missiroli, qui est unilatérale et en opposition criante avec la préface censurée, à laquelle, bien peu loyalement en vérité, on ne fait même pas allusion. (*Note de Gramsci*)

> * On sait avec quel mépris Mussolini parlait de Sorel avant la guerre de 1914, dans l'*Avanti* ! ou dans d'autres écrits (*Lotta di classe*). Une fois au pouvoir, avec la collaboration des « syndicalistes », disciples de Sorel, il utilisera l'énorme popularité de Sorel en Italie, jusqu'à reconnaître en lui un maître, ce qui était aussi une façon de le neutraliser. Il semble que Missiroli se soit prêté à ce jeu.

{138} *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*. (*Note de Gramsci*) [Traduit de l'allemand par Alex. Cohen, Paris, Stock, 1900. (Recherches sociales nº 1), pp. 48-49.]

{139} Vol. Il de son édition du *Manifeste*, p. 191. (Gr.) [K. MARX, F. ENGELS : *Le Manifeste communiste*, Paris, Bellais, 1901, 2 vol. tome I : Trad. nouvelle par Charles Andler, avec les articles de F. ENGELS dans *La Réforme* (1847-1848), tome Il : Introduction historique et commentaire par Charles Andler (bibliothèque socialiste, 8

et 9-10)].

{140} Ph. BUONARROTI : *Conspiration pour l'égalité*, dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu, et des pièces justificatives, etc. Préface de Georges Lefèbvre, Paris, Ed. soc., 1957, 2 vol. (Classiques du peuple.)

{141} « La littérature révolutionnaire qui accompagnait ces premiers mouvements du prolétariat a forcément un caractère réactionnaire. Elle préconise un ascétisme universel et un égalitarisme grossier. » (*Manifeste*, Ed. soc., 1973, p. 67.)

{142} Il faut signaler, à propos de ce rapprochement Russie-Italie, l'attitude de D'Annunzio – à peu près au même moment -, dans les manuscrits mis en circulation au printemps de 1902 ; Sorel connut-il cette attitude de D'Annunzio ? Seul Missiroli pourrait répondre sur ce point. (*Note de Gramsci*)

{143} Voir la préface du 21 janvier 1882 à une traduction russe du Manifeste (*Note de Gramsci*)

{144} Socialisme théorique, etc., p. 51. (*Note de Gramsci*)

{145} Littéralement : esprit du monde, à concevoir dans la perspective des étapes nécessaires du développement de l'Esprit vers le « savoir absolu ».

{146} Matériaux d'une théorie du prolétariat, 3è édition

suivie d'exégèses proudhoniennes. Avant-propos de 1914 et post-scriptum qui précise que le livre n'a été imprimé qu'en 1918 et qui s'achève ainsi : « il faut être aveugle pour ne pas voir que la révolution russe est l'aurore d'une ère nouvelle ».

{147} Il faut voir à ce propos la lettre à M. Daniel Halévy dans Le Mouvement socialiste, 16 août et 15 septembre 1907. (Note de Gramsci.)

{148} On lit dans *Guerre des États ou guerre des classes*, de BERTH, Paris, Rivière, 1924, (Études sur le devenir social, XVIII) p. 45 : « mais ce qui me semble certain, c'est la pure noblesse dont toute la physionomie morale et spirituelle de Sorel est empreinte, une noblesse incomparable et souveraine, et d'autant plus altière peut-être qu'elle a des allures décentes et modestes (Oriani a parlé quelque part de la decenza de Sorel) » …

{149} Edouard BERTH : *Les Méfaits des intellectuels*, 21 éd. (lettre-préface de G. Sorel datée de 1914, deux avant-propos de l'auteur écrits pour l'éd. de 1913 et celle de 1926). Entre la première et la seconde édition, les Soviets avaient pris le pouvoir et BERTH n'avait plus la même attitude. Il s'en explique dans l'avant-propos à Guerre des États et guerres de classes (1924) : le problème qui divise les esprits [celui que pose le titre du livre] a une grandeur si capitale, que nous voyons d'anciens socialistes et syndicalistes [Lanzillo, par ex.], oscillant en quelque sorte entre les deux

pôles d'attraction – le pôle national et le pôle social -adhérer à ce qu'en Italie on appelle le fascisme, c'est-à-dire à une sorte de socialisme nationaliste. « On pourra même me demander, à moi aussi, pourquoi, après avoir, à la veille de la guerre, écrit mes Méfaits des Intellectuels, d'où il semble que, précisément, on puisse conclure au fascisme, et qui attribuaient à Maurras et à Sorel une influence parallèle et synergique, j'adhère aujourd'hui d'une manière si absolue au bolchévisme, c'est-à-dire à une forme de socialisme internationaliste qui est aux antipodes de ce socialisme nationalisant. Je n'ai pas à dissimuler qu'avant la guerre je m'étais en effet très sensiblement rapproché de l'Action française. En fondant avec Georges Valois le Cercle Proudhon, où nous nous proposions de lutter contre la démocratie du double point de vue national et syndical, nous avions presque fait du fascisme avant la lettre. » (p. 19). Voir aussi Maurras ou Lénine (Ib., pp. 304-305) où, à travers le style « sublime prolétarien » il faut reconnaître l'importance d'un choix sans ambiguïté : « Maurras ne représente qu'une combinaison bâtarde d'ancien et de nouveau régime, un ancien régime bourgeoiséifié, Lénine représente au contraire l'avenir, c'est-à-dire cet ordre prolétarien, dont toute l'histoire moderne est en gestation et qui, dans une synthèse supérieure, sublimera le héros et le saint, le noble et le bourgeois, dans la personne du

travailleur social. » Voir aussi G. SOREL : *Pour Lénine* [sept. 1919], en appendice à la quatrième édition des *Réflexions sur la violence*, Paris, Rivière, 1919 (Études sur le Devenir Social, IV).

{150} *La Joie au travail*, enquête basée sur des témoignages d'ouvriers et d'employés, Paris, Alcan, 1930. (Trad. de l'ouvrage publié en 1927 sous le titre *Der Kampf um die Arbeitsfreude*.)

{151} Comparez cette grossière conception de l'instinct chez De Man avec ce qu'écrit Marx sur l'instinct des abeilles et sur ce qui distingue l'homme de cet instinct. (Note de Gramsci.) Cf. *Le Capital*, Livre 1, tome 1, Éditions sociales, p. 181.

{152} « Ce sentiment de propriété à l'égard de l'outil, la machine et le produit repose sur une disposition psychologique pour laquelle la psychologie des religions a créé le mot d'animisme. C'est le besoin qu'a l'homme de se représenter des objets comme pourvus de qualités psychiques propres aux êtres vivants. » (*La Joie au travail*, p. 146.)

{153} Onorevole (honorable) : mot dont on fait précéder le nom des députés et des ministres.

{154} Il s'agit du *Manuel populaire* de N. Boukharine, publié pour la première fois à Moscou en 1921. C'est de la

traduction française que s'est vraisemblablement servi Gramsci pour son travail : N. BOUKHARINE : *La Théorie du matérialisme historique. (Manuel de sociologie marxiste).* Traduction de la 41è édition suivie d'une note sur la position du matérialisme historique, Paris, Éditions Sociales Internationales, 1927. (Bibliothèque marxiste n, 3). Cf. également l'exposé du marxisme que fait Boukharine dans le recueil publié pour le 50, anniversaire de la mort de Marx (1933) par l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. : *Marx' teaching and its historical importance in Marxism and modern thought*, translated by Ralph Fox, London G. Routledge 1935, pp. 1-90.

{155} Conception du monde conforme au système de Ptolémée (IIe siècle après J.-C.) qui posait la terre fixe au centre du monde. L'anthropomorphisme est l'attitude de l'homme qui n'est capable que de projeter sa propre forme. L'anthropocentrisme place l'homme au centre du monde.

{156} Désigne le bourgeois aux idées mesquines.

{157} « Certains camarades pensent que la théorie du matérialisme historique ne peut aucunement être considérée comme une sociologie marxiste et qu'elle ne peut être exposée d'une façon systématique. Ces camarades estiment qu'elle n'est qu'une méthode vivante de connaissance historique, que ses vérités ne peuvent être prouvées qu'autant que nous parlons d'événements concrets et

historiques. On ajoute encore cet argument que la notion même de la sociologie est très mal définie… Ces arguments sont faux. D'abord,, la confusion qui règne dans le camp bourgeois ne doit nullement nous inciter à en créer une nouvelle chez nous. Quelle place doit donc occuper la théorie du matérialisme historique ? Elle n'est pas dans l'économie politique, elle n'est pas dans l'histoire ; sa place est dans la science générale de la société et des lois de son évolution, c'est-à-dire dans la sociologie… (N. BOUKHARINE, *La Théorie du matérialisme historique*, p. 16.)

{158} C'est le fait de n'avoir pas posé en termes exacts la question : « qu'est-ce que la « théorie » ? » qui a empêché qu'on pose la question : « qu'est-ce que la religion ? » et qu'on donne un jugement historique réaliste des philosophies du passé, qui sont toutes présentées comme du délire et de la folie. (*Note de Gramsci*)

{159} Le nominalisme réduit l'idée à un simple nom ; le nom n'est qu'un signe renvoyant à un complexe de sensations, par conséquent les concepts n'ont aucun contenu qui leur appartienne en propre.

{160} Les deux lettres auxquelles Gramsci fait allusion (voir citation page 179), écrites à Londres les 21 septembre 1890 et 25 janvier 1894, ont paru dans *Der Sozialistische Akademiker* des 1er et 15 octobre 1895. Elles ont été

publiées en français dans *Le Devenir social* de G. SOREL (n° de mars 1897, pp. 228-237, et 238-241), avec cette note de la rédaction : « il nous a paru utile, au moment de la traduction française des Essais sur la conception matérialiste de l'histoire de notre collaborateur Antonio Labriola, de donner à nos lecteurs la traduction de divers écrits d'Engels sur cette même question, dispersés dans différentes publications étrangères. »

{161} Néologisme pour désigner la famille des êtres affectés d'un excès de génie.

{162} On entend couramment par philologie l'ensemble des études nécessaires pour acquérir la connaissance profonde d'une langue et disposer de tous les instruments permettant de comprendre un texte. J.-B. Vico a donné à ce mot un sens beaucoup plus compréhensif, repris notamment par Croce, qui retrouve l'unité de la philosophie et de la philologie affirmée par Vico « dans la revendication de l'histoire contre le scepticisme et l'intellectualisme du XVIIIe siècle, fils du cartésianisme ; dans la synthèse a priori de Kant qui réconcilia idéal et réel, catégorie et expérience ; et dans la philosophie historiciste d'Hegel, en qui l'historicisme du XIXe siècle atteignit son sommet ». Voir la section seconde : « Des éléments » de La science nouvelle (op. cit., p. 65) : « La philosophie s'attache à la raison, source de la science du vrai, la philologie se fonde

sur l'autorité qui émane du libre arbitre et qui assure la conscience du certain. La seconde partie de cet axiome comprend sous le nom de philologues, les grammairiens, les historiens et les critiques qui s'occupent de la connaissance des langues et des faits, tant ceux qui relèvent de l'activité intérieure des peuples – mœurs et lois – que ceux qui concernent l'activité extérieure – guerres, traités de paix, alliances, voyages, relations commerciales… Philosophes et philologues eussent été bien plus utiles s'ils s'étaient réciproquement soutenus. »

{163} Cf. Anti-Dühring, op. cit., p. 316.

{164} La conception du chef « charismatique » (de charisme : don spirituel de l'Esprit Saint), autrement dit du chef providentiel, imposé par la « grâce divine », fut en réalité suggérée à R. Michels par Max Weber.

{165} Raisonnement involontairement faux.

{166} Georges PLÉKHANOV : *Les Questions fondamentales du marxisme*, Éditions sociales, 1948.

{167} Karl MARX : *Contribution à la critique de l'économie politique*, Éditions sociales, 1972.

{168} Gramsci s'est tenu à cette ligne de lutte idéologique en voyant en Croce le grand adversaire à combattre, le philosophe qui dirigeait et animait toute la culture italienne contemporaine, dont l'influence avait

largement dépassé les limites de l'Italie et qui avait su donner à l'idéalisme la forme d'une philosophie nouvelle, d'une pensée moderne. Malgré son importance, Gentile n'occupe à ses yeux qu'une place de second ordre. L' « anti-Croce » qu'il se propose d'écrire n'aura toutefois pas la forme d'une réfutation systématique, mais d'une véritable « critique» qui permettra de « dépasser » Croce, comme Marx a « dépassé » Hegel. (Sur le « dépassement » de la nouvelle philosophie idéaliste italienne, voir plus haut, p. 269.)

{169} Le chapitre III s'intitule : « Le matérialisme dialectique ». il traite du matérialisme, puis de la méthode dialectique pour conclure : « Ainsi, la méthode dialectique d'examen de tout ce qui existe exige une étude de tous les phénomènes : 1. dans leurs rapports mutuels indissolubles ; et 2. dans leurs mouvements. » (Manuel, p. 65.) Formule assez naïve en vérité puisque la méthode exige elle-même une autre méthode pour approcher la réalité et n'a donc pas de valeur du point de vue de la connaissance. Boukharine assimile ensuite le point de vue historique dans les sciences sociales au point de vue dialectique. Il rappelle la triade de Hegel (thèse, antithèse, synthèse) et après avoir évoqué la dialectique chez les Grecs, il rappelle l'essentiel de la page de Marx sur sa méthode dialectique et ses rapports avec la méthode hégélienne. (Cf. postface à l'éd. allemande, *Le Capital*, tome I, Ed. soc., 1974, p. 29). Boukharine fait

ensuite la description de trois sortes de rapports entre « le milieu » et le « système » qui influent l'un sur l'autre (le « milieu », c'est la forêt pour l'arbre, la société pour l'homme ; le « système », c'est l'organisation d'un objet ou d'un être, l'ensemble des éléments d'une pierre, un animal, la société) : 1. l'équilibre stable (société en stagnation) ; 2. l'équilibre instable avec signe positif (développement du système) ; 3. l'équilibre instable avec signe négatif (la destruction du système). Le chapitre se termine par l'examen de ce dernier point où il est encore question de dialectique : « il nous reste maintenant à examiner le dernier côté de la dialectique, à savoir la théorie des transformations par bonds » (Ib., p. 78). Boukharine traite à ce propos du passage de la quantité à la qualité : le changement d'état de l'eau lui fournit son exemple (« l'eau cesse d'être eau, elle devient vapeur », p. 79). « Elle n'a pas bouilli jusqu'à un certain moment, mais elle s'est mise à le faire aussitôt qu'elle est arrivée à un certain « point ». Et c'est cela qui s'appelle un bond. » Les ennemis des « bonds », qui les nient de « parti pris » (p. 80) comme les théoriciens de l'évolutionnisme, ont en fait peur de la révolution.

{170} Congrès international d'histoire de la science et de la technologie, Londres, 1939, organisé par l'Académie internationale d'histoire des sciences fondée en 1928. Le premier congrès avait eu lieu en 1929, le troisième (1934) et

les suivants s'appelleront : Congrès international d'histoire des sciences.

{171} « Les météorologistes peuvent prédire le temps… l'astronome connaît les lois qui déterminent le mouvement des planètes… La même chose est-elle possible dans les sciences sociales ? Certainement. En effet si nous connaissons les lois de l'évolution sociale, c'est-à-dire les lois que suivent inévitablement les sociétés, la direction de l'évolution, nous n'aurons pas de difficultés pour définir l'avenir social. » (Ib., p. 47.)

{172} Termes de logique formelle. Fautes de raisonnement consistant à ignorer (*ignorantiae*) ou à altérer (*mutationes*) les arguments (*elenchi*) du contradicteur. Pratiquement s'entêter dans son opinion sans tenir aucun compte des critiques, ou n'en tenir compte que pour répondre à côté.

{173} L'Église, par l'intermédiaire des jésuites et en particulier des néo-scolastiques (université de Louvain et du Sacré-Cœur à Milan) a cherché à absorber le positivisme et se sert même de ce raisonnement pour tourner en ridicule les idéalistes auprès des foules : « les idéalistes sont des gens qui croient que tel campanile n'existe que parce que tu le penses; si tu ne le pensais plus, le campanile n'existerait plus. » (*Note de Gramsci*)

{174} Cf. TOLSTOÏ (Comte Léon), [*Œuvres complètes.*

I, « L'enfance », nouvelle (1852). - *« L'adolescence»*, nouvelle (1854). Trad. du russe par J. V. Bienstock, Paris, Stock, 1902, p. 3011 : « mais aucun système philosophique ne m'influença davantage que le scepticisme qui, à une certaine époque, me mena à un état voisin de la folie. Je m'imaginais qu'outre moi rien n'existait en ce monde, que les objets n'étaient pas des objets mais des images qui n'existaient que quand je faisais attention à elles, et qui disparaissaient dès que je cessais d'y penser. En un mot, je tombais d'accord avec Schelling, dans la conviction qu'il existe, non des objets, mais notre rapport envers eux. Parfois, sous l'influence de cette idée obsédante, j'arrivais à un tel degré d'énervement que je me retournais subitement du côté opposé en espérant saisir à l'improviste le Néant, où je n'étais pas. » En plus de l'exemple de Tolstoï, rappeler la forme facétieuse sous laquelle un journaliste représentait le philosophe « professionnel ou traditionnel » (représenté par Croce dans le chapitre : « Le philosophe» [Ultimi Saggi, op. cit., p. 390]) qui est depuis des années assis devant son bureau, et se demande en contemplant son encrier : « Cet encrier est-il en moi ou hors de moi ? » (*Note de Gramsci*)

{175} La distinction de l'âme et du corps comme deux formes de réalité absolument irréductibles (l'âme étant transcendante) : c'est le dualisme des philosophies de la transcendance.

{176} Mgr Rota qui dirigeait le Vessillo cattolico publiait des attaques grossières contre le positivisme d'Ardigò sous forme d'une série de dialogues entre un « ignorant » et un « philosophe » (1872). Ardigò y répondit dans La Provincia, en dénonçant l'éloge démagogique de l'ignorance : « quand Galilée démontrait que la terre tourne et que le soleil reste immobile, les Rota de l'époque invitaient les imbéciles à rire de lui… » (2 sept. 1872, *Scritti vari*, p. 117). Dans un des dialogues du Vessillo, l' « ignorant » faisait dire au « philosophe » que la coupole de Sant' Andrea n'était qu'une « simple perception, qu'une simple idée », à quoi Ardigò répondait que tout en étant aussi réaliste qu'on peut l'être, il considérait la connaissance comme vraie en tant que fait psychique (ou image) « qu'il n'est pas en notre pouvoir de ne pas mettre dans notre esprit une fois qu'il y existe » (p. 115). Quant à la polémique des courges [zucche], elle part d'une affirmation de Mgr Rota sur la nécessité de l'âme pour le bon ordre des sensations, à quoi Ardigò répond : « Prenons par exemple une courge qui se forme par l'agrégation d'un nombre infini d'éléments dont les qualités différentes sont tirées de la terre d'où sort la courge et de l'air où elle se développe. » Il faudrait donc une âme à ces plantes et aux autres ; pourquoi alors ne pas leur donner la confirmation et les ordres ? (p. 28). Rappelons que le mot « zucca » signifie familièrement la tête (siège

traditionnel de l'âme).

{177} On peut trouver une allusion à une interprétation un peu plus réaliste du subjectivisme dans la philosophie classique allemande, dans un compte rendu de G. De Ruggiero des écrits posthumes (des lettres, je crois) de B. Constant *, publiés dans la Critica de quelques années en arrière (*Note de Gramsci*)

> * Journal intime et lettres à sa famille de B. Constant, dont on rend compte dans *la Critica* du 20 janvier 1929.

{178} Dans le mémoire qu'il a présenté au Congrès de Londres, l'auteur du Manuel populaire fait allusion à l'accusation de mysticisme qu'il attribue à Sombart et qu'il néglige avec mépris : Sombart l'a certainement empruntée à Croce. (*Note de Gramsci*)

{179} Bertrand RUSSELL : *Les Problèmes de la philosophie* (*Note de Gramsci*) [trad. française, Alcan, Paris 1923].

{180} Voir notamment l'article écrit par Georges Lukacs dans la revue *Internationale Literatur* de Moscou en 1933, Heft II (mars-avril), reproduit dans *Georg Lukacs zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1955, sous le titre « *Mein Weg zu Marx* » [Mon chemin vers Marx]. pp. 225-231. G. L. y déclare qu'après des années de travail révolutionnaire et de luttes théoriques avec Marx, « le

caractère compréhensif [*umfassende*] et unitaire [*einheitliche*] de la dialectique lui est devenu concrètement clair. Cette clarté apporte avec elle la reconnaissance que l'étude réelle du marxisme ne fait que commencer et que cette étude ne peut jamais connaître de repos. » Lukacs avait publié 10 ans plus tôt son premier ouvrage sur la dialectique marxiste : *Geschichte and Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Berlin, Malik-Verlag, 1923.

{181} Cf. F. ENGELS : *Ludwig Feuerbach*, Ed. S., 1970, p. 10.

{182} Cet éloge développe le rôle historique de la bourgeoisie ainsi formulé : « la bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire ». (*Manifeste*, Ed. soc., 1973, p. 17.)

{183} On raconte l'histoire d'un petit-bourgeois français qui sur sa carte de visite avait justement fait imprimer « contemporain » : il pensait qu'il n'était rien et un jour, il découvrit qu'il était au contraire quelque chose, qu'il était un « contemporain ». (*Note de Gramsci*)

{184} La sémantique étudie l'évolution du sens des mots. Le terme fut proposé par Michel Bréal cité plus bas. À ce propos, on peut rappeler que Gramsci se destinait à la linguistique, et qu'il fit le désespoir d'un professeur de l'université de Turin qui avait placé en lui de grands espoirs,

lorsqu'il abandonna la faculté pour l'action politique.

{185} Littéralement : par Bacchus. L'expression est familière et peut correspondre suivant le cas à : parbleu bon sang ! – tu parles ! Etc.

{186} Du grec *lalia* : bavardage. Forme moderne d'une théorie qui prétend trouver dans la pure invention verbale, gratuite et incontrôlée un contenu esthétique.

{187} Ces théories du langage se rattachent à la conception du logicien Pierce qui concerne le conventionnalisme du langage. Nous attachons aux mots des significations conventionnelles, instinctives, qui satisfont à des exigences immédiates d'utilité, d'efficacité. D'où la nécessité de créer un autre langage conventionnel, langue idéale où les mots seraient de purs signes (sans histoire) qui devrait éliminer les possibilités d'obscurité, en même temps que les possibilités de conflit résultant des significations instinctives ou passionnelles attachées au langage en vigueur.

{188} Mot qui désigne en russe l'ensemble des intellectuels.

{189} Pour le panthéisme, Dieu qui est l'unique substance s'identifie à la nature. Ni la nature, ni la pensée ne sont plus par conséquent fonction d'un pouvoir transcendant, extérieur au monde. Le panthéisme, qui exclut

le dualisme nature-pouvoir transcendant marque donc un retour à l'immanence (Dieu dans le monde). Panthéisme et immanence sont sévèrement condamnés par l'Église.

{190} « La mission des exilés italiens est de constituer l'apostolat. » (Instruction générale pour les frères de la Jeune Italie, *S. IV, Opere di Giuseppe Mazzini : Imola, Paolo Galeati*, tome XXII, 1915.)

{191} Le premier sens de ces mots est spirituel (*Geist* et *doukh* signifient esprit).

{192} Qui ignore l'histoire.

{193} Réaction propre à un individu.

{194} *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, trad. de l'allemand sur la 2è éd. par B. Pommerol, avec une introduction par D. Nolen. Paris, Reinwald, 1877-1879, 2 vol.

{195} Sur cette question, il faut revoir ce qu'écrit Antonio Labriola dans ses essais. (*Note de Gramsci*)

{196} Avec son intelligence et son marteau.

{197} Cf. Textes choisis de l'*Encyclopédie*, Éditions sociales, Classique du peuple, 1970, et *Diderot : De l'interprétation de la nature ; La pensée de Diderot dans l'Encyclopédie.* (Les Classiques du peuple, Éditions sociales.)

{198} Sur cette question, il faut voir : G. BOFFITO, *Les*

Instruments de la science et la science des instruments, Libreria internazionale Seeber, Firenze, 1929. (*Note de Gramsci*)

{199} Gramsci cite la traduction donnée par Antonio Labriola. Ce passage est cité par LABRIOLA dans : *In. memoria del Manifesto dei comunisti* [*En mémoire du Manifeste* ... 1 publié en français dans *Le Devenir Social*, 1895, 1re an., juin, pp. 225-263, juillet, pp. 321-344 (Première collaboration de Labriola à la revue de Sorel), Nous citons le texte du Devenir Social, avec quelques corrections de forme.

{200} Loria a écrit un essai brillant et digne de renommée sur les mirobolantes vertus de l'instrument technique dans l'article « L'influence de l'aéroplane», publié par la *Rassegna contemporanea du due de Cesarò* (fasc. de 1912) (*Note de Gramsci*).

{201} Début du titre allemand de la *Contribution à la critique de l'économie politique.*

{202} C'est-à-dire que les partis sont étrangers à toute prise de position philosophique.

{203} Sur les années de jeunesse de Marx (1818-1844), voir A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie, et leur œuvre.* tome I. : Les années d'enfance et de jeunesse - la gauche hégélienne ; tome Il : Du libéralisme

démocratique au communisme. *La Gazette rhénane*. Les Annales franco-allemandes. Paris, P.U.F., 1955-1958.

{204} « Matérialisme historique ».

{205} Les études que faisaient les économistes sur Robinson tout seul dans son île. « Les Robinsonades dans les sciences sociologiques correspondaient exactement aux atomes de l'ancienne mécanique. » (Manuel populaire, p. 340.)

{206} *Le Capital.*

{207} La théorie atomiste servirait à expliquer l'homme biologique comme agrégat de corps différents, et à expliquer la société des hommes. Quelle théorie compréhensive ! (*Note de Gramsci*)

{208} L'expression (« quel tantino di qualcosa ») est la caricature d'un tic de Ugo Spirito. Actualiste appliqué qui pousse à des limites héroïques l'identité absolue État-individu, le philosophe des corporations s'arrête avec complaisance sur « ce quelque chose » sans quoi l'individu n'a ni valeur ni rationalité, par quoi il devient « intelligible et logiquement considérable ». « C'est dans la mesure de ce « quelque chose » en somme qu'individu et État s'identifient et que le sujet économique - l'État qui est individu et l'individu qui est État -devient une réalité positive, et que l'action économique devient susceptible de considération

scientifique. » (U. SPIRITO : *I Fondamenti della economia corporativa*, Milano, Treves, 1936, p. 50.)

{209} Recueil anonyme de cent nouvelles, le premier en langue italienne composé vers la fin du XIIIe siècle. On trouve également chez Rabelais le thème de la nouvelle à laquelle Gramsci fait allusion, mais c'est un fou qui prononce la sentence (*Pantagruel*, livre III, chap. 37, Paris, Garnier, 1950, tome 1, p. 424).

{210} Dans les *Xenien* [Xénies] * de Goethe : « Le « Téléologien » : – « Nous adorons le bon créateur du monde qui, en créant le liège inventa en même temps le bouchon » (cité par B. Croce, dans le vol. sur Goethe **, p. 262). Croce met cette note : « contre le finalisme extrinsèque, généralement admis au XVIIIe siècle, et que Kant avait récemment critiqué, en lui substituant un concept plus profond de la finalité ». Ailleurs, Gœthe répète ce même motif et dit qu'il l'a emprunté à Kant : « Kant est le plus éminent des philosophes modernes, celui dont les doctrines ont eu le plus d'influence sur ma culture. Sur la distinction du sujet de l'objet et le principe scientifique selon lequel toute chose existe et se développe par sa raison propre et intrinsèque (le liège, pour exprimer l'idée sous la forme d'un proverbe, ne naît pas pour servir de bouchons à nos bouteilles), je pensais comme Kant, et par la suite, je consacrai tous mes efforts à l'étude de sa philosophie. »

Dans la conception de « mission historique », ne pourrait-on découvrir une racine téléologique ? Et en fait, dans bien des cas, cette conception prend une signification équivoque et mystique. Mais dans d'autres cas, elle a une signification qui, après le concept kantien de la téléologie, peut être soutenue et justifiée par la philosophie de la praxis. (*Note de Gramsci*)

> *[Xénies] épigrammes sous forme de distiques, publiées en collaboration avec Schiller (1895-1897).
> ** [Vol. sur Goethe]. La 4e édition (Bari, Laterza, 1946) comprend 2 vol. : XII-316 p. et 296 p.

{211} L'unité de la forme et du contenu doit être entendue « comme l'unité concrète et vivante qui est dans la synthèse a priori ; et l'art est une véritable synthèse a priori esthétique, du sentiment et de l'image dans l'intuition »… CROCE : *Breviario di estetica*, 1913 (Ira éd.), p. 40. [*Bréviaire d'esthétique*, trad. G. Bourgin, Paris, Payot, 1923]. Sur les rapports forme-contenu, voir p. 208.

{212} Le paragraphe se trouve dans le passage qui analyse les forces productives comme base technique de la société : « nous trouvons l'expression poétique de la domination croissante de l'homme sur la nature, de sa force active, dans le Prométhée de Goethe : « *Zeus, couvre ton ciel -avec les nues – et, pareil à l'enfant – qui coupe les têtes des chardons – amuse-toi avec les chênes et les cimes des*

montagnes ; – et pourtant tu es obligé – de me laisser ma terre – et ma chaumière que tu n'as pas construite, – et mon foyer, – dont tu m'envies – la chaleur. » (*Manuel populaire*, pp. 124-125.)

{213} On appela « transformisme » le mouvement de concentration parlementaire qui se produisit à la Chambre italienne en 1881 pour soutenir le ministère Degrétis. Ce fut le premier exemple en Italie d'un gouvernement qui ne s'appuyait plus au Parlement, sur une majorité de partis, mais sur une majorité d'influence personnelle.

Cette coalition temporaire d'intérêts entre groupes de la « droite » et de la « gauche » s'appuya, dans le pays, sur une politique de corruption pour s'assurer dans chaque région une clientèle de députés et de notables.
Voir aussi la note « Le concept de révolution passive », infra.

{214} Cf. CROCE, *MEHM*, éd. fr., pp. 237-256.

{215} Au sujet de la baisse tendancielle du taux de profit, voir un travail recensé dans *Nuovi Studi*, 1ère année, et dû à un économiste allemand, disciple dissident de Franz Oppenheimer, et un livre plus récent de Grossmann recensé dans *Critica Sociale*, par Lucien Laurat. (*Note de Gramsci*)

{216} La question du texte du livre III peut être réétudiée à présent que l'on dispose, comme je le crois, de

l'édition diplomatique de l'ensemble des annotations et des notes qui ont dû servir à sa rédaction définitive. Il ne faut pas exclure qu'aient été négligés, dans l'édition traditionnelle, des passages qui, après les polémiques qui se sont produites, pourraient avoir une importance bien plus grande que ce que pouvait imaginer le premier réorganisateur du matériel fragmentaire [Engels]. Un spécialiste d'économie devrait ensuite reprendre la formule générale de la loi de la baisse tendancielle, fixer le moment où la loi se vérifie et établir de façon critique toute la série des passages qui conduisent tendanciellement à cette loi comme conclusion logique. (*Note de Gramsci*)

{217} Voir si le principe de « distinction », c'est-à-dire ce que Croce appelle « dialectique des distincts », n'a pas été déterminé par la réflexion sur le concept d'homo œconomicus propre à l'économie classique. Puisque cette abstraction a une portée et une valeur purement « méthodologiques » ou tout simplement une valeur de technique de la science (c'est-à-dire immédiate et empirique), il faut voir comment Croce a élaboré tout le système des « distincts ». De toute façon, cette élaboration, comme du reste bien d'autres parties du système crocien, aurait eu son origine dans l'étude de l'économie politique et plus précisément dans l'étude de la philosophie de la praxis, ce qui donc ne peut pas signifier que le système crocien a eu

une origine et une détermination immédiate « économiques D. Un grand nombre de philosophes actualistes rencontrent, pour comprendre la signification et la portée de la « dialectique des distincts » la même difficulté que celle qu'ils rencontrent pour comprendre le concept d'homo œconomicus. La recherche a deux aspects : l'un de caractère logique et l'autre de caractère historique. La première « distinction » posée par Croce me semble avoir été « historiquement » celle du « moment de l'économie ou de l'utilité », qui ne coïncide pas et ne peut pas coïncider avec celle des économistes au sens strict, puisque dans le moment de l'utilité ou moment économique, Croce fait entrer une série d'activités humaines qui sont insignifiantes pour la science économique (par exemple l'amour). (*Note de Gramsci*)

{218} En français dans le texte.

{219} Il faut rapprocher de ce jugement de Sorel sur Clemenceau celui de Croce sur Giovanni Botero dans le livre Histoire de l'âge baroque en Italie. Croce reconnaît que les moralistes du XVIIIe siècle, bien que de petite stature en comparaison de Machiavel, « représentaient », dans la philosophie politique, une étape ultérieure et supérieure. Mesurer les mouvements historiques et politiques à l'aune de l'intellectualisme, de l'originalité, du « génie », c'est-à-dire de l'expression littéraire achevée et des grandes et

brillantes personnalités, au lieu de le faire à l'aune de la nécessité historique et de l'art politique, c'est-à-dire de la capacité concrète et actuelle d'adapter le moyen à la fin, est un préjugé d'intellectuel. Ce préjugé est même populaire à certains niveaux de l'organisation politique (stade des hommes providentiels) et se confond aussi avec le préjugé de l' « orateur » ; l'homme politique doit être un grand orateur ou un grand intellectuel, il doit avoir le « chrisme » du génie, etc. On en arrive au stade inférieur propre à certaines régions paysannes ou aux Noirs où, pour être suivi, il fallait porter la barbe. (*Note de Gramsci*)

{220} Et ses disciples ; cf. le livre de De Ruggiero sur *Renaissance et Réforme*. (*Note de Gramsci*)

{221} Cf. Lettres de Georges Sorel à B. Croc publiées dans *Critica* de 1927 et sq. (*Note de Gramsci*)

{222} Il faut voir le programme scolaire de Croce qui échoua en raison des accidents parlementaires du gouvernement Giolitti (1920-21), mais qui, eu égard à la religion, n'était pas très différent, si je me rappelle bien, du programme de Gentile. (*Note de Gramsci*)

{223} Voir l'article de M. Missiroli sur la science, publié par l'*Ordine Nuovo* avec des annotations de Palmiro Togliatti. (*Note de Gramsci*)

{224} Cf. l'*Italia Letteraria*, 23 mars 1930 : « Calendario », Religion et Philosophie. (*Note de Gramsci*)

{225} Cette façon de voir les rapports entre science expérimentale et catholicisme n'est pas très constante chez Missiroli et d'ailleurs son hypothèse n'est pas tellement fondée sur des faits réels. Dans le livre *Date a Cesare*, le tableau que fait Missiroli de la culture des religieux en Italie n'est ni très brillant ni prometteur d'un quelconque développement dangereux pour la culture laïque. Dans une récente réponse à un référendum du *Saggiatore*, Missiroli prévoit une extension générale pour l'avenir en Italie des sciences naturelles au détriment de la pensée spéculative, et

dans le même temps, une vague d'anticléricalisme ; autrement dit, il prévoit que le développement des sciences expérimentales se fera en opposition aux courants religieux. Il ne semble pas très exact, au moins en Italie, que les Jésuites travaillent depuis trente ans à la réconciliation de la science et de la religion. En Italie, la philosophie néo-scolastique qui s'était chargée de cette mission, est plutôt représentée par les Franciscains (qui se sont entourés de nombreux laïques à l'Université du Sacré-Coeur) que par les Jésuites, parmi lesquels semblent surtout abonder les spécialistes de psychologie expérimentale et de disciplines érudites (science biblique, etc.). Et on a même l'impression que les Jésuites (au moins ceux de la « Civiltà Cattolica ») considèrent avec une certaine suspicion les études scientifiques et même l'Université du Sacré-Coeur en raison des trop grandes coquetteries que font ses professeurs aux idées modernes (la « Civiltà Cattolica » n'a jamais cessé de censurer toute adhésion trop poussée au darwinisme, etc.). Du reste, les néo-scolastiques du groupe Gemelli n'ont pas peu frayé avec Croce et Gentile et ils leur ont emprunté des théories Particulières : le livre de Mgr Olgiatti sur K. Marx (de 1920) est tout entier construit avec des matériaux critiques crociens et le père Chioccetti qui a écrit un livre sur Croce, accepte sa doctrine de l'origine pratique de l'erreur dont on ne voit pas comment elle pourrait être isolée

de tout le reste du système crocien. (*Note de Gramsci*)

{226} Il faudra voir l'essai de Gentile à ce sujet, contenu dans le livre *Saggi Critici*, 20 série, édit. Vallecchi, Florence. (*Note de Gramsci*)

{227} Cf. le compte rendu par De Ruggiero du livre d'Arthur Feiler, dans *Critica* du 20 mars 1932. (*Note de Gramsci*)

{228} Dans son livre de mémoires (*La Résurrection d'un État, souvenirs et réflexions*, 1914-1918, Paris, Plon), Masaryk reconnaît l'apport positif du matérialisme historique à travers l'œuvre du groupe qui l'incarne, dans la détermination d'une nouvelle attitude à l'égard de la vie, active, faite d'entreprise et d'initiative, c'est-à-dire dans le domaine où il avait précédemment théorisé la nécessité d'une réforme religieuse. (*Note de Gramsci*)

{229} On peut faire d'autres remarques critiques à la note de De Ruggiero qui ne sont pas déplacées dans ces notes sur Croce : a) que ces philosophes spéculatifs, quand ils ne savent pas s'expliquer un fait, recourent tout de suite à l'astuce habituelle de la providence qui naturellement explique tout ; b) qu'il n'y a de superficielle que l'information « philologique » de De Ruggiero, qui aurait honte de ne pas connaître un fait minuscule d'histoire de la philosophie, mais néglige de s'informer très substantiellement sur des événements gigantesques comme

ceux qu'il effleure dans son compte rendu. La position qu'évoque De Ruggiero pour laquelle une idéologie « pauvrement, etc… » donne lieu en pratique à une passion de l'idéal, etc., n'est vraiment pas nouvelle en histoire : il suffit d'indiquer la théorie de la prédestination et de la grâce propre au calvinisme et la vaste expansion de l'esprit d'initiative à laquelle elle a donné lieu. C'est en termes de religion le même fait qu'indique De Ruggiero et qu'il ne réussit pas à pénétrer peut-être à cause d'une mentalité encore fondamentalement catholique et anti-dialectique. Voir comment le catholique Jemolo, dans son *Histoire du jansénisme en Italie*, ne parvient pas à comprendre cette conversion activiste de la théorie de la grâce, ignore toute littérature à ce sujet et se demande d'où Anzilotti a puisé une telle sottise. (*Note de Gramsci*)

{230} Selon Croce, Botero intègre Machiavel dans le développement de la science politique, quoique cela ne soit pas très exact si l'on prend en considération chez Machiavel non seulement Le Prince mais aussi les Discours. (*Note de Gramsci*)

{231} Même Spaventa qui a participé à des faits historiques de portée régionale et provinciale en comparaison de ceux de 1789 à 1815 qui ont bouleversé l'ensemble du monde civil et obligèrent à penser « mondialement » ? Qui ont mis en mouvement la « totalité »

sociale, tout le genre humain concevable, tout l' « esprit » ? Voici pourquoi Napoléon a pu apparaître à Hegel comme l' « esprit du monde à cheval » ! (*Note de Gramsci*)

{232} Machiavel examine dans *Le Prince* les différentes voies qui conduisent un prince au pouvoir (monarchie héréditaire, faveur du sort, soutien armé, conquête personnelle) et s'intéresse surtout au type de principauté de formation toute récente, dans laquelle le prince doit son pouvoir à la « fortuna » (ex. : César Borgia, fils d'un pape et soutenu par les armes de Louis XII). C'est dans le gouvernement de cet État nouveau que le prince doit manifester toute sa « virtù », son intelligence politique, son énergie, son habileté pour conserver et consolider son pouvoir et élargir sa domination pour jeter les bases d'un État unitaire. Avec cet État unitaire cessera la division d'une Italie livrée à l'anarchie et aux armes étrangères. Aussi, animé de cet idéal de rédemption de l'Italie, *le Prince* doit-il être capable de se donner les moyens politiques de réaliser son noble but : sa « virtù » sera claire conscience de la « réalité effective des choses », volonté d'adhérer à cette réalité et d'agir en fonction de ce que les choses sont et non de ce qu'elles devraient être [« andar drieto alla verità effettuale della cosa » et non « alla immaginazione di essa » (ch. XV)]. Machiavel voit clairement que dans son temps, l'impérieuse exigence d'unification des gens de langue

italienne, ne peut être satisfaite que par un prince, monarque absolu à qui il propose les moyens politiques qui doivent lui permettre de supprimer l'anarchie féodale et de construire cet État unitaire que d'autres pays à l'époque ont déjà réalisé. Ainsi s'explique le parallèle de Gramsci entre le prince de Machiavel (personnalité exceptionnelle) et le « prince collectif » ou parti de la classe ouvrière d'un type nouveau, seul capable aujourd'hui d'œuvrer dans le sens de la même unification progressive. Ce prince « collectif » prétend réaliser aujourd'hui une unité beaucoup plus profonde de la société, en supprimant l'anarchie des moyens de production, en donnant aux hommes la possibilité d'une authentique libération, en ouvrant des perspectives d'unification culturelle du genre humain tout entier.

{233} Il faudra rechercher s'il existe, chez les écrivains politiques antérieurs à Machiavel, des ouvrages présentant une structure analogue à celle du *Prince*. La fin du Prince elle-même est liée à ce caractère « mythique » du livre : après avoir représenté le condottiere idéal, Machiavel invoque, dans un passage qui a une grande valeur artistique, le condottiere réel qui l'incarne historiquement : cette invocation passionnée se reflète sur tout le livre en lui donnant précisément son caractère dramatique. Dans les *Prolegomeni [Prolégomènes]* de L. Russo *, Machiavel est appelé l'artiste de la politique et on trouve même une fois

l'expression « mythe », mais pas précisément dans le sens indiqué ci-dessus (*Note de Gramsci*)

> * Luigi Russo, *Prolegomeni a Machiavelli in Ritratti e disegni storici : da Machiavelli a Carducci*, Bari, Laterza, 1937. Voir : « Russo, dans les Prolegomeni, fait du *Prince* le traité de la dictature (moment de l'autorité et de l'individu) et des Discours celui de l'hégémonie (moment de l'universel et de la liberté). La remarque de Russo est exacte, bien que les allusions au moment de l'hégémonie ou du consentement, à côté de celles de l'autorité ou de la force, ne manquent pas dans le *Prince*. De même, il est juste de remarquer qu'il n'y a pas opposition de principe entre principauté et république, mais qu'il s'agit plutôt de l'hypostase des deux moments de l'autorité et de l'universalité. » (*Mach.* p. 141).

{234} Dans le dernier chapitre du Prince Machiavel met toute sa passion à persuader le prince Laurent de Médicis, à qui il dédie son livre, d'être le rédempteur qu'attend l'Italie, « il ne faut donc pas laisser passer cette occasion, afin que l'Italie, après une si longue attente, voie enfin son rédempteur. Je ne peux vous dire avec quel amour il serait reçu dans toutes ces provinces qui ont souffert de ces déferlements étrangers ; avec quelle soif de vengeance, avec quelle foi obstinée, avec quelle piété, avec quelles larmes… »

{235} Le « mythe » est un aspect essentiel de la pensée de Sorel, qui met en évidence, parfois même d'une manière scolaire, tout ce qu'il doit à Bergson ; de même que la pensée chrétienne a tiré parti du mythe apocalyptique du retour du Christ et de la ruine du inonde païen qui devait l'accompagner, ou que la « folle chimère » de Mazzini a fait davantage pour l'unité italienne que Cavour, de même des « constructions d'un avenir déterminé dans le temps peuvent posséder une grande efficacité et n'avoir que bien peu d'inconvénients, lorsqu'elles sont d'une certaine nature ; cela a lieu quand il s'agit des mythes dans lesquels se retrouvent les tendances les plus fortes d'un peuple, d'un parti ou d'une classe, tendances qui viennent se présenter à l'esprit avec l'insistance d'instincts dans toutes les circonstances de la vie, et qui donnent un aspect de pleine réalité à des espoirs d'action prochaine sur lesquels se fonde la réforme de la volonté… Peu importe que le mythe ne prenne pas réalité dans l'histoire, il faut juger les mythes comme les moyens d'agir sur le présent» (G. SOREL : Réflexions sur la violence, 8e éd. avec « Plaidoyer pour Lénine », Paris, Rivière, 1936, pp. 179-180). – Le mythe du socialisme, c'est la « grève générale », et comme « nous savons – écrit Sorel – par l'enseignement de Bergson, que le mouvement s'exprime au moyen d'images », la grève générale, qui est « le mythe dans lequel le socialisme s'enferme tout entier »,

est donc « une organisation d'images capables d'évoquer instinctivement tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne » … « Nous obtenons ainsi cette intuition du socialisme que le langage ne pouvait pas donner de manière parfaitement claire – et nous l'obtenons dans un ensemble perçu instantanément [Sorel met ici en note : « c'est la connaissance parfaite de la philosophie bergsonienne »] (Réflexions sur la violence, p. 182). [Rappelons que la première édition des Réflexions sur la violence, l'ouvrage le plus connu de G. Sorel, a paru à la Librairie des « Pages libres », en 1908. Elle est précédée de la lettre-introduction à Daniel Halévy (15 juillet 1907), dans laquelle Sorel fait les réserves d'usage sur un livre qui n'en est pas un, puisqu'il réunit une série d'articles parus dans Le Mouvement Socialiste (premier semestre 1906), articles qui faisaient eux-mêmes l'objet d'un avant-propos, car Sorel réunissait, après révision, une série d'articles parus dans le Divenire Sociale italien, dirigé par des « syndicalistes » qui, écrit Sorel, « mènent le bon combat au-delà des Alpes ». Ces articles italiens parurent eux-mêmes en brochure sous le titre : *Lo Sciopero e la violenza* (La grève et la violence), avec une préface de Enrico Leone].

{236} Selon Edouart Berth, fidèle disciple de Sorel, le « syndicalisme révolutionnaire » voulait être ce « marxisme

de classe » qu'il oppose au « marxisme de parti » (type allemand ou guesdiste) ; en combattant les partis, il entendait « former une classe ouvrière autonome, ne relevant que d'elle-même, sans le secours d'intellectuels transfuges de la bourgeoisie, et ne se donnant Plus comme objectif la conquête de l'État, mais la grève générale, c'est-à-dire une révolte de producteurs sur le terrain même de la production, qui devait amener la chute commune de l'État et du capitalisme. Et par *grève générale*, il fallait entendre… un soulèvement autonome de la classe ouvrière groupée dans ses syndicats et n'obéissant qu'à ses propres mots d'ordre… corps indépendant, personnalité juridique vraiment maîtresse d'elle-même, parvenue à la pleine conscience de ses destinées originales… (E. BERTH : *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*. Paris, Rivière, 1932 (Études sur le devenir social, XXIII), pp. 191-193).

{237} Il faudrait noter ici qu'il y a, dans la façon dont Croce pose le problème de l'histoire et de l'anti-histoire, une contradiction implicite avec d'autres modes de pensée de Croce : son aversion à l'égard des « partis politiques » et sa façon de poser le problème des « possibilités de prévision » des faits sociaux (cf. Conversazioni critiche, première série, pp. 150-152, compte rendu du livre de Ludovico Limentani : *La Previsione dei fatti sociali [La Prévision des*

faits sociaux]. Turin, Bocca, 1907) : si les faits sociaux sont imprévisibles, et que l'idée même d'une prévision possible est un vain mot, l'irrationnel domine inévitablement et toute organisation des hommes est anti-historique, est un « préjugé » : il ne reste qu'à résoudre chacun à leur tour, et avec des critères immédiats, les problèmes pratiques particuliers que pose le développement historique (Cf. l'article de Croce : « Le parti comme jugement et comme préjugé » dans *Cultura e vita morale*) et l'opportunisme est la seule ligne politique possible. (*Note de Gramsci*)

{238} Le prolétariat (classe pour soi) doit se garder de toute compromission avec l'organisme bourgeois, aussi bien dans le domaine politique (antiparlementarisme) que dans le domaine économique (organisation de la coopération ouvrière). L'organisation coopérative animée par les seuls travailleurs consacrerait, selon Sorel, le passage de l'instinct aveugle à la différenciation intelligente, et ce passage est pour lui un développement moral vers le sublime. Mais cette « scission » est parfois mise en danger : « lorsque les classes gouvernantes, n'osant plus gouverner, ont honte de leur situation privilégiée, s'acharnent à faire des avances à leurs ennemis, et proclament leur horreur pour toute scission dans la société, il devient beaucoup plus difficile de maintenir dans le prolétariat cette idée de scission sans laquelle il serait impossible au socialisme de remplir son

rôle historique ». (*Réflexions*… p. 279.) Ainsi, dans la perspective « catastrophique » de Sorel, en vient-on à regretter l'alanguissement de l'ardeur combative de la bourgeoisie qui tente de « corrompre » le prolétariat, ainsi en vient-on à souhaiter que dans une régénération de la classe ennemie, le prolétariat puise une nouvelle vigueur. C'est précisément pour maintenir cette « scission » que l'idée de grève générale est pour Sorel capitale : elle est « à ce point motrice qu'elle entraîne dans son sillage révolutionnaire tout ce qu'elle touche. Grâce à elle, le socialisme reste toujours jeune, les tentatives faites pour réaliser la paix sociale semblent enfantines, les désertions de camarades qui s'embourgeoisent, loin de décourager les masses, les excitent davantage à la révolte ; en un mot, la scission n'est jamais en danger de disparaître ». (*Réflexions*… p. 193.)

{239} En dehors des modèles que lui offraient les grandes monarchies absolues de France et d'Espagne, Machiavel fut amené à sa conception politique de la nécessité d'un État unitaire italien, par le souvenir du passé de Rome. Il faut cependant bien mettre en valeur que Machiavel n'est pas pour autant à confondre avec la tradition littéraire-rhétorique. D'abord parce que ce thème n'est pas exclusif ni même dominant, et que ce n'est pas de lui que Machiavel déduit la nécessité d'un grand État

national, et aussi parce que la référence elle-même à Rome est moins abstraite qu'il ne semble, si on la replace exactement dans le climat de l'Humanisme et de la Renaissance. Dans le livre VII [fin] de L'Art de la guerre, on lit : « Cette province [l'Italie] semble née pour ressusciter les choses mortes, comme on l'a vu pour la poésie, pour la peinture et pour la sculpture », pourquoi donc ne retrouverait-elle pas la vertu militaire ? etc. Il faudra grouper les autres indices du même genre pour établir exactement leur caractère. (*Note de Gramsci*)

{240} Si le mot « jacobin » reste lié à des convictions républicaines intransigeantes et à des méthodes d'action énergiques, il exprime aussi la manière dont les jacobins de la Révolution française ont résolu le problème de l'unité de la nation, notamment en gagnant l'adhésion des campagnes à un mouvement dont le centre dirigeant était Paris, par la levée en masse d'une armée républicaine. C'est ainsi que Gramsci définit le « jacobinisme historique » comme « l'union ville-campagne » (Ris. p. 155). Voir Lénine : « Le jacobinisme peut-il servir à intimider la classe ouvrière ? » *Pravda*, 7 juillet 1917 : « le « jacobinisme »… au XXe siècle serait la domination de la classe révolutionnaire, du prolétariat qui, épaulé par la paysannerie pauvre… pourrait apporter ce que les jacobins du XVIIIe siècle apportèrent de grand, d'indestructible… » (Œuvres, tome XXV, Paris,

Éditions sociales, 1957).

En identifiant chez Machiavel un « jacobinisme précoce » (p. 130), Gramsci n'entend pas faire de lui un prophète de la Révolution française (encore moins un guide révolutionnaire et il est inutile d'insister sur la « différence qualitative » entre les troupes de Cola di Rienzo et le prolétariat moderne), mais caractériser l'intelligence politique du « philosophe de la praxis » qui a le premier posé nettement les problèmes politiques de son temps, qui, « figure de transition entre l'Etat corporatif républicain et l'État monarchique absolu » (Mach. p. 160), s'est fait l'écho de l'exigence d'une organisation politique nouvelle avec une passion que Gramsci reconnaît en lui-même et qu'il dit propre aux « jacobins ».

La transformation politique, conforme aux exigences de son temps, que souhaite Machiavel, n'adviendra pas grâce aux vertus d'un prince chrétien semblable à celui que propose Egidio Colonna ou Erasme, mais par la « virtù » organisatrice d'un prince qui, « pour entrer dans une province, a besoin de la faveur des provinciaux » (Le Prince, eh. III), qui, en aucun cas, ne peut espérer régner par une terreur prolongée, mais dont le premier souci doit être au contraire de susciter une volonté collective. Et c'est sur la base de cette volonté collective qu'il sera possible de construire un « *vivere civile* ».

C'est cette conception d'un « *vivere civile* » qui éclaire l'organisation de la milice proposée dans l'*Arte della guerra* : d'un peuple apolitique, la milice nouvelle doit faire des citoyens à la fois impressionnés par la force et gagnés au consentement ; la milice nouvelle est liée à un État nouveau fondé sur de *bonnes lois (buoni ordini)* ; elle veut de bons citoyens et rejette tous les éléments douteux qui se réfugient traditionnellement dans l'armée : les citoyens enrôlés dans la milice sur ordre du prince, doivent y venir «ni tout à fait par force, ni par le seul effet de leur propre volonté », être tirés par une crainte qu'ils ont à l'égard du prince, qui leur fasse redouter davantage la colère de ce dernier que les tribulations de la vie militaire.

En proposant ses milices nationales, Machiavel ne fait pas que condamner les armées mercenaires ; il condamne aussi la guerre en tant qu'art, autrement dit l'individualisme dans sa forme la plus exacerbée et l'apolitisme générateur d'anarchie. Gramsci reconnaît en Machiavel un « politique » qui, dans les termes de son temps, en répondant aux exigences progressives de son temps mène une lutte unitaire de même nature que la sienne contre l'apolitisme, l'individualisme italien, le particularisme. Ce n'est pas en pur technicien que Machiavel étudie l'art de la guerre, mais en politique : organiser l'armée, c'est pour Machiavel organiser le gouvernement à la fois dans son aspect

coercition et dans son aspect consentement. Son armée nationale est faite de paysans qui constituent l'infanterie et, pour la cavalerie, des citadins riches qui peuvent s'offrir un cheval : paysans et bourgeois, bien que distingués, sont toutefois fondus dans une même armée. Comme chez les anciens Romains, la paix rend le citoyen à la vie civile : la guerre n'est qu'un devoir accompli pour le prince, mais la milice ne dérange pas la vie nationale, n'arrache pas les citoyens à leurs travaux, à leurs affaires ; la seule obligation, en temps de paix, est de « se rassembler les jours de fête pour les exercices, habitude qui ne peut être préjudiciable ni au pays ni à ses habitants ; elle serait même utile aux jeunes gens. Au lieu de passer dans une oisiveté honteuse les jours de fête au cabaret, ils se feraient un amusement de ces exercices militaires, qui forment un beau spectacle toujours agréable à la jeunesse ». (*Art de la guerre*, Livre I). Comme chez les Suisses que Machiavel admire, les manifestations militaires à caractère sportif ont un rôle éducateur, elles forgent en particulier le sens de la collectivité qui est à la base de l'idée de patrie. Le but que doit atteindre l'organisation de la milice nouvelle est de susciter chez tous les citoyens (la masse des paysans y compris) le dévouement à l'État, en instaurant ce délicat rapport, essentiellement politique, fait de contrainte et d'adhésion, défini plus haut.

{241} Sous l'influence de conditions déterminées, un grand mouvement se produit au Moyen Age, à l'échelle européenne, qui fait de la ville un organisme juridique et politique autonome, qui, en Italie, étend son autorité sur la campagne environnante ou « *contado* ». Sur les communes comme phase économique-corporative et sur le rôle des intellectuels italiens, voir p. 579. – En faisant allusion au problème de la langue, Gramsci évoque un grave problème lié au problème national. L'Église romaine qui monopolise toute la culture au Moyen Age, impose le latin et contribue à refuser une dignité littéraire à toute « lingua volgare ». Dante (1265-1321) défend la noblesse de la langue « volgare » (le florentin), et la choisit pour sa *Divine Comédie*. À cause du caractère cosmopolite des intellectuels italiens, la langue italienne des oeuvres littéraires ou celle des cours italiennes ou étrangères restera une langue savante, fidèle à ses modèles (Dante, Pétrarque, Boccace), trop souvent pompeuse, coupée des multiples dialectes régionaux. Au XIXe siècle, le problème conserve toute son urgence, et Manzoni s'y attaque, sans se contenter toutefois d'un traité sur la langue mais en donnant l'exemple d'une langue italienne accessible à tous, dans son roman : *Les Fiancés.*

{242} Comme idée particulièrement vivante au Moyen Age, c'est la reconstitution (partielle) du grand empire

romain sous la direction de princes allemands, couronnés par le pape. C'est Otton de Saxonie, couronné en 912 qui est le premier de la dynastie des empereurs allemands dont le dernier sera François II (qui renonce au titre en 1806). Mais Otton 1er entend être l'héritier de Charlemagne « empereur d'Occident », de sorte qu'en substance on peut faire remonter l'origine du Saint Empire à l'an 800 (couronnement de Charlemagne par Léon III). Les querelles entre les empereurs et les papes peu enclins à se limiter à un pouvoir spirituel (querelle des investitures, excommunications) divisent l'Italie médiévale en Guelfes (pour qui la direction effective revient au pape) et Gibelins (partisans de l'empereur et limitant le pape à son rôle spirituel), puis après l'écrasement des Gibelins, en Guelfes « noirs » et « blancs », ces derniers défendant en gros les positions des anciens Gibelins (cf. Dante et sa conception politique).

{243} Vieilles villes italiennes aujourd'hui sans activité, évoquées par d'Annunzio dans *Le Laudi.*

{244} *Le Prince moderne* est l'ouvrage qu'il faut écrire sur le « prince collectif » autrement dit le parti de la classe ouvrière. Voir plus haut la critique du *Manuel populaire* de Boukharine, tentative dont Gramsci se montre peu satisfait.

{245} Le malthusianisme (théorie de Malthus) exprime la crainte d'être submergé, la volonté de freiner (limiter les

naissances, sans quoi c'est la famine, etc.). Ainsi, Croce, athée lui-même, continuant la tradition de la bourgeoisie athée du XVIIIe siècle qui affirmait déjà : « l'idée d'un Dieu est devenue plus nécessaire que jamais » (Necker, *De l'Importance des opinions religieuses*, 1788, p. 58), se fait le prometteur d'un renouveau de l'enseignement religieux (voir p. 23) ; en d'autres termes, c'est vouloir la libre discussion pour un groupe restreint, le frein religieux pour le peuple, la culture pour une élite, l'obscurantisme pour la masse dont on a fondamentalement peur et qu'il est bon de laisser « dans l'enfance », ou de « maintenir au berceau ». (Sur l'attitude de Croce à l'égard de la religion, voir le paragraphe « Religion, philosophie, politique », pp. 389-401).

{246} En germe.

{247} Voir : *1 Sepolcri*, v. 154-158 où Machiavel est présenté comme le « grand » politique qui, en donnant aux princes un sceptre puissant, les prive de leurs lauriers, et « dévoile aux peuples de quelles larmes il [le sceptre] ruisselle et de quel sang ». Selon cette interprétation qui remonte à Rousseau et à Alfieri, Machiavel aurait « dévoilé aux peuples les horreurs de la tyrannie en ayant l'air d'instruire les princes » (cf. *Mach.*, pp. 115-119.)

{248} Pier SODERINI (voir index). Machiavel n'avait pas bonne opinion de lui et commémora ainsi sa mort : « la notte che mori Pier Soderini, l'anima ando dell' inferno alla

bocca ; Ma Pluto le grido : anima sciocca ! Che inferno ! vanne al imbo coi bambini ! » (la nuit où mourut Pier Soderini, son âme s'approcha des portes de l'Enfer, mais Pluto lui cria : pauvre d'esprit ! pas l'Enfer ! Va-t-en aux limbes avec les enfants !)

{249} César Borgia.

{250} Croce rapproche les discussions sur l'éthique de Marx des critiques traditionnelles à l'éthique de Machiavel. « Cette critique qui a été dépassée par De Sanctis dans le chapitre de son *Histoire de la littérature* sur Machiavel revient continuellement et s'affirme également dans l'œuvre de Villari, pour qui le grave défaut de Machiavel est qu'il n'envisage pas le problème moral. Je me suis, quant à moi, toujours demandé pour quelle raison, en vertu de quelle obligation… Machiavel se devait de traiter toutes sortes de questions, même celles qui ne l'intéressaient aucunement… Machiavel commence par établir un fait : les conditions de lutte, dans lesquelles se trouve la société, et il donne des règles conformes à cette condition de fait. Pourquoi… devait-il faire l'éthique de la lutte ? Il -va droit aux conclusions pratiques… [Les maximes de Machiavel] ne sont ni morales, ni immorales ; elles le deviennent suivant les fins subjectives et les effets objectifs de l'action, suivant les intentions et les résultats obtenus… Villari est encore pris dans la formule désuète de la « fin qui justifie les

moyens » et de la « fin morale » et des « moyens immoraux ». Il suffit pourtant de considérer que les moyens, précisément parce qu'ils sont des moyens, ne peuvent être distingués en moraux et immoraux, mais simplement en adéquats et inadéquats… la qualité de moral et d'immoral n'appartient qu'à la fin. » (Critique de *quelques concepts du marxisme* …)

{251} Croce formule ainsi la loi de la pensée : elle est unité et distinction, aussi s'exprime-t-elle dans la double formule : A est A (unité) et A n'est pas B (distinction), laquelle formule est précisément ce qu'on appelle « loi ou principe d'identité et de contradiction » (B. CROCE : *Logica, come scienza…* op. cit.), à condition, précise Croce, d'inclure dans l'affirmation A est A, le concept opposé ou contraire A est non -A (les « *concetti opposti* » ou simplement « *opposti* » [contraires] se réduisent au concept lui-même). La dialectique des distincts » (« *concetti distinti* » [*concepts distincts*] ou simplement « *distinti* ») est l'activité concrète de l'esprit dont les formes « distinctes », mais non séparées, ne mettent absolument pas en question l' « unité de l'Esprit ». (Voir : *Filosofia della pratica, economia e d'etica*, 6e éd. revue, Bari, Laterza, 1950, « Filosofia dello Spirito », III, p. 21). Croce affirme l'analogie parfaite des deux formes théorique et pratique, mais ces formes ne doivent pas être conçues comme parallèles : « elles forment

non pas un parallélisme, mais un cercle. C'est-à-dire qu'elles forment le cercle de la réalité et de la vie, qui est dualité-unité de pensée et d'être, de sujet et d'objet, de sorte que penser le sujet équivaut à penser le sujet d'un objet, et penser l'objet équivaut à penser l'objet d'un sujet… » De sorte qu'il faudrait dire, non pas « au commencement était le Verbe » mais : « au commencement n'était ni le Verbe ni l'Acte ; mais le Verbe de l'Acte et l'Acte du Verbe ». Il n'y a donc pas de primauté d'une des formes de l'Esprit sur l'autre, pas plus qu'on ne peut se demander, dans un cercle, auquel des deux demi-cercles revient la primauté. Les deux formes fondamentales de l'activité spirituelle comportent deux degrés : il y donc quatre degrés distincts, le beau et le vrai, l'utile et le bien. « Cette relation des « distincts » dans l'unité qu'ils forment peut être comparée au spectacle de la vie, où chaque fait est en relation avec tous les autres… Cela s'appelle l'histoire… ; le rapport des concepts distincts dans l'unité du concept peut s'appeler… histoire idéale ; et la théorie logique d'une telle histoire idéale [peut être appelée] théorie des degrés du concept, de la même manière que l'histoire réelle est conçue comme série des degrés de civilisation. » (*Logica*, p. 50). – Dans un texte écrit en 1946, Croce précise qu'il a dû défendre sa « théorie de la distinction et des quatre catégories spirituelles » (la triade formée par les trois catégories : *Vrai, Bien, Beau*, devenant

« tétrade » par l'introduction d'un quatrième terme, l'*Utile, ou l'Économique*, ou encore le Vital) contre deux courants : les sensualistes, psychologistes, associationistes, naturalistes et matérialistes, d'une part ; contre les idéalistes de l'école hégélienne, d'autre part. [Contre les seconds] « ma démonstration fut que l'opposition, bien loin d'être le prius logique, comporte la distinction dans l'unité spirituelle, cette dernière exigeant qu'on ait d'elle un concept plus concret et plus philosophique, non plus comme unité mathématique abstraite, mais organique vivante, et par conséquent distinction-unité, chacun de ces deux termes définissant l'autre, identique à l'autre. Ce n'est que dans le passage d'un « distincte à l'autre, d'une forme ou catégorie de la réalité ou de J'esprit à l'autre, que s'amorce l'opposition, qui est le « travail » d'actualisation de ce passage à travers le conflit entre le nouveau et l'ancien, entre le positif et le négatif. Les différentes distinctions ne sont pas les marches qui conduisent à l'Un, lequel les dépasserait et les absorberait pour les résoudre, mais elles sont la force de l'unité qui, par son perpétuel passage d'une forme à l'autre, tisse infatigablement et dans une jeunesse toujours nouvelle, la toile de l'histoire. Seule l'historicité est adéquate au processus du réel, mais l'historicité dans son libre mouvement, non pas telle que Hegel la présentait, enchaînée dans son système, non pas parvenue à son terme et à sa

conclusion comme il déclarait qu'elle l'était dans son système » (*Filosofia e storiografia, saggi* [Essais], Bari, Laterza, 1949, S. F. XIII, pp. 16-17). – Gramsci voit dans cette dialectique des « distincts » un moyen méthodologique de préciser l'analyse de ce « bloc historique » que constitue l'unité structure-superstructure, à condition de ne pas s'arrêter à l'analyse des « distincts », mais de bien voir que leur liaison est assurée par l'unité des contraires, et que cette unité n'est pas celle de l' « Esprit », mais celle de l'histoire dans la praxis (« Bloc historique » pp. 193, 208). Il écrit encore de cette « distinction » établie par Croce (M. S., p. 216) : voir si le principe de « distinction », c'est-à-dire ce que Croce appelle « dialectique des distincts », n'a pas été déterminé par la réflexion sur le concept abstrait d' « homo oeconomicus qui appartient à l'économie classique ». Cf. encore la critique de la « dialectique des distincts » faite dans le même ouvrage, pp. 240-241 : « Le problème est le suivant : étant donné le principe posé par Croce de la dialectique des distincts (qu'il faut critiquer comme solution purement verbale d'une exigence méthodologique réelle, dans la mesure où il est vrai que n'existent pas seulement les contraires mais également les distincts) quel rapport, qui ne soit pas celui d' « implication dans l'unité de l'esprit » existera entre le moment économico-politique et les autres activités historiques ?… Il y a une exigence réelle dans le

fait de distinguer les contraires des distincts, mais il y a également une contradiction dans les termes, parce qu'il n'y a de dialectique que des contraires. » Aussi peut-on se demander si le mouvement qui, de Hegel, aboutit à Croce et Gentile, n'est pas « un pas en arrière » par rapport à Hegel, « une réforme réactionnaire » (pp. 408-411).

{252} « Sordidement judaïque », cf. p. 474.

{253} La formulation exacte de la préface de Marx à la Critique de l'économie politique est : « Lorsque l'on considère de tels bouleversements (bouleversements de la base économique à l'époque des révolutions sociales), il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel -qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse – des conditions de production économiques, et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout. » (E. S., pp. 4-5).

{254} Voir : CROCE : *Etica e politica*, 40 éd. Bari, Laterza, 1956, « i partiti politici », pp. 238-246.

{255} Le mot évoque la violence de la bête sauvage. Voir le chapitre XVIII du *Prince* : « Il y a deux façons de combattre : avec les lois et avec la force ; la première manière appartient à l'homme, la seconde est propre aux bêtes… Il faut qu'un prince sache se servir de la bête et de

l'homme. » Le centaure, homme et bête, précepteur d'Achille, est le symbole de la nécessité de l'union de ces deux natures ; encore faut-il bien se servir de la bête et choisir tantôt « le lion qui ne se défend pas des filets », tantôt « le renard qui ne se défend pas des loups ». Sur la « cruauté » de César Borgia, voir le chapitre XVII : « on trouva César Borgia cruel : mais en fait, sa cruauté avait remis en ordre la Romagne [1501-1502], lui avait donné une unité, en y imposant la paix et la loyauté. On considérera ce résultat comme un bien et on verra que César Borgia fut beaucoup plus sensible à la pitié que le peuple florentin qui, pour échapper à l'appellation de cruel, laissa détruire Pistoia. »

{256} Bandello, auteur d'un recueil de nouvelles, rappelle dans la dédicace de la nouvelle XL à Giovanni de Medici (delle Bande Nere), le jour mémorable où l' « ingénieux Machiavel » exposa le prince et ses amis trois heures au soleil sans réussir à « faire évoluer 3 000 fantassins selon l'ordre qu'il avait écrit », alors que Giovanni delle Bande Nere les remit en ordre en un clin d'œil et les fit manœuvrer, permettant ainsi à tout le monde d'aller enfin manger.

{257} Œuvres de BODIN [Jean] : *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* * (1566), où il indique l'influence du climat sur la forme des États, fait allusion à une idée de

progrès, etc. ; *République* (1576), où il exprime les opinions du Tiers-État sur la monarchie absolue et ses rapports avec le peuple ; Heptaplomeres (inédit jusqu'à l'époque moderne), où il compare toutes les religions et les justifie comme des expressions différentes de la religion naturelle, la seule raisonnable, et toutes également (lignes d'être respectées et tolérées. (*Note de Gramsci*)

> * Cf. Jean BODIN : *La méthode de l'histoire*, trad. pour la première fois et présenté par Pierre Mesnard, Maison-Carrée (Alger), « Les Belles Lettres », 1941 (Publ. de la Fac. des Lettres d'Alger, IIe série, Tome XIV). Cf. Vico : *La Science nouvelle*, op. cit., p. 410 : « réfutation des principes de la politique de Jean Bodin » (N. d. T.).

{258} Rappeler l'étude d'Antonio Panella sur les anti-machiavéliques, publiée dans le *Marzocco* de 1927 (ou même 26?) en onze articles : voir comment y est jugé Bodin par rapport à Machiavel et comment est posé en général le problème de l'anti-machiavélisme (*Note de Gramsci*) [Les trois premiers articles ont été publiés en 1926, les autres en 1927].

{259} Dans une note intitulée *Études particulières sur Machiavel « économiste »*, Gramsci fait encore allusion à Gino Arias (M. S., p. 211), et il donne la référence de l'article : *Il pensiero economico di Niccolo Machiavelli*,

1928. Il écrit qu'il s'y trouve quelques indications (après lecture d'un compte rendu). L'article est, selon Georges Mounin (*Machiavel*, Club français du livre, 1958), une médiocre compilation sans intérêt. Si l'on en croit le jugement qu'il donne ailleurs sur G. Arias, Gramsci ne devait attendre de lui aucune révélation sur un Machiavel « économiste » : à propos de deux articles sur la dépression économique écrits en 1931 par Jannacone et Arias, il écrit de ce dernier qu'il tire d'observations « incontestablement fines » de Jannacone, « des conclusions purement tendancieuses et en partie imbéciles » (P. P., p. 94).

{260} Le mercantilisme ou « système mercantile » est la théorie des économistes du XVIe et du XVIIe siècles dont la préoccupation essentielle est le problème de la richesse nationale, déterminée selon eux par l'afflux dans le pays de l'or et de l'argent. Cette théorie analyse principalement, non pas la production nationale, mais le commerce national avec l'extérieur. Elle préconise l'intervention de l'État en vue de réaliser une balance commerciale excédentaire et d'attirer ainsi les métaux précieux dans le pays.

{261} Rousseau lui-même aurait-il été possible sans la culture physiocratique ? Il ne me semble pas juste d'affirmer que les physiocrates ont représenté de simples intérêts agricoles et que ce n'est qu'avec l'économie classique que s'affirment les intérêts du capitalisme urbain. Les

physiocrates * représentent la rupture avec le mercantilisme et avec le régime des corporations et sont une étape pour atteindre à l'économie classique, mais c'est justement pour cela, me semble-t-il, qu'ils représentent une société à venir bien plus complexe que celle contre laquelle ils combattent et même que celle qui se trouve définie immédiatement dans leurs affirmations ; leur langage est trop lié au temps et exprime l'opposition entre ville et campagne, mais laisse prévoir un élargissement du capitalisme à l'agriculture. La formule du « laisser faire, laisser passer », c'est-à-dire de la liberté industrielle et de la libre initiative, n'est certes pas liée à des intérêts agraires. (*Note de Gramsci*)

* Les physiocrates, disciples de Quesnay, considèrent en effet l'agriculture comme l'unique source de richesse, permettant de recueillir un « produit net », et comme « improductives » les autres activités. Toutes les mesures de protection préconisées par le mercantilisme sont donc un non-sens : la nouvelle formule (due à V. de Gournay) du « laisser faire, laisser passer » s'applique à l'agriculture (libre circulation des grains), mais aussi à l'industrie qui doit être exempte d'impositions fiscales, l'impôt étant « pris immédiatement sur le produit net des biens-fonds ». Pour plus de détails, consulter : François Quesnay et la physiocratie, Institut national d'Études

démographiques, 1958, 2 vol., tome I : Préface, études, biographie, bibliographie, tome II: Textes annotés. (N.d.T.).

{262} Le mot vient du général Luigi Cadorna, chef d'État-major des armées italiennes jusqu'à la retraite de Caporetto (1917) dont il fut le principal responsable. Caporetto met en lumière le caractère erroné du système de direction en vigueur dans l'armée italienne, et le « cadornisme » symbolise ici le bureaucratisme ou l'autoritarisme des dirigeants qui considèrent comme superflu le travail de persuasion auprès des « dirigés » pour gagner leur adhésion volontaire.

{263} Les fascistes définissaient souvent leur parti comme un « antiparti », et Mussolini aimait insister sur son « individualisme » de principe.

{264} Concept utilisé par Hegel dans sa *Philosophie de l'Histoire* : « L'esprit d'un peuple est un esprit déterminé et comme on vient de le dire, déterminé selon le degré historique de son développement. Cet esprit constitue le fondement et le contenu pour les autres formes de la conscience de lui-même qui ont été indiquées (…) A cause de l'identité première de leur substance, de leur contenu et de leur objet, les formations sont unies inséparablement à l'esprit de l'État, telle forme politique ne peut coexister qu'avec telle religion et dans tel État ne peuvent exister que

telle philosophie et tel art. » (*Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, J. Vrin 1963, trad. Gribelin, pp. 49-50).
La notion d'un « esprit de l'État » fut reprise par le fascisme, voir Mussolini, discours à la Chambre des députés, 13 mai 1929 : « Qu'aurait été l'État, s'il n'avait pas un esprit, une moralité, s'il ne disposait pas de ce qui donne de la force à ses lois, de ce grâce à quoi il réussit à s'assurer l'obéissance de ses citoyens ? »

{265} Il est important de remarquer que Gramsci n'utilise pas ce mot au sens péjoratif qu'il a acquis aujourd'hui dans certaines sphères politiques et idéologiques ; il s'agit d'un terme signifiant approximativement « qui embrasse et unifie une totalité ». Équivalents possibles : global – totalité dynamiquement unifié…

{266} Mot latin signifiant «bois sacré». Nous ne savons pas à quoi Gramsci fait allusion. Peut-être à quelque organisation ayant pris ce nom ?

{267} Le deuxième type de parti se rapporte au fascisme. Le premier type de parti, est probablement une référence au rôle de Croce : « le parti comme idéologie générale, supérieure aux différents groupements plus immédiats. En réalité, le mode d'être du parti libéral italien après 1876 fut de se présenter au pays comme « un ordre dispersé » de fractions et de groupes nationaux et régionaux.

Les fractions du libéralisme politique étaient aussi bien le catholicisme libéral des populaires que le nationalisme (Croce a collaboré à Politica de A. Rocco et F. Coppola), aussi bien les Unions monarchistes que le parti républicain et une grande partie du socialisme ; aussi bien les radicaux démocrates que les conservateurs ; aussi bien Sonnino, Salandra que Giolitti, Orlando, Nitti et Cie. Croce fut le théoricien de ce que tous ces groupes et groupuscules, coteries et cliques avaient de commun ; il fut le chef d'un office central de propagande dont tous ces groupes se servaient et tiraient bénéfice, il fut le leader national des mouvements culturels qui naissaient pour rénover les anciennes formes politiques ». (M. S., pp. 172-173).

{268} Roberto MICHELS : *Les Partis politiques, essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, trad. Dr S. Jankélévitch, Paris, Flammarion 1914. (Bibl. de philosophie scientifique.)

{269} Cette « vanité », [Boria] est, chez Vico, l'attitude des nations qui « ont toujours la prétention de se considérer comme les premières à avoir trouvé les commodités de la vie et à avoir conservé leurs traditions depuis les origines du monde ». (*La Science nouvelle*, 124, 125, 127, op. cit., pp. 62-63).

{270} Allusion aux tentatives de destruction du parti de la classe ouvrière par le fascisme (par des moyens qui ne

sont pas « normaux ») : le problème posé est celui de la survivance du parti dans ses masses et dans ses cadres.

{271} Cette allusion vise l'attitude de Cavour et du gouvernement piémontais dans le conflit entre la France et l'Angleterre d'une part, la Russie de l'autre sur les affaires orientales, qui devait mener à la guerre de Crimée. Pour éviter que l'entente contre la Russie ne fût limitée à la France, l'Angleterre et l'Autriche – ce qui eût été rapprocher les puissances occidentales (France et Angleterre) de l'ennemi du Piémont – la politique de Cavour dans les années 1854-1855 a été axée sur l'entrée du Piémont dans l'alliance (accord du 10 janvier 1855). La participation piémontaise à la guerre apparaît donc dictée plus que par l'intérêt immédiat des pays (Gênes commerçait avec Odessa), par des considérations de politique internationale, surtout anti-autrichiennes.

{272} Le 24 mai 1870, le caporal Pietro Barsanti tenta à Pavie l'assaut d'une caserne, à la tête d'une quarantaine de républicains, aux cris de « Vive Rome ! Vive la République ! A bas la monarchie ! » Barsanti fut arrêté et fusillé le 27 août 1870.

{273} Unions de métiers qui sont les syndicats ouvriers anglais.

{274} Allusion à deux des poussées les plus marquées du mouvement syndical anglais, après la Première Guerre

mondiale, qui ont provoqué, pour une part, la remise en cause de la structure même des Trade Unions. En 1919, un violent mouvement de grèves dans les charbonnages et les chemins de fer amène une agitation sur des mots d'ordre revendicatifs et en tout premier lieu la nationalisation des mines. Mineurs, cheminots et ouvriers des transports se groupent en une « triple alliance » industrielle. En 1926, la « grande grève » qui, des charbonnages, gagne toutes les branches de l'activité du pays, fait notamment surgir un conflit entre les Trade Unions et le Labour Party.

{275} Il faut entendre le courant anarchiste qui fait du syndicalisme la seule théorie du mouvement ouvrier.

{276} Cf. *La Riforma sociale*, juillet-août 1918, p. 415.

{277} *Materialismo storico e economia marxistica*, op. cit. La préface de 1917 est un hommage à Marx et au marxisme qui eut une « grande et bénéfique influence » sur les intellectuels italiens de la fin du XIXe siècle.

{278} Vilfredo Pareto est, avec Luigi Einaudi, le représentant le plus connu du courant libre-échangiste (liberismo). À l'admiration de Lanzillo pour Pareto, il faut ajouter celle qu'il professe pour son maître Georges Sorel, à qui il a consacré un livre : A. LANZILLO : *G. Sorel*, Roma, 1910. Sur le ralliement des « syndicalistes » au nationalisme, puis au fascisme, voir : *Alcuni terni della questione meridionale, Antologia popolare…* (Roma,

Editori Riuniti, 1957, pp. 203-233) où Gramsci, analysant les rapports du syndicalisme avec le méridionalisme et le libéralisme montre qu'il est né dans une période (1900-1910) où Giolitti incarne la domination bourgeoise, et où le parti socialiste devient « l'instrument de la politique giolittienne ». C'est l'époque où se manifestent « les crises les plus radicales dans le mouvement socialiste et ouvrier. C'est alors que naît le syndicalisme, qui est l'expression instinctive, élémentaire, primitive, mais saine, de la réaction (les ouvriers qui s'opposent à l'alliance avec la bourgeoisie et se prononcent en faveur d'un bloc avec les paysans et *en premier lieu avec les paysans du Sud…* Le noyau dirigeant du syndicalisme est constitué presque exclusivement par des méridionaux : Labriola [Arturo], Leone, Longobardi, Orano. L'essence idéologique du syndicalisme est un nouveau libéralisme plus énergique, plus agressif, plus combatif, que le libéralisme traditionnel. Si l'on veut considérer les choses de près, on verra qu'il y a deux motifs fondamentaux qui sont à l'origine des crise successives du syndicalisme et du passage progressif des dirigeants syndicalistes dans le camp bourgeois : l'émigration et le libre-échange, deux motifs étroitement liés au méridionalisme. Le fait de l'émigration fait naître la conception de la « nation prolétaire » d'Enrico Corradini ; la guerre de Libye apparaît à toute une couche d'intellectuels comme le début de l'offensive de la « grande

prolétaire » contre le monde capitaliste et ploutocratique. Tout un groupe de syndicalistes passe au nationalisme, bien mieux, le parti nationaliste se trouve être constitué à l'origine par des intellectuels ex-syndicalistes (Monicelli, Forges-Davanzati, Maraviglia). Le livre de Labriola (Arturo) est l'expression la plus typique et la plus caractéristique de ce néo-libéralisme anti-giolittien et méridionaliste ». – Plus tard, l'*Avanti*, journal socialiste dirigé par Mussolini (de 1912 à 1914) « se transforme lentement, mais sûrement en une plate-forme pour les écrivains syndicalistes et méridionalistes. Les Fancello, les Lanzillo, les Panunzio, les Cicotti en deviennent les collaborateurs assidus : c'est ce qui arrive aussi à Salvemini [libéral et méridionaliste] qui ne cache pas ses sympathies pour Mussolini, qui devient également un benjamin de *La Voce* de Prezzolini [libéral] »…

{279} Le courant fabien remonte à 1884, année où fut fondée la Fabian Society, qui se proposait d'instaurer graduellement le socialisme par des méthodes pacifiques. Sydney Webb et sa femme furent les membres les plus actifs de cette « société » dont fit également partie Bernard Shaw, et qui publiait des études sous le titre de *Fabian Essays on Socialism (Essais fabiens sur le socialisme)*. Le courant fabien est toujours vivant en Angleterre, où l'on vient de publier de Nouveaux essais fabiens.

{280} Refus de participer à la vie politique : l'Église ne reconnaissait pas officiellement un État qui s'était emparé des territoires sur lesquels régnait le pape et qui avait fait de Rome (en 1870) sa capitale. L'accord officiel, déjà préparé par des mesures de faveur (réforme Gentile de l'enseignement) se fera en 1929 (accords du Latran).

{281} Voir la formule exacte * ; *Misère de la philosophie* est un moment essentiel de la formation de la philosophie de la praxis ; elle peut être considérée comme le développement des *Thèses sur Feuerbach*, alors que *La Sainte Famille* est une phase intermédiaire indistincte, et qui a une origine occasionnelle, comme on le voit par les passages consacrés à Proudhon et surtout au matérialisme français. Le passage sur le matérialisme français est avant tout un chapitre d'histoire de la culture et non pas une page théorique, comme on l'interprète souvent, et comme histoire de la culture, il est admirable. Rappeler l'observation que la critique contenue dans *Misère de la philosophie* contre Proudhon et son interprétation ** de la dialectique hégélienne peut être étendue à Gioberti et à l'hégélianisme des libéraux modérés italiens en général. Le parallèle Proudhon-Gioberti, encore que les deux hommes représentent des phases historiques-politiques non homogènes, bien mieux, à cause de cela justement, peut être intéressant et fécond. (Note de Gramsci).

* Voir : K. MARX : *Misère de la philosophie*, réponse à la *Philosophie de la misère* de M. Proudhon. Préface de Friedrich Engels (texte intégral), Ed. soc., 1972, 11, 5 : Les grèves et les coalitions des ouvriers. – Malgré les économistes et les socialistes utopistes, avec le développement de la grande industrie, se sont développées les « coalitions » ouvrières : « 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… Dans cette lutte – véritable guerre civile – se réunissent et se développent tous les éléments nécessaires à une bataille à venir. À ce point-là, l'association prend un caractère politique ». Dans la lutte, la masse « 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 politique » (pp. 177-178).
** Marx rappelle qu'il entra en relation avec Proudhon en 1844, et qu'il est jusqu'à un certain point « responsable » de sa « sophistication ». « Dans de longues discussions, souvent prolongées toute la nuit, je l'injectais d'hégélianisme – à son grand préjudice, car ne sachant pas l'allemand, il ne pouvait pas étudier la

> chose à fond. Ce que j'avais commencé, M. Kart Grün le continua, après mon expulsion de France. Et encore, ce professeur de philosophie allemande avait sur moi cet avantage de ne rien entendre à ce qu'il enseignait.» (*Proudhon jugé par K. Marx*, Annexe 1 à Philosophie de la misère, pp. 185-186.)

{282} L'expression est employée par Marx dans la 1ère des *Thèses sur Feuerbach* : « C'est pourquoi, dans l'essence du christianisme, il [Feuerbach] ne considère comme vraiment humaine que l'activité théorique, tandis que la pratique n'est saisie et fixée par lui que dans sa manifestation juive sordide. C'est pourquoi il ne comprend pas l'importance de l'activité « révolutionnaire », pratique-critique. » C'est à l'analyse que fait Feuerbach de la religion juive que se réfère Marx : « … leur Dieu est le principe le plus pratique du monde, l'égoïsme… » (Essence du christianisme, op. cit., p. 145) ; et cet égoïsme est entendu par Feuerbach dans son sens le plus immédiat : « manger est l'acte le plus pompeux, l'initiation à la religion juive ». Sur cette conception étroite de la pratique chez Feuerbach, voir K. MARX et F. ENGELS : *L'Idéologie allemande*, Ed. soc., 1971. Pour ce qui concerne l' « égoïsme » judaïque, voir K. MARX : *La Question juive*.

{283} Nous citons le texte original.

{284} Forme d'esprit au sens d'un pli définitif.

{285} En français dans le texte.

{286} Allusion à la lutte menée par Lénine contre l'économisme défini dans *Que faire ?* comme étant « la conception étroite du rôle de la social-démocratie et de ses tâches politiques ». « La lutte économique est une lutte professionnelle », et celle que Lénine mène pour la formation d'un parti organisé s'affirme contre les tendances (opportuniste et « révolutionniste ») du parti social-démocrate (spontanéité des masses et terrorisme excitatif). Elle s'affirme contre une forme « primitive de la démocratie » répandue, écrit Lénine, « parmi la jeunesse studieuse et les ouvriers » (nécessité du centralisme démocratique), contre ceux qui « s'inclinent devant le primitivisme dominant, ne croient pas à la possibilité de s'en délivrer, ne voient pas notre tâche pratique, la première et la plus urgente : créer *une organisation de révolutionnaires* capable d'assurer à la lutte politique l'énergie, la fermeté et la continuité ». (« Primitivisme et économisme », dans LÉNINE : *Que faire ?* Éditions sociales, 1973.

{287} « En réalité, écrit Lénine, le trait fondamental de toute la situation politique actuelle en Russie est que de très larges masses de la population sont imbues d'illusions constitutionnelles. » (LÉNINE : « illusions constitutionnelles ». *Œuvres*, tome XXV, p. 211.) Après la Révolution de février 1917, Lénine fait triompher le mot

d'ordre de lutte politique : « tout le pouvoir aux soviets », alors que les courants hostiles aux bolchéviks subordonnent tout à la Constitution promise par le gouvernement provisoire. Or, affirme Lénine, « il y a 99 chances sur 100 pour que l'Assemblée constituante ne se réunisse pas à la date prévue » (p. 212).

{288} Le mouvement dreyfusard finit par obtenir la révision du procès intenté au capitaine Dreyfus, injustement condamné (1894), et sa réhabilitation à laquelle contribua Zola par son célèbre *J'accuse*. La réhabilitation de Dreyfus (1906) était une victoire démocratique sur la faction militaire qui peu de temps avant avait tenté de s'imposer avec le général Boulanger (1889).

{289} *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, op. cit.

{290} Cf. LÉNINE : *La Maladie infantile du communisme (le « gauchisme »)*, chap. VIII : « Jamais de compromis ? »

{291} Événements qui apporteraient une palingénésie (nouvelle naissance) portant l'humanité vers la perfection.

{292} Comme l'explique le passage suivant, cette notion signifie pour Gramsci l'unité dialectique des moments de la force et du consentement dans l'action politique. Le terme « double perspective » date du VI Congrès de l'Internationale. Le Congrès fit suite à une longue série de

défaites pour la révolution mondiale, culminant dans l'Octobre allemand en 1923. Zinoviev, qui avait réussi à placer ses protégés Fischer et Maslov à la tête du Parti allemand et à rejeter la responsabilité de la défaite sur Brandler (voir la lettre à Togliatti, Terracini et aux autres du 9 février 1924, in *2 000 pagine di Gramsci. Il saggiatore*, tome I, pp. 665-677, notamment pp. 666-668), était soucieux de montrer que la défaite n'avait pas une importance critique et que la révolution allemande était toujours à l'ordre du jour pour un futur proche. Trotski et Radek affirmaient que la bourgeoisie européenne s'orientait vers une résolution de type « travailliste », « social-démocrate » de sa crise politique d'après-guerre, comme en témoignaient les événements de France et d'Angleterre. Sous la direction de Zinoviev, le Congrès adopta une résolution de compromis, admettant à la fois l'imminence de la révolution et la thèse de la généralisation de la solution « travailliste ». La section XIII des thèses sur la tactique était intitulée : « Deux perspectives » :

« L'époque de la révolution internationale a commencé. Le rythme de son développement, dans sa totalité ou dans ses parties, le rythme du développement des événements révolutionnaires dans chaque continent ou dans chaque pays en particulier, ne peut pas être prédit avec précision. La situation dans son ensemble est telle que deux perspectives

sont ouvertes : a) possibilité d'un ralentissement et d'une prolongation du développement de la révolution prolétarienne et b) d'autre part, le terrain a été miné dans de telles proportions sous le capitalisme et ses contradictions se sont développées dans leur ensemble avec une telle rapidité, que la solution peut intervenir dans un pays ou dans un autre dans un futur rapproché.

Le Komintern doit fonder sa tactique sur la possibilité de ces deux perspectives. Les manœuvres du Komintern doivent être organisées de manière à pouvoir s'adapter rapidement aux variations du rythme de développement, et, y compris dans le cas d'un rythme de développement de longue durée, à maintenir l'irréductibilité du Parti communiste de masse da la révolution prolétarienne qui attire les masses et les entraîne pour le combat révolutionnaire. »

Cette double perspective continua à caractériser la stratégie de l'Internationale les années suivantes. Zinoviev la réaffirme, par exemple, lors du VIe Plénum début 1926. Bien que la formule originale de Zinoviev ait été due surtout à des considérations d'ordre tactique, Gramsci semble l'avoir toujours estimée préférable à la ligne de « droite » de 1926-28 et à la ligne de « gauche » de la troisième période (mot d'ordre de « lutte classe contre classe »). Il pensait que ses directives pouvaient être généralisées à toutes les

périodes où l' « attaque frontale » n'était pas immédiatement possible. Selon Athos Lisa (« *Discussions politiques avec Gramsci en prison* », rapport envoyé en 1933 au C.C. du P.C.I., Rinascita, anno XXI, nº 49, 12 décembre 1964, pp. 17-21), Gramsci évoqua les « deux perspectives » au cours des discussions qui se déroulaient entre les détenus à Turi. Il disait qu'entre les deux perspectives, la plus probable était celle d'une forme de période de transition (démocratique) intervenant entre la chute du fascisme et la dictature du prolétariat, et que la tactique du parti devait en tenir compte. D'un autre côté, ses critiques contre ceux qui « ont réduit la théorie de la « double perspective » à … rien d'autre qu'à deux formes de politique immédiate », sont dirigées contre toute stratégie qui sépare le moment de la force de celui du consensus.

{293} Dans *Considerazioni sui discorsi del Machiavelli*, Guichardin refuse le « système » de Machiavel ; il nie la possibilité de découvrir des lois fondées sur l'observation des faits passés ; il affirme que les situations sont toujours différentes, et que pour chaque situation politique, il faut trouver une solution particulière de caractère empirique. Il insiste sur cette façon de concevoir la politique dans ses Ricordi politici e civil!. Ouvrages de Paolo Treves sur Guichardin : Il realismo politico di Francesco Guicciardini, Firenze, 1931 et Francesco Guicciardini, Roma 1932. – Sur

Machiavel et Guichardin, voir *Note sul Machiavelli*…. pp. 85-87, où Gramsci écrit que « Guichardin marque un recul dans la science politique par rapport à Machiavel » et que ses oeuvres sont davantage « signe des temps » que science politique. Si Machiavel est « pessimiste », c'est qu'il est réaliste alors que Guichardin est « sceptique », parce que conformiste ; Guichardin revient à une pensée purement italienne, alors que Machiavel s'élève à une pensée européenne qui a dépassé la phase féodale et s'inspire des États modernes réels comme la France et l'Espagne de l'époque. Son « utopie » est « volonté révolutionnaire », alors que Guichardin est conservateur.

{294} Luigi Rosso, dans les *Prolegomeni a Machiavelli*, s'oppose à l'antithèse Savonarole-Machiavel comme antithèse Moyen Age – Renaissance, qui avait été la thèse historique de De Sanctis. Et, recourant aux « distinctions » de Croce entre moment éthique et moment utilitaire ou économique qui sont les deux formes pratiques de l'esprit, il voit en Savonarole et Machiavel « deux expressions éternelles de l'esprit humain » ; et il précise : « Savonarole est la religion pure, et Machiavel, la science, la technique, la politique pure. » Le premier représente, pour L. Russo, le « devoir être », le deuxième, l' « être », c'est-à-dire les deux termes nécessaires du développement historique.

{295} Voir plus loin la définition des trois degrés ou

moments (les rapports de forces).

{296} *Elementi di scienza politica*, Rome, Bocca, 1896.

{297} Voir la subordination du fascisme italien à l'Allemagne hitlérienne, malgré sa phraséologie nationaliste et la politique de démission nationale des partis français dits « nationaux ».

{298} Une allusion à cet élément international de « répression » des énergies internes, se trouve dans les articles publiés par G. Volpe dans le *Corriere della sera* des 22 et 23 mars 1932. (*Note de Gramsci*)

{299} Ces mots sont définis par Marx dans la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 4.

{300} « Une formation sociale ne disparaît jamais avant que n'aient été développées toutes les forces productives qu'elle est capable de contenir ; et des conditions de production supérieure ne s'instaurent jamais avant que leurs possibilités matérielles d'existence ne soient écloses au sein de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se propose jamais que des tâches qu'elle peut réaliser. En effet, si nous y regardons de plus près, nous découvrirons toujours que la tâche ne se présente que là où les conditions matérielles nécessaires à sa réalisation existent déjà ou sont du moins en voie de formation. » [MARX, Préface à *Contribution à la*

critique de l'économie politique, Ed. soc., 1957.] (*Note de Gramsci*)

{301} Dans P.P., pp. 148-149, Gramsci écrit : « On peut définir la conjoncture comme l'ensemble des circonstances qui déterminent le marché dans une phase donnée, à condition cependant que ces circonstances soient conçues dans leur mouvement, c'est-à-dire comme un ensemble donnant lieu à un processus de combinaisons en constant renouvellement, processus qui est le cycle économique (…). En italien le sens d' « occasion économique favorable ou défavorable » reste attaché au terme « conjoncture ». Différence entre « situation » et « conjoncture » : la conjoncture serait l'ensemble des caractères immédiats et transitoires de la situation économique, et il faudrait alors entendre par ce concept les caractères les plus fondamentaux et les plus permanents de la situation elle-même. L'étude de la conjoncture est donc plus étroitement liée à la politique immédiate, à la « tactique » et à l'agitation, tandis que la « situation » est liée à la « stratégie » et à la propagande, etc. ».

{302} Le fait de ne pas avoir considéré le moment immédiat des « rapports de force » est lié à des résidus de la conception libérale vulgaire, dont le syndicalisme est une manifestation qui se posait comme d'autant plus avancée qu'elle marquait en réalité un pas en arrière. En effet, la

conception libérale vulgaire, en donnant de l'importance au rapport des forces politiques organisées dans les diverses formes de parti (lecteurs de journaux, élections parlementaires et locales, organisation de masse des partis et des syndicats au sens étroit) était plus avancée que le syndicalisme qui donnait une importance primordiale au rapport fondamental économique-social et à lui exclusivement. La conception libérale vulgaire tenait également compte implicitement d'un tel rapport (comme tant de signes le montrent) mais insistait davantage sur le rapport des forces politiques qui était une expression de l'autre, et en réalité le contenait. On peut retrouver ces résidus de la conception libérale vulgaire, dans toute une série d'exposés qu'on dit liés à la philosophie de la praxis et qui ont donné lieu à des formes infantiles d'optimisme et de niaiserie. (*Note de Gramsci*)

{303} L'expression « révolution permanente » se trouve notamment dans l'Adresse du Conseil Central à la Ligue [des communistes] (Londres, mars 1850). Voir : K. MARX : [...], *Révélations sur le procès des communistes*, préface de F. Engels, Annexe I, Paris, Costes, 1939 (*Œuvres complètes* de K. MARX) : … « notre devoir est de rendre la révolution permanente »… (p. 238) … « Leur cri de guerre doit être : » la révolution en permanence » » (p. 249). De ce mot d'ordre des révolutions de 1848, Trotski a fait sa théorie

fondamentale (La Révolution permanente, 1930). Voir la critique qu'en fait Gramsci, p. 267. En face de la thèse de Lénine sur l'alliance du prolétariat avec les paysans Pauvres, celle de Trotski, qui se méfie de la masse paysanne, revient à faire peser sur les paysans la coercition d'une minorité prolétarienne, et sur le prolétariat lui-même une coercition de caractère militaire qui conduit à des échecs. Dans une note de Passato e Presente, p. 71, intitulée : Passage de la guerre de mouvement (et de l'attaque frontale) à la guerre de position, même dans le domaine politique, Gramsci considère Trotski comme « le théoricien politique de l'attaque frontale à une période où ce genre d'attaque n'amène que des défaites ». Hostile aux révolutions démocratiques (larges alliances comme en Chine), Trotski proclame la nécessité de la révolution socialiste à l'échelle mondiale et combat la thèse du « socialisme dans un seul pays » : « la théorie du socialisme dans un seul pays, écrit-il, qui a germé sur le fumier de la réaction contre Octobre [1917], est la seule théorie qui s'oppose d'une manière profonde et conséquente à la théorie de la révolution permanente ». (Thèse 12 sur la révolution permanente.) Sur l'internationalisme et la politique nationale, voir pp. 568-570.

{304} Un soulèvement éclata à Milan le 6 février 1853 contre le régime autrichien rétabli après l'échec des

révolutions de 1848. Animé par des membres de sociétés secrètes, notamment mazziniens, il fut durement réprimé (24 condamnations à mort). Le séquestre par l'Autriche des biens des Milanais émigrés à la suite de ces événements, donna lieu à une crise diplomatique entre l'Autriche et le gouvernement sarde dirigé par Cavour.

{305} Cf. *La Révolution française* de A. MATHIEZ dans la collection A. Colin (*Note de Gramsci*)

{306} La religion, par exemple, a toujours été une source de combinaisons idéologiques-politiques semblables, nationales et internationales, et avec la religion, les autres formations internationales, la franc-maçonnerie, le Rotary Club, les Juifs, la diplomatie de carrière, qui suggèrent des expédients politiques d'origine historique diverse, et les font triompher dans certains pays, en fonctionnant comme parti politique international qui opère dans chaque nation avec toutes ses forces internationales concentrées ; telle religion, la franc-maçonnerie, le Rotary, les Juifs, etc., peuvent rentrer dans la catégorie sociale des « intellectuels », dont la fonction, à l'échelle internationale, est d'assurer la médiation entre les extrêmes, de « socialiser » les expédients techniques par lesquels fonctionne toute activité de direction, de trouver des compromis et les moyens d'échapper aux solutions extrêmes. (*Note de Gramsci*)

{307} Cf. *Le 18 brumaire*, de Louis Bonaparte. (*Note de*

Gramsci)

{308} On voit un reflet de ce groupe dans l'activité idéologique des intellectuels conservateurs, de droite. Le livre de Gaetano MOSCA : *Teoria dei governi e governo parlamentare* * (seconde édition de 1925, la première est de 1883) peut servir d'exemple à cet égard ; dès 1883, Mosca était terrorisé par un contact possible entre ville et campagne. Mosca, de par sa position défensive (de contre-attaque), comprenait mieux en 1883 la technique de la politique des classes subalternes que ne la comprenaient, même plusieurs dizaines d'années après, les représentants de ces forces subalternes, celles des villes y compris. (Note de Gramsci.)

> * *Sulla teoria dei governi e sul governo parlamentare*, Studi Storici e sociali, Palermo, Tipografia dello Statuto, 1884.

{309} Par latifundia, on désigne la grande propriété foncière qui s'est établie, dans l'Italie méridionale, depuis l'époque romaine.

{310} Allusion aux troubles qui ont déchiré la Grèce en 1920. Ils opposaient les partisans du roi détrôné Constantin, germanophile, et les partisans du premier ministre Venizelos, chef des « libéraux » partisan des Anglais. Dans l'instabilité politique qui a vu Venizelos perdre puis reprendre le pouvoir à plusieurs reprises, un attentat contre

Venizelos, alors ministre, en août 1920, a été vengé par ses partisans en des représailles sanglantes, au cours desquelles a été massacré le royaliste Dragoumis.

{311} Sur les *classes moyennes*, voir *Mach*. « Classe media », pp. 148-149 : « La signification de « classe moyenne » change d'un pays à l'autre (…) le terme est issu de la littérature politique anglaise (middle class) et exprime la forme particulière du développement social anglais ».

{312} Général espagnol, qui, par un coup d'État, renversa en septembre 1923 le gouvernement parlementaire, et, jouissant de l'appui du roi établit un gouvernement dictatorial abolissant les libertés démocratiques (pouvoir remis à un conseil militaire, censure, mesures répressives contre les associations, etc.). Malgré un essai d'assouplissement de ce régime en 1925 par une caricature de gouvernement parlementaire, la crise de l'économie espagnole et la reprise de l'agitation démocratique amènent la disgrâce de Primo de Rivera en 1930. La monarchie s'écroulera l'année suivante.

{313} Général yougoslave qui a aidé le roi Alexandre 1er dans son coup d'État anti-parlementaire, et qui sera premier ministre en 1929.

{314} A propos de la « couche militaire », ce qu'écrit T. Tittoni dans ses *Souvenirs personnels de politique intérieure*, est intéressant (*Nuova Antologia*, 1-16 avril

1929). Tittoni raconte qu'il a médité sur le fait que, pour réunir la force publique nécessaire pour faire face aux tumultes qui éclataient dans une localité, il fallait dégarnir d'autres régions : pendant la semaine rouge de juin 19,14, on avait, pour réprimer les troubles d'Ancone, dégarni Ravenne, où le préfet, privé de la force publique, dut s'enfermer dans la préfecture, en abandonnant la ville aux insurgés. « A plusieurs reprises, je me demandais ce qu'aurait pu faire le gouvernement si un mouvement de révolte avait éclaté simultanément dans toute la péninsule. » Tittoni proposa au gouvernement l'enrôlement des « volontaires de l'ordre », anciens combattants encadrés par des officiers en congé. Le projet Tittoni fut jugé digne de considération, mais aucune suite n'y fut donnée. (*Note de Gramsci*)

{315} Winston CHURCHILL : *La Guerre mondiale* (1911-1915), trad. Edmond Delage, Paris, Payot, 1925 (coll. de mémoires, études et documents pour servir à l'histoire de la guerre mondiale). Churchill montre comment fut gagnée la bataille pour la construction d'une puissante flotte anglaise, marchant au pétrole et dotée d'armement lourd à longue portée. Ces nouvelles unités firent leurs premiers effets dans la bataille du Jutland (pp. 132-135).

{316} La mort de Laurent le Magnifique (1492) marque la rupture d'un équilibre qui s'était établi entre les différents

États italiens, solidaire d'un certain équilibre européen : Charles VIII « descend » en Italie pour faire valoir les droits de la couronne de France sur le royaume de Naples, l'Espagne intervient : c'est le début des guerres d'Italie et la fin de la « liberté italienne ».

{317} La politique de MacDonald au gouvernement, amèrement critiquée par les membres de son parti (« socialisme de poule mouillée ») est axée sur la défense des intérêts économiques et impériaux ; elle l'a amené, à plusieurs reprises à se heurter à des mouvements de grèves. Cette politique réactionnaire d'un des leaders du Labour Party peut d'autant mieux se ranger dans la catégorie de « césarisme » que MacDonald n'a pas été sans ressentir l'attraction des nouveaux régimes fascistes : « Nous pouvons, écrivait-il en novembre 1933, être choqués de ce que font les dictatures, mais elles ont éveillé dans le cœur de leurs peuples quelque chose qui a donné une nouvelle conception de la vie et une énergie nouvelle. » Mais s'il incarne bien un certain « césarisme », MacDonald, politicien réaliste sans envergure, n'a rien de la personnalité « héroïque ».

{318} Après la marche sur Rome qui porte Mussolini au pouvoir, les « populaires » joignent leurs votes à ceux des fascistes (17 nov. 1922) et participent au gouvernement. Cette attitude est confirmée dans un ordre du jour proposé

au groupe par la direction (70 pour, 10 contre) le 20 avril 1923. Le 10 juillet, Don Sturzo désavoué par la haute hiérarchie de l'Église, favorable au fascisme, donne sa démission de secrétaire général du Parti. Le Parti se divise et à la fin de l'année, le conseil national décide de se présenter aux élections du 26 janvier 1924 sans participer à aucune coalition, ni de droite, ni de gauche. Après les élections, les populaires refusent un front unique de l'opposition. La date du 3 janvier 1925 marque l'étape décisive de la fascisation du régime par la suppression de la liberté de la presse (jusqu'alors encore réelle). Le 16 janvier 1926, les vingt-deux populaires restants sont expulsés de la Chambre des députés. Le 9 novembre 1926, la Chambre déclare les « Aventins » (députés de l'opposition qui s'étaient retirés sur l'Aventin) déchus de leur mandat et leurs partis dissous.

{319} La Petite Entente est l'alliance défensive qui a lié le 14 août 1920 la Yougoslavie et la Tchécoslovaquie, auxquelles se joint très vite la Roumanie, et qui était destinée à empêcher toute tentative de la Hongrie de reconquérir tout ou partie de ce qu'avait perdu la monarchie austro-hongroise au traité de paix. Les contractants déclarent s'opposer à toute reconstruction de l'ancienne monarchie et à toute fédération nouvelle, et se promettent un appui réciproque en cas d'attaque hongroise. Contre la

Petite Entente, patronnée par la France, la Hongrie est amenée à se tourner de plus en plus, après la naissance des régimes fascistes, vers l'Allemagne et l'Italie.

{320} *Arditisme* : les « arditi » étaient, pendant la Première Guerre mondiale, des escouades de volontaires intégrées à l'armée italienne. Le terme fut repris par d'Annunzio pour ses « légions nationalistes de volontaires », ainsi que par les « arditi del popolo » créés pour combattre les bandes fascistes en été 1921. Cette dernière organisation est née en dehors des partis de gauche mais la masse de ses leaders locaux et de ses membres étaient des communistes ou des socialistes. Le P.S.I. (qui à cette époque signait un « pacte de pacification » avec les fascistes) condamna cette organisation en préconisant une politique de non résistance. Le P.C.I., alors dirigé par la tendance Bordiga, condamna lui aussi l'organisation pour des motifs sectaires préférant s'organiser dans ses propres groupes de défense, strictement communistes. Gramsci accueillit favorablement les « arditi del popolo », et leur consacra plusieurs articles avant la condamnation officielle du P.C.I. (bordighiste) (cf. article « Coli arditi del popolo », *2 000 pagine die Gramsci, Saggiatore,* tome I, pp. 596-598) ; toutefois il n'a jamais pensé que les « arditi » de la classe ouvrière pouvaient en fait espérer s'opposer efficacement aux bandes fascistes qui jouissaient de l'appui de l'État (cf. article cité) la seule

réponse viable était la substitution de la lutte de masse à l'action volontaire.

{321} C'est le nom donné aux bandes de combattants irréguliers qui opéraient dans la Péninsule balkanique et préparaient la lutte contre les Turcs.

{322} Avec un grain de sel.

{323} Par l'absurde.

{324} Corps d'élite fondé en 1836 par le capitaine La Marmora qui devint général.

{325} Rosa LUXEMBURG : *La Grève en masse*, le parti et les syndicats, Maspero. … « La grève en masse, telle que nous la montre la Révolution russe [de 1905], n'est pas un moyen ingénieux inventé pour donner plus de force à la lutte prolétarienne ; elle est le mode de mouvement de la masse prolétarienne, la forme de manifestation de la lutte prolétarienne de la Révolution. » (p. 42.)

{326} P. N. KRASNOV : *Ot dvouglavago orla do krasnomou znameni.* (De l'aigle à deux têtes au drapeau rouge), roman. Berlin, Diakov, 1921.

{327} Allusion aux offensives russes des années 1914-1915 ; alors que dans la partie nord du front oriental, tenue par les Allemands, les Russes ont, dès le début de la campagne, subi des revers, leur supériorité numérique exploitée notamment dans l'attaque brusquée de l'été 1914

leur a permis d'écraser initialement les troupes austro-hongroises et d'occuper la Galicie. L'été 1915, ces résultats ont été annulés devant une contre-attaque des troupes austro-hongroises encadrées et renforcées par les corps allemands du général Mackensen.

{328} Pilsudski avait lancé en avril 1920 la Pologne dans une offensive contre la Russie des Soviets, en comptant profiter de sa faiblesse et des luttes contre-révolutionnaires. Mais son offensive en Ukraine est stoppée dès le mois de mai (contre-offensive de Toukatchevski). L'offensive russe amène Boudienny aux abords de Varsovie. Pilsudski est sauvé par l'appui de la France qui lui envoie des munitions et des officiers, dont le général Weygand.

{329} La théorie de Trotski sur la « révolution permanente ».

{330} Voici cette réponse : « Lounatcharski, avec l'inexactitude et la négligence qui lui sont propres, a, plus tard, caractérisé ainsi ma conception révolutionnaire : « le camarade Trotski avait adopté – en 1905 – ce point de vue que les deux révolutions – bourgeoise et socialiste – sans coïncider, sont liées entre elles, de sorte que nous avons devant nous une révolution permanente. Étant entrée dans la période révolutionnaire par un coup d'État de la bourgeoisie, la portion russe de l'humanité, et, avec elle, le monde entier, ne pourront sortir de cette période avant le parachèvement

de la révolution sociale. On ne peut nier que le camarade Trotski en formulant de telles idées, ait fait preuve d'une grande perspicacité, bien qu'il se soit trompé pour une quinzaine d'années. » La remarque faite sur mon erreur portant sur une quinzaine d'années n'en est pas devenue plus profonde parce qu'elle a été reproduite par Radek. En 1905, toutes nos prévisions, tous nos mots d'ordres étaient calculés sur une perspective de victoire et non de défaite de la révolution. Nous ne parvîmes alors à ne réaliser ni la république, ni une réforme agraire, ni la journée de huit heures. Cela signifie-t-il que nous nous trompions quand nous formulions de telles revendications ? L'échec de la révolution ferma toutes les perspectives et non pas seulement celle que j'ai indiquée. Il ne s'agissait pas de fixer des délais ; il s'agissait d'analyser les forces intérieures de la révolution et d'en prévoir les progrès d'ensemble. » (L. TROTSKI : *Ma vie*).

{331} En Russie.

{332} Le gandhisme est le mouvement de résistance « non violente » opposé à la domination impérialiste anglaise, et animé par Gandhi. – Cf. Le Sermon sur la montagne (« Et moi je vous dis de ne point résister à celui qui vous maltraite » …) dont Gandhi écrit qu'il fit sur lui une impression profonde (GANDHI : *Expériences de vérité, ou Autobiographie*, trad. G. Belmont, présentation et

commentaires Pierre Meile, Paris, P.U.F., 1950, p. 89). Tolstoï découvrit tardivement dans l'Évangile l'amour universel et la non-résistance au mal ; Gandhi consacre « une étude très attentive » aux livres de Tolstoï (p. 200), et il entrera en correspondance avec lui en 1909. – L'expression anglaise de « résistance passive » par laquelle on désigne couramment le gandhisme fut jugée trop étroite par Gandhi qui lui préféra le mot « *Sadâgrahâ* » (de *sat* = vérité et *âgrahâ* = fermeté) qui devint, écrit Gandhi, « terme courant… pour désigner notre lutte » (p. 407).

{333} L'édit de Constantin qui autorise l'exercice du culte chrétien et en fait la religion d'État (313).

{334} Voir plus haut l'analyse des « situations ».

{335} *Saggio critico sulla rivoluzione di Napoli*, a cura di Gastone Manacorda, Milano, Ed. Universale economica, 1951, 2 vol. La première édition de cet *Essai critique…* parut en 1801. – *La « révolution passive »* est pour V. Cuoco celle qu'apportent de l'extérieur les armées conduites par Bonaparte. Cette révolution n'est pas celle du peuple, et accentue la séparation entre les intellectuels et la masse, entre la culture et la nation d'où, la contradiction chez Cuoco entre l'aspiration à l'indépendance d'une « nation » italienne et sa préférence fondamentale pour une révolution sans « révolution ».

{336} Gramsci revient souvent sur ce « parallèle » ou

« binôme » Proudhon/Gioberti : « Il existe un phénomène culturel comparable à celui des néoguelfes-modérés, encore que sur une position historique-culturelle plus avancée c'est celui du système d'idéologie de Proudhon. Bien que l'affirmation puisse sembler paradoxale, je crois qu'on peut dire que Proudhon est le Gioberti de la situation française puisque Proudhon a, à l'égard du mouvement ouvrier français, la même position que Gioberti à l'égard du mouvement libéral-national italien. On a, chez Proudhon, la même mutilation de l'hégélianisme et de la dialectique que chez les modérés italiens ; et c'est pourquoi la critique à une telle conception politique-historiographique est cette même critique, toujours vivante et actuelle, contenue dans *Misère de la philosophie.* » (M. S., pp. 184-185).

{337} L'attitude de Sorel contre les Jacobins est empruntée à Proudhon. (Cf. *Machiavel*, p. 161.)

{338} Mazzini, qui a scellé en 1832 un pacte d'alliance avec Buonarroti (représentant de la pure tradition jacobine), s'éloigne ensuite de plus en plus d'une dictature révolutionnaire, d'où ses conflits avec Garibaldi qui, jusqu'à la fin de sa vie, reste fidèle à cette conception. Mazzini représente les positions des classes bourgeoises avancées certes, mais qui préconisent en dernière analyse l'union ou la réconciliation de tous les milieux (le noble terrien et le paysan, le bourgeois et l'homme du peuple, etc.). Malgré

une abondante propagande d'allure « radicale », cette limite à gauche laisse toutes sortes de possibilités de contacts et de glissements vers les modérés. Que Cavour ait compris cela, comme le dit Gramsci, on le voit par un article de l'homme d'État piémontais de 1846, cité dans un cours de l'Institut Gramsci (*Storia Economica*), Roma, Editori Riuniti, 1955, VIIIè leçon par Paolo Alatri, « *La limite à gauche du mazzinisme* », pp. 5-6. « En Italie, une révolution démocratique n'a aucune chance de succès. Pour s'en convaincre, il suffit d'analyser les éléments dont se compose le parti favorable aux nouveautés politiques. Ce parti ne rencontre pas de grandes sympathies dans les masses qui, à part quelques rares populations urbaines, sont en général très attachées aux vieilles institutions du pays. Sa force réside en grande partie dans la classe moyenne, et pour une part, dans la classe supérieure. Or, elles ont toutes les deux de nombreux intérêts à conserver et à défendre… Sur des classes aussi fortement intéressées au maintien de l'ordre social, les doctrines subversives de la *Giovine Italia* n'ont pas prise. Aussi, à part les jeunes… peut-on affirmer qu'il n'existe en Italie qu'un très petit nombre de gens sérieusement disposés à mettre en pratique les principes exaltés d'une secte aigrie dans le malheur. Si l'ordre social était vraiment menacé, si les grands principes sur lesquels il repose couraient un danger réel, on verrait – nous en

sommes persuadés – une grande partie des opposants les plus déterminés, des républicains les plus exaltés, être les premiers à se placer dans les rangs du parti conservateur. »

{339} Nom donné traditionnellement au soulèvement révolutionnaire de Milan (18-23 mai 1848) contre les troupes autrichiennes de Radetsky; les Milanais forcèrent Radetsky à la retraite, malgré un bombardement de la ville.

{340} Il faudra voir ce qui a été écrit sur 1848 par des chercheurs marxistes, mais il semble qu'il n'y ait pas grand-chose à attendre de ce côté-là. Les événements italiens, par exemple, ne furent examinés qu'à la lumière des livres de Bolton King, etc. (*Note de Gramsci*)

{341} Lors de l'écroulement des révolutions italiennes de 1848 devant la reconquête autrichienne, Rome et Venise se sont montrées les deux points où la résistance a duré le plus longtemps et a été la plus ardente. Venise assiégée par les troupes autrichiennes et dans une situation désespérée après l'écroulement piémontais à Novare, a résisté pendant cinq mois sous la direction de Daniel Manin jusqu'au 22 août 1849 : sa résistance a pris valeur de légende. Aussi héroïque, la résistance de Rome animée par Garibaldi lui-même tient jusqu'au 1er juillet. Dans les deux cas, l'âpreté de la lutte vient de la direction des éléments avancés : Manin à Venise, Garibaldi à Rome, cependant que Mazzini hésite à s'appuyer sur un mouvement populaire et préfère la

négociation.

{342} Ramorino tente l'invasion de la Savoie en 1834, les frères Bandiera débarquent en Calabre en 1843, Pisacane débarque près de Salerne en juin 1857.

{343} Si dans un premier moment, le mouvement suscité par Garibaldi sert les Plans de Cavour, il pouvait ensuite mettre en péril toute sa conception modérée et monarchique. Aussi Cavour était-il décidé à ne pas reculer devant la guerre civile pour imposer sa conception du nouvel État italien, autrement dit, il voyait clairement que c'était tout un ordre politique et social que l'initiative de Garibaldi risquait de compromettre.

{344} Allusion au débarquement de Garibaldi et des « Mille » à Marsala le 11 mai 1860 pour libérer la Sicile de la monarchie bourbonienne, et à l'attitude équivoque du gouvernement anglais ; si l'Autriche est indignée, Palmerston et le gouvernement anglais sont plutôt favorables et « protègent » le débarquement ; les Anglais parlementent avec les Bourbons – dont les bâtiments s'apprêtent à bombarder la ville -, pour protéger leurs « nationaux », et quand les navires napolitains se mettent en devoir d'agir, les Garibaldiens ont déjà débarqué.

{345} Sur Piero Gobetti, voir « Alcuni temi della questione meridionale », *Antologia gramsciana*, pp. 230-233. Cf. supra 120-123.

{346} Gramsci donne le terme en anglais. Il semble vouloir signifier le phénomène par lequel, notamment en Angleterre, certaines fonctions assumées en d'autres lieux par l'État sont dévolues à des institutions ou à des corps locaux en théorie autonomes. Voir P.P. la note *Self government et bureaucratie*, pp. 163-164 : « L'auto-gouvernement est une institution ou une coutume politique, administrative, qui présuppose des conditions bien déterminées, l'existence d'une couche sociale qui vit de ses rentes, qui a une pratique traditionnelle des affaires et qui jouit d'un certain prestige dans les grandes masses Populaires en raison de sa rectitude et de son désintéressement (et aussi de certains caractères psychologiques, par exemple l'aptitude à exercer l'autorité avec une ferme dignité, mais sans hauteur ni distance vaniteuse). On comprend ainsi que l'auto-gouvernement n'ait été possible qu'en Angleterre où la classe des propriétaires terriens, en plus du fait qu'elle était économiquement indépendante, ne fut jamais en lutte acharnée contre la population (ce qui se produisit en France) et n'avait pas de grandes traditions de corps militaires (comme en Allemagne) avec la coupure et l'attitude autoritaire qui en dérivent. Changement de la signification de l'auto-gouvernement dans les pays non anglo-saxons : lutte contre le centralisme de la haute bureaucratie

gouvernementale, institutions confiées à une bureaucratie contrôlée immédiatement par la base. Bureaucratie devenue nécessité : il faut poser 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. On peut dire que chaque forme de société a sa façon de poser ou de résoudre le problème de la bureaucratie et il ne peut y avoir une solution identique pour tous les cas. »

{347} Voici ce que Gramsci écrit du centralisme organique, Machiavel, pp. 157-158 « 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 déterminées. Si chacun de ses membres pense l'organisme collectif comme une entité qui lui est étrangère, il est évident que cet organisme, de fait, n'existe plus, mais devient un fantasme de l'intellect, un fétiche (…). Il est étonnant et caractéristique qu'un fétichisme de cette espèce se reproduise dans des organisations « volontaire s» de type non publie et non étatique comme les partis et les syndicats. On en vient à penser, dans ces organisations, les rapports entre l'individu et l'organisation comme un dualisme et à adopter une attitude critique, extérieure de la part de l'individu à l'égard de l'organisation (lorsque cette attitude ne consiste pas en

une admiration enthousiaste et acritique), en tout cas, en un rapport fétichiste. L'individu s'attend à ce que l'organisation agisse, même si lui n'agit pas ; et il ne réfléchit pas au fait que, son attitude étant très répandue, l'organisation est nécessairement inopérante. Il faut remarquer en outre que lorsque une conception déterministe et mécaniste de l'histoire est très répandue (conception qui relève du sens commun et qui est liée à la passivité des grandes masses populaires), chaque individu, voyant que malgré sa non-intervention il se passe tout de même quelque chose, est conduit à penser qu'il existe au-dessus des individus une entité fantasmagorique, l'abstraction de l'organisme collectif, une espèce de divinité autonome, qui ne pense pas avec une tête concrète mais qui pense pourtant, qui ne se meut pas avec des jambes d'homme mais qui se meut pourtant (…). Une conscience collective, tel un organisme vivant, ne se forme pas avant que la multitude se soit unifiée par le contact des individus (…). Un orchestre qui répète, chaque instrument jouant 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 ”. »

{348} Transposition après l'unification, des méthodes de gouvernement (système des impôts, système juridique et économique) propres au royaume du Piémont, aux autres

régions de l'Italie. C'est la mise en place d'un centralisme rigide malgré les promesses qui avaient été faites par Cavour.

{349} Maffeo PANTALEONI – *Principes d'économie pure*, Milan, 1930, p. 112, paragraphe 5.

{350} Boukharine.

{351} Les formulations sont nombreuses, quelques-unes même sont plus heureuses que celle que nous rapportons ici, de Mario de Silva, dans la Critica Fascista du 15 août 1932, mais le contenu est toujours équivalent.

{352} Allusion au système soviétique de contrôle permanent des électeurs sur les élus.

{353} Ces observations pourraient être développées plus largement et plus organiquement, en mettant en relief d'autres différences entre les divers types de scrutin, selon que les rapports généraux sociaux et politiques changent : rapport entre fonctionnaires électifs et fonctionnaires de carrière, etc. (*Note de Gramsci*)

{354} Sur le conformisme, voir *Machiavel*, pp. 150-151 : «La tendance au conformisme dans le monde contemporain est plus répandue et plus profonde qu'autrefois : la standardisation de la façon de penser et d'agir revêt des dimensions nationales et même continentales. La base économique de l'homme collectif :

grandes fabriques, taylorisation, rationalisation, etc. (…). Il faut noter que la question du « conformisme » social n'est pas nouvelle et que les cris d'alarme poussés par certains intellectuels sont seulement comiques. Le conformisme a toujours existé ; il s'agit aujourd'hui d'une lutte entre « deux conformismes », c'est-à-dire d'une lutte d'hégémonie, d'une crise de la société civile. Les anciens dirigeants intellectuels et moraux de la société sentent le terrain se dérober sous leurs pas, ils se rendent compte que leurs « sermons » sont devenus justement des « sermons » c'est-à-dire un discours étranger à la réalité, pure forme sans contenu, fantôme sans esprit ; d'où leur désespoir et leurs tendances réactionnaires et conservatrices : parce que la forme particulière de civilisation, de culture, de moralité dont ils étaient les représentants se décompose, ils crient à la mort de toute civilisation, de toute culture, de toute moralité, ils exigent des mesures répressives de la part de l'État et se constituent en groupes de résistance en marge du processus historique réel, augmentant ainsi la durée de la crise, puisque le déclin d'une façon de vivre et de penser ne peut pas se produire sans crise. Les représentants du nouvel ordre en gestation, d'ailleurs, par haine « rationaliste » de l'ancien, répandent des utopies et des plans extravagants. Quel est le point de référence du nouveau monde en gestation ? Le monde de la production, le travail. L'utilitarisme le plus grand doit être à

la base de toutes les analyses des institutions morales et intellectuelles à créer et des principes à propager : la vie collective et individuelle doit être organisée en vue du rendement maximum de l'appareil de production. Le développement des forces économiques sur des bases nouvelles et l'instauration progressive de la nouvelle structure assainiront les contradictions qui ne peuvent manquer de surgir et, ayant créé un nouveau conformisme à la base, permettront de nouvelles possibilités d'auto-discipline, c'est-à-dire, aussi, de liberté individuelle. »

{355} Actes pour lesquels la loi ne prévoit pas de sanctions.

{356} Voir dans CROCE : *Conversazioni critiche*, série IV, Bari, 1932, pp. 143-146.

{357} Staline.

{358} Trotski.

{359} Le bolchevisme.

{360} Gramsci écrit à propos du livre de DE MOLINARI : *Les Clubs rouges pendant le siège de Paris*, Paris, Garnier, 1871, qu'il ne connaît qu'à travers un article de A. G. Bianchi (*Nuova Antol.*, 1er juillet 1929) : « Le livre est intéressant parce qu'il enregistre toutes les propositions les plus invraisemblables faites par les gens qui fréquentaient ces cercles populaires… Il peut également être

utile pour étudier la façon dont Paris est resté jusqu'en 1870 sous l'enchantement des formes politiques créées par la Révolution de 1789, dont *les clubs* furent la manifestation la plus évidente, etc. »

{361} Les trois journées de 1830 au cours desquelles le peuple de Paris renversa Charles X.

{362} Sur cette série de faits, voir comme premier matériel, les publications de Paul Louis et le *Dictionnaire politique* de Maurice Block ; pour la Révolution française, spécialement Aulard ; voir également les notes d'Andler au Manifeste. Pour l'Italie, le livre de Luzio sur *La Franc-maçonnerie et le Risorgimento*, très tendancieux. (*Note de Gramsci*)

{363} « Éthique » est le terme indissolublement lié chez Croce à « politique » ; les deux termes définissent ensemble les deux moments nécessaires de l'État (appelés aussi le moral et l'utile) dont l'incessant conflit État-Église entendu « au sens idéal » donne naissance à des synthèses toujours nouvelles. Voici la définition que propose Gramsci : « Voici, me semble-t-il, ce qu'on peut dire de plus sensé et de plus concret à propos de l'État éthique : tout État est éthique dans la mesure où une de ses fonctions les plus importantes est d'élever la grande masse de la population à un certain niveau culturel et moral, niveau (ou type) qui correspond aux nécessités de développement des forces productives et

par conséquent aux intérêts des classes dominantes. L'école, comme fonction éducatrice positive, et les tribunaux comme fonction éducative, répressive et négative, sont les activités de l'État les plus importantes en ce sens : mais, en réalité, à ce but tendent une multiplicité d'autres initiatives et d'autres activités dites privées qui forment l'appareil de l'hégémonie politique et culturelle des classes dominantes. La conception de Hegel appartient à une période où le développement en extension de la bourgeoisie pouvait sembler illimité, d'où la possibilité d'affirmer le caractère éthique de la bourgeoisie ou son universalité : tout le genre humain sera bourgeois. Mais, en réalité, seul le groupe social qui pose la fin de l'État et sa propre fin comme but à atteindre, peut créer un État éthique, tendant à mettre un terme aux divisions internes qu'entraîne la domination, etc. et à créer un organisme social unitaire technico-moral. » (*Machiavel*, p. 128.)

{364} D. HALÉVY : *Décadence de la liberté*, Paris, Grasset, 1931 (« Les Écrits »).

{365} Curzio MALAPARTE : *Technique du coup d'État*. Trad. Juliette Bertrand. Nouv. éd., Paris, Grasset, 1948 ; 1re éd. : 1931 ; 1re éd. italienne : Bompiani, 1948. Malaparte précise dans la préface de cette édition italienne que son livre a été réimprimé en France à l'occasion du centenaire du *Manifeste communiste* de 1848. Gramsci

formule un jugement sévère sur Malaparte à qui il reproche notamment son « estéromanie » [estero : étranger] et son manque de sens « national-populaire » (voir : *Letteratura e Vita Nazionale*, pp. 169-170). On trouvera des informations plus amples sur le livre cité par Gramsci dans la préface à *Tecnica del colpo di Stato* (1948). Voir aussi la *Biografia di Curzio Malaparte* publiée par Rinascita (XIV, 7-8 et 9, juill.-août et sept. 1957) avec une introduction de Palmiro Togliatti : Malaparte y explique son évolution vers une attitude de sympathie à l'égard du communisme.

{366} À des titres différents, Bismarck et Disraeli, les deux grands hommes d'État conservateurs du dernier tiers du XIXe siècle, ont allié à leur attitude réactionnaire une politique sociale. Disraeli, qui, en tant qu'écrivain, avait dénoncé les méfaits du régime industriel, a fait prendre, en tant que chef du gouvernement en 1875 et en 1878, des mesures en faveur des travailleurs (limitation de la durée du travail des femmes et des enfants, hygiène du travail, abolition de la loi maître et serviteur, et tolérance du droit de grève). Parallèlement, les lois sociales de Bismarck (assurances maladie et retraite) mettent l'Allemagne de la fin du XIXe siècle à la pointe des conquêtes sociales. Cette politique, qui s'accompagne d'ailleurs, notamment en Allemagne, d'une sévère répression du mouvement ouvrier et socialiste, répond à deux tendances : hostilité d'une part

au mouvement ouvrier qu'on veut affaiblir en gagnant certains de ses éléments à la collaboration de classe et d'autre part une optique conservatrice d'hostilité à certaines formes du développement capitaliste, particulièrement nette chez Bismarck, resté toute sa vie fidèle à l'idéal du « junker », du hobereau allemand.

{367} Les rapports entre société civile (« conditions de la vie matérielle » ou, en régime capitaliste, système de la production « privée », appareil « privé » d'hégémonie) et la société politique, doivent être conçus en fonction de la définition de l'État comme « équilibre entre la société politique et la société civile » (voir note p. 147). Voir à ce propos le rôle de médiation entre société politique et société civile des intellectuels, « commis du groupe dominant pour les fonctions subalternes de l'hégémonie » (p. 607). Sur la nécessaire intervention de l'État dans la société civile, à propos de l'*homo œconomicus*, voir p. 270. L'analyse des rapports entre société civile et société politique tels que les conçoit Gramsci fournit les éléments fondamentaux pour une critique du libéralisme et du fascisme. Si le libéralisme prétend nier à l'État tout droit d'intervention dans la société civile (Cf. p. 468) et fait d'une distinction méthodologique une distinction organique, le fascisme aboutit à une « forme extrême de société politique » (*Machiavel*, p. 161). « Il faut voir dans quelle mesure « l'actualisme » correspond à la

phase positive de l'État, phase à laquelle Croce fait opposition. L' « unité dans l'acte » donne à Gentile la possibilité de reconnaître comme histoire ce qui, pour Croce, est l'anti-histoire. Pour Gentile, l'histoire est tout entière histoire de l'État ; pour Croce, elle est au contraire « éthique politique », c'est-à-dire que Croce veut maintenir une distinction entre société civile et société politique, entre hégémonie et dictature ; les grands intellectuels exercent l'hégémonie, qui présuppose une certaine collaboration, c'est-à-dire un consentement actif et volontaire (libre), en d'autres termes un régime libéral et démocratique. Gentile pose la phase économique-corporative comme phase éthique dans l'acte historique : hégémonie et dictature ne peuvent être distinguées, la force est exactement le consentement on ne peut distinguer la société politique de la société civile seul existe l'État, et naturellement l'État-gouvernement, etc. (P. P. pp. 31-32). Cette opposition sur le terrain philosophique entre Croce et Gentile, se manifeste dans le domaine économique entre Einaudi et les disciples de Gentile (Cf. la polémique Einaudi-Benini-Spirito (Voir U. SPIRITO, *I fondamenti della économia corporativa*, op. cit. dans Nuovi Studi de 1930) ; « le concept de citoyen-fonctionnaire de l'État, création de Spirito, descend en droite ligne de l'absence de séparation entre société politique et société civile, entre hégémonie politique et

gouvernement-politique d'État ; donc en réalité de l'anti-historicité ou a-historicité de la conception de l'État que suppose implicitement Ugo Spirito, malgré ses affirmations péremptoires et ses beuglements polémiques. » (Ib., p. 32).

{368} C'est la société sans classes, où l'anarchie de la production sociale a disparu et qui a progressivement élaboré sa propre discipline organique. Voir p. 77 : « Marx marque intellectuellement le début d'un âge historique qui durera probablement des siècles, c'est-à-dire jusqu'à la disparition de la société politique et à l'avènement de la société « réglée ». Cf. ENGELS, *Anti-Dühring*, Ed. soc., 1973, p. 324. « Dans la mesure où l'anarchie de la production sociale disparaît, l'autorité politique de l'État entre en sommeil. Les hommes, enfin maîtres de leur propre socialisation, deviennent par là même, maîtres de la nature, maîtres d'eux-mêmes, libres. »

{369} Distinction entre le régime intérieur autoritaire du Second Empire que l'opposition républicaine contraindra toutefois à des concessions libérales, et une certaine attitude libérale de Napoléon III à l'égard des nationalités.

{370} Pour les références de Gramsci à Romain Rolland, voir notamment : « Intelletualismo » dans *Il Guido del Popolo* (Eiraudi, Scritti Giovanili, Turin, p. 15) ; « Discours aux anarchistes » (dans ce volume) ; *L.V.N.*, p. 178 et p. 241 ; etc.

Voir aussi l'article de A. Leonetti : « Romain Rolland et Gramsci » dans *Notes sur Gramsci*, (E.D.I., Paris 1974, trad. de R. Maggiori, pp. 209-220) qui tente une interprétation de cette formule.

{371} Sur De Man voir dans ce livre, 1ère partie, II : « Sorel, Proudhon, De Man », pp. 289-301.

{372} Tératologie : étude des anomalies, des monstruosités chez l'être vivant.

{373} Sur la spontanéité, voir pp. 420-421 -, le volontarisme est lié à la spontanéité car il accorde à l'action la primauté sur l'organisation consciente et réfléchie qui se propose des buts déterminés. Gramsci affirme dans les lignes qui suivent une double exigence qui n'a rien perdu de son actualité : la nécessité d'organiser le combat, mais en considérant avant tout les hommes réels que l'on veut entraîner à l'action. On comprend mal le mouvement de *L'Ordine Nuovo*, la critique de G. Sorel (et également celle de Boukharine) si l'on prétend ignorer cette réalité italienne originale.

{374} On appelle *Vêpres siciliennes* le mouvement insurrectionnel qui éclata à Palerme, le lundi de Pâques 1282 contre les troupes provençales de Charles d'Anjou, roi de Naples. Le mouvement, qui débuta par le massacre de plusieurs milliers de Français aboutit à chasser de Sicile la Maison d'Anjou et à établir sur le trône Frédéric d'Aragon.

Cette ré-volte fut à la fois le résultat de la colère populaire contre le régime de terreur instauré par Charles d'Anjou et de l'action de certains nobles contre les Angevins en faveur des Aragonais, parmi lesquels le médecin et lettré Giovanni di Procida.

{375} *La Pentecôte* : œuvre de Manzoni en forme d'hymne, écrite en 1821 ; Manzoni projeta de consacrer à des sujets religieux une série de douze hymnes sacrés qui devaient célébrer les grandes fêtes solennelles de l'Église. Cinq seulement virent le jour dont *La Pentecôte* est le plus important.

{376} Voir sur l'idée selon laquelle le processus révolutionnaire implique aussi en Occident une lutte et une prise du pouvoir au niveau des superstructures rendant nécessaire un élargissement de la base sociale du consensus. « La détermination qui était directe en Russie et lançait lés masses sur la voie de l'assaut révolutionnaire, se complique en Europe occidentale et centrale de toutes ces superstructures politiques créées par le développement plus important du capitalisme, elle rend l'action des masses plus lente et plus prudente et exige (lu parti révolutionnaire toute une stratégie et une tactique bien plus complexes et de beaucoup plus longue durée que celles qui ont été nécessaires aux bolcheviks dans la période de mars à décembre 1917 » (Lettre du 9-II-1924, in *« 2000 pagine di*

Gramsci », Saggiatore, pp. 655-677.)

{377} Karl Marx : *La question d'Orient* article du 14 septembre 1855.

{378} Il faut examiner dans cette rubrique le livre : *Elementi di scienza politica* de MOSCA (nouvelle édition augmentée de 1923). Ce que Mosca appelle la « classe politique » n'est autre que la catégorie intellectuelle du groupe social dominant : le concept de « classe politique » de Mosca est à rapprocher du concept d'élite chez Pareto, qui est une autre tentative pour interpréter le phénomène historique des intellectuels et leur fonction dans la vie de l'État et de la société. Le livre de Mosca est un énorme fatras à caractère sociologique et positiviste, avec, en plus, un esprit tendancieux de politique immédiate qui le rend moins indigeste et plus vivant du point de vue littéraire. (*Note de Gramsci*)

{379} Les groupes sociaux « essentiels » sont ceux qui ont été, ou sont, du point de vue historique, en mesure d'assumer le pouvoir et de prendre la direction des autres classes : tels sont, par exemple, la bourgeoisie et le prolétariat.
Voir « Clergé et intellectuels » : « Cette lutte a revêtu des caractères différents aux différentes époques. Dans la phase moderne, c'est la lutte pour l'hégémonie dans le domaine de l'éducation populaire, c'est le trait le plus caractéristique

auquel tous les autres sont subordonnés. Il s'agit par conséquent de la lutte entre deux catégories d'intellectuels, lutte pour subordonner le clergé, comme catégorie type d'intellectuels, aux directives de l'État, c'est-à-dire de la classe dominante (liberté de l'enseignement – organisations de jeunes – organisations féminines -organisations professionnelles). » (Int., pp. 39-40).

{380} Pour une catégorie de ces intellectuels, la plus importante peut-être après celle des « ecclésiastiques » par le prestige qu'elle a eu et la fonction sociale qu'elle a remplie dans les sociétés primitives – la catégorie des médecins, au sens large du terme, c'est-à-dire de tous ceux qui « luttent » ou paraissent lutter contre la mort et les maladies – il faudra voir la *Storia della medicina [Histoire de la médecine]* de Arturo CASTIGLIONI. Rappeler qu'il y a eu connexion entre religion et médecine, et qu'elle continue à exister dans certaines zones : hôpitaux entre les mains de religieux pour certaines fonctions d'organisation, sans compter le fait que là ou le médecin apparaît, le prêtre aussi se montre (exorcismes, assistance sous des formes variées, etc.). Nombreux furent les grands personnages religieux qui ont été aussi représentés comme de grands « thérapeutes » : l'idée du miracle, jusqu'à la résurrection des morts. Pour les rois également, dura longtemps la croyance qu'ils pouvaient guérir par l'imposition des mains,

etc. (*Note de Gramsci*)

{381} De là est venu le sens général d' « intellectuel », ou de « spécialiste » qu'à pris le mot « clerc » dans de nombreuses langues d'origine néo-latine, ou fortement influencées, à travers le latin d'église, par les langues néo-latines, avec son corrélatif : « laïque » au sens de profane, de non-spécialiste. (*Note de Gramsci*)

{382} Agnelli et Benni furent tous deux sénateurs et grands représentants du capitalisme italien : Agnelli était l'un des principaux actionnaires de la Fiat, Benni de la Montecatini.

{383} Croce a démenti qu'il ait jamais connu Agnelli et Benni. Il est évident qu'ici Gramsci fait allusion non à des liens physiques ou matériels, mais au fait que Croce aurait traduit, sur le terrain de la culture, les exigences économiques et politiques du grand capital italien, dans une phase déterminée de son développement.

{384} De même il peut arriver à un certain moment à tout le monde de faire frire deux oeufs ou de repriser un accroc à sa veste sans qu'on puisse dire pour autant que tout le monde est cuisinier ou tailleur. (*Note de Gramsci*)

{385} Expressions latines. Mot à mot : l'homme-artisan et l'homme-connaissant, pour désigner le travail manuel et l'activité intellectuelle.

{386} Dans ce cas aussi l'organisation militaire offre un modèle de cette gradation complexe : officiers subalternes, officiers supérieurs, état-major, sans oublier les différents grades de la troupe, dont l'importance réelle est plus grande qu'on ne pense d'ordinaire. Il est intéressant de remarquer que tous ces éléments se sentent solidaires, et même que les couches inférieures montrent un esprit de corps plus visible, et en tirent un « orgueil » qui les expose souvent à l'ironie et à la moquerie. (*Note de Gramsci*)

{387} Cette conception de « travailleur improductif » est exposée notamment dans le *Cours d'économie politique* de Loria, publié en 1909, et réédité plusieurs fois. Selon Loria, les « travailleurs improductifs » seraient « les poètes, les philosophes, les écrivains de tous genres, les médecins, les avocats, les professeurs, etc. » ; ils seraient en opposition avec les « propriétaires » (les capitalistes) parce que les propriétaires voudraient accroître leur nombre afin de moins payer leurs services, alors que leur intérêt voudrait le contraire. C'est une des nombreuses extravagances de Loria.

{388} *Sturm und Drang (Tumulte et assaut)* : Mouvement littéraire qui, dans l'Allemagne du XVIIIe siècle, précéda le romantisme.

{389} Ce schéma d'organisation du travail culturel selon les principes généraux de l'école unitaire, devrait être développé dans toutes ses parties avec soin et servir de

guide pour constituer tout centre de culture même le plus élémentaire et le plus primitif ; il devrait être conçu comme un embryon et une molécule de tout l'ensemble de la structure. Même les initiatives que l'on sait transitoires et expérimentales devraient être conçues comme capables d'être absorbées dans le schéma général et en même temps comme éléments vitaux qui tendent à créer tout le schéma. Étudier avec attention l'organisation et le développement du Rotary-Club. (*Note de Gramsci*)

{390} *Societas rerum (La société des choses)* : c'est-à-dire la nature, par opposition, à la société humaine.

{391} On peut être certain d'une chose sans quelle soit vraie pour cela. Inversement une chose peut être vraie à notre insu. On peut même reconnaître sa vérité extérieurement, du bout des lèvres, sans en être « certain », intimement persuadé. Cette distinction entre la certitude (subjective) et la vérité (objective) joue un grand rôle dans la philosophie de Hegel.

{392} *Gymnase* : Nom donné en Italie à des établissements scolaires comportant les premières classes du second degré. Quelque chose comme nos C.E.S.

{393} Allusion au système du mandarinat dans l'ancienne Chine.

{394} Ces termes bizarres (dont Molière s'est moqué,

dans *le Bourgeois Gentilhomme*) n'ont aucune signification par eux-mêmes. Dans l'ancienne logique formelle, les lettres qui les composent correspondaient à une sorte de code permettant de repérer les différents types de raisonnement.

{395} Voir : *Lettre à Julia* du 30 décembre 1930 ; lettre à Tania du 7 mars 1932 ; lettre à Julia du 14 novembre 1931 pour le concept d' « inclinaison infantile » (Gallimard 1971, pp. 373-374).

{396} Croce, en accord avec Labriola, commente : « Le problème est là tout entier – non pas récuser le concept de culture, mais le définir exactement et trouver un mode approprié et concret de diffusion de la culture. Et ce mode peut être quelquefois le *Odi profanum vulgus* (Je hais le vulgaire profane), et consister à repousser violemment les gens du seuil du temple de la science en les contraignant à rester dehors aussi longtemps qu'ils ne s'en rendent pas dignes. » (*Conversations critiques*, série 11, Bari, Laterza, 1950, p. 61).

{397} Le *Giornale d'Italia* avait demandé à Labriola « ce qu'il pensait, en tant que socialiste, d'une action de l'Italie à Tripoli, du point de vue de l'opportunité nationale et des intérêts du prolétariat ». Les journaux socialistes officiels avaient en effet, comme le rappelle le chapeau de la rédaction de l'interview, « repris leur vieille opposition à la politique d'expansion ». Labriola se dit favorable à

l'entreprise et donna, dans la première partie de sa réponse, une justification « historiciste » générale de sa position. Voici le passage :

« Les intérêts des socialistes ne peuvent pas être opposés aux intérêts nationaux, et ils doivent même les encourager sous toutes les formes. Les États d'Europe – je reprends ici des idées et des formules que j'ai exprimées d'autres fois – sont en devenir continuel et complexe, en ce qu'ils ambitionnent, conquièrent, assujettissent et exploitent dans tout le reste du monde. L'Italie ne peut pas se soustraire à ce développement des États qui porte avec lui un développement des peuples. Si elle le faisait, elle se soustrairait en réalité à la circulation de la vie moderne et resterait *arriérée* en Europe. Le mouvement expansionniste des nations a ses raisons profondes dans la concurrence économique.

« L'économie et la politique ne sont pas séparables à volonté et artificiellement. La lutte entre les États pour ce que l'on appelle la sphère d'influences et le rayon d'action, naît de la structure intime des États eux-mêmes et elle est le plus souvent la condition de leur progrès et le moyen de se donner consistance. Il n'est pas possible, dans les conditions actuelles effectives des États, que la concurrence cède le pas à une justice désincarnée et sans moyens de contrainte : je dis cela à ceux qui s'imaginent que l'on peut constituer

l'arbitre international pour concilier les querelles entre les nations et les forces automatiques et élémentaires de l'histoire ; je dis cela aujourd'hui à ceux qui, par aversion pour certaines formes de contrainte que les États sont obligés d'utiliser, préfèrent renoncer au relatif progrès qui naît de ce que l'on prend une part active à la concurrence impétueuse propre à notre temps. » (« Tripoli, le socialisme et l'expansion coloniale », tirée d'une interview au Giornale d'Italia du 13 avril 1902, publiée dans Écrits variés édités et inédits de philosophie politique rassemblés et publiés par B. Croce, Bari, Laterza, 1906, pp. 433-434).

Labriola ajoutait ensuite que l'Italie, arrivée tardivement en Afrique pour y prendre « une position prédominante », aurait dû se contenter de la Tripolitaine qu'il fallait donc occuper avant que les autres ne le fassent, comme cela s'était produit pour l'Égypte et la Tunisie. Il considérait la question de Tripoli « comme le premier essai de notre première apparition libre dans la politique mondiale » et comme un choix Politique qui, s'il était bien poursuivi, pouvait permettre de surmonter les maux chroniques du pays, l'assujettissement au capital étranger et l'émigration, en ouvrant la possibilité d' « une politique de la population » et d'une politique économique capables de « faire de la masse de nos émigrants, des Italiens à même de peupler une nouvelle patrie ».

{398} Hegel avait affirmé que la servitude était le berceau de la liberté. Pour Hegel comme pour Machiavel, la « nouvelle souveraineté » (c'est-à-dire la période dictatoriale qui caractérise le début de chaque nouveau type d'État) et la servitude qui s'y rattache, ne se justifient que comme éducation et discipline de l'homme qui n'est pas encore libre. Aussi B. Spaventa (Principes d'Éthique, Appendice, Naples, 1904) commente opportunément : « Mais le berceau n'est pas la vie. Quelques-uns nous voudraient constamment au berceau. » Un exemple typique de ce berceau que devient toute la vie est donné par le protectionnisme douanier, qui est toujours préconisé et justifié à titre de « berceau » mais tend à devenir un berceau éternel. (*Note de Gramsci*)

{399} CROCE : *Cultura e vita morale*, pp. 169-170, chap. : « Fede e programmi » * de 1911. (*Note de Gramsci*)

* « La foi et les programmes. »

{400} *Servum pecus* : expression latine du poète Horace pour désigner les imitateurs en littérature (mot à mot : le troupeau des esclaves).

Épigones : dans la mythologie grecque, les épigones étaient les fils des sept chefs qui périrent en assiégeant Thèbes. Par extension le mot désigne les successeurs, les descendants (dans un sens quelque peu ironique).

{401} *Parthénogénèse* : mode de reproduction de

certains animaux par des œufs non fécondés (des mots grecs : Parthenos, vierge, et Genesis, engendrement).

{402} CROCE : *Cultura e vita morale*, pp. 241-242, chap. : « Troppa filosofia » * de 1922. (*Note de Gramsci*)

*« Trop de philosophie ».

{403} Le groupe de *Monde* : il s'agit de la revue fondée en 1928 par Henri Barbusse qui joua un grand rôle dans la création d'un front de lutte anti-fasciste des travailleurs et des intellectuels.

{404} C'est-à-dire beaucoup sont encore partisans de la vieille représentation du monde selon le géographe grec Ptolémée, pour qui la terre était le centre de l'univers, et non de la conception scientifique moderne, née avec Copernic, qui affirma le premier que la terre n'était qu'une planète tournant autour du soleil.

{405} *I Promessi Sposi (Les Fiancés)* : le célèbre roman historique d'Alexandre MANZONI.

{406} *I Sepolcri (Les Tombeaux)* : œuvre du poète romantique italien Ugo FOSCOLO, écrite en 1807. Ce poème sur le thème de l'immortalité de la pensée humaine est l'une des plus grandes œuvres lyriques de la poésie italienne.

{407} « Poésie » et « non poésie » : formule de Croce (c'est aussi le titre d'un de ses livres), qui distingue dans une

œuvre littéraire ce qui appartient à l'art (poésie) et ce qui lui est étranger (non-poésie).

{408} *Masaniello, Michele de Lando, Cola di Rienzo* : héros populaires de l'histoire italienne. Tommaso Aniello, dit Masaniello (1623-1647) fut un pêcheur napolitain qui dirigea l'insurrection du peuple de Naples contre le vice-roi espagnol en 1647. Il fut assassiné peu après. Michele de Lando fut le chef de l'insurrection des ouvriers cardeurs de Florence ; nommé gonfalonier en 1378, il gouverna la ville jusqu'à 1381, puis fut exilé. Cola di Rienzo (1313-1354), homme du peuple qui fut nommé tribun du peuple à Rome en 1347 ; il voulait fonder une république des États italiens qui rendrait à Rome sa grandeur passée ; mais, devenu impopulaire par son attitude dictatoriale, il fut assassiné au cours d'une émeute.

{409} « La Religieuse de Monza » : long épisode du célèbre roman d'Alexandre MANZONI : *Les Fiancés*, qui constitue comme un roman dans le roman lui-même. C'est l'histoire tragique de la supérieure du couvent de Monza, Gertrude, que ses parents avaient fait entrer contre son gré dans les ordres pour conserver à leur fils aîné le patrimoine de la famille. Gertrude, cloîtrée sans vocation et désespérée, se laissa aller à une liaison amoureuse qui l'entraîna jusqu'au crime.

{410} L'un des principaux personnages du roman-

feuilleton d'Eugène Sue : *Les Mystères de Paris.*

{411} *Les Brigands* (1782) : drame du poète romantique allemand Schiller, œuvre pessimiste et satire de la société.

{412} *Le père Brown : prêtre-détective*, personnage de plusieurs romans policiers de l'écrivain anglais Chesterton, dont le modèle lui fut fourni par le Père O'Connor.

{413} *La Mort civile* : drame de Paolo Giacometti représenté pour la première fois en 1861, et considéré comme le chef-d'œuvre de cet auteur. Giacometti déclare avoir voulu poser le problème du caractère indissoluble du mariage dans le cas de la « mort civile » d'un des époux. Pièce pathétique, pleine de déclamation et de sentimentalité, mais qui portait sur la scène un des problèmes de la vie publique de la nouvelle société italienne née avec l'unité du pays.

Les Deux Orphelines : mélodrame en 5 actes et 8 tableaux d'Ennery et Cormon (1874), qui connut un gros succès populaire dans plusieurs pays. Située sous Louis XV, c'est l'histoire émouvante de deux orphelines qui, après des péripéties dramatiques, sont enfin réunies et trouvent le bonheur.

Les Crochets du Père Martin : comédie d'Eugène Cormon et Eugène Grange (1858), pièce aux caractères superficiels, mais qui connut un grand succès populaire à cause de la moralité de l'intrigue.

{414} *Orlando furioso (Roland furieux)* : poème chevaleresque d'aventures merveilleuses, écrit par l'Arioste. L'une des grandes œuvres de la littérature italienne.

{415} Dans une autre note (*Note sul Machiavelli*, Einaudi, p. 288) Gramsci cite le passage de *La Rabouilleuse* où Balzac parle de la loterie comme de « l'opium de la misère », et poursuit : « Ce passage de Balzac pourrait aussi être rattaché à l'expression « opium du peuple » employée dans l'introduction à la *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel* publiée en 1844, dont l'auteur (Karl Marx) fut un grand admirateur de Balzac. » Gramsci ajoute que le passage de l'expression « opium de la misère » employée par Balzac pour la loterie à l'expression « opium du peuple , employée pour la religion, a été Probablement influencé par la réflexion sur le « pari » de Pascal.

{416} L'étude de Vladimir Pozner sur « Dostoïevski et le roman d'aventures », écrit pour le numéro spécial de *Cultura* a été repris en France par la revue *Europe* (sept.-oct. 1931). Vladimir Pozner nous a précisé que, contrairement à ce que pense Gramsci, il n'avait jamais eu connaissance de cet essai de Jacques Rivière.

{417} À propos de Victor Hugo, se rappeler ses bons rapports avec Louis-Philippe et, par la suite, son attitude de monarchiste constitutionnel en 48. Il est intéressant de

remarquer que, tandis qu'il écrivait *Les Misérables*, il écrivait aussi les notes de *Choses vues* (parues après sa mort), et que les deux façons d'écrire ne sont pas toujours en accord. Étudier ces questions, car d'habitude on considère Hugo comme un homme d'un seul bloc, etc. (dans la *Revue des Deux-Mondes* de 1928 ou 1929, plus probablement de 1929, il doit y avoir un article là-dessus) * (*Note de Gramsci*) [1930]

> * Il s'agit en effet de l'article d'André Le Breton : « Victor Hugo académicien », paru dans la Revue des Deux-Mondes du 15 février 1929.

{418} Deux types d'ambitieux des romans de Balzac. Leur histoire est révélatrice d'une société (celle de la Restauration) où, à la puissance du titre de noblesse revalorisé par la monarchie, tend à se substituer la puissance que confère à l'argent l'essor récent du capitalisme.

{419} Types de personnages devenus populaires par les romans de Fenimore Cooper.

{420} Le coup de patte satirique de Gramsci utilise ici un des innombrables slogans fascistes dont Mussolini avait fait recouvrir les murs de toute l'Italie.

{421} *Le Marquis de Priola*, drame de Henry Lavedan (1902), adaptation « fin de siècle » de la légende de Don Juan. – *La Griffe*, drame d'Henri Bernstein (1906).

{422} Dans le court écrit : « Cette table ronde est

carrée », Problèmes d'esthétique, Ile édition, pp. 139-173, Croce affirme que la proposition, bien que « grammaticalement rationnelle », est logiquement et esthétiquement « absurde » et donc « repoussée hors du domaine de l'esprit théorique » ; il y voit une preuve du fait que la grammaire n'est pas une science mais seulement « un ensemble d'abstractions et de choix entièrement pratiques ». Il reconnaît toutefois que « si je veux donner une représentation concrète à cette proposition, je dois considérer par exemple qu'elle a été construite intentionnellement pour représenter une incohérence mentale… ce que nous faisons justement en ce moment ». Gramsci part de cette dernière affirmation pour confirmer la « fonctionnalité » c'est-à-dire l' « historicité » de toute vérité, y compris des vérités grammaticales.

{423} Gramsci fait allusion ici au rapport entre ce que l'on pourrait appeler, en utilisant son langage, « une direction linguistique planifiée » ou une « taylorisation » dans le domaine de la langue, et l'initiative linguistique individuelle ou autoéducation critique dans le domaine du langage.

{424} En 1918, Gramsci se battit dans l'Avanti contre les partisans de l'espéranto et surtout contre ceux qui voulaient engager officiellement le Parti socialiste dans le soutien de l'espérantisme, considéré comme l'expression

linguistique de la bataille internationaliste. (Voir le résumé de cette polémique dans la note de G. Ferrata à l'article « La langue unique et l'espéranto » in *2000 pagine di Gramsci*, tome I, pp. 338-339).

{425} Un problème auquel on ne donne peut-être pas toute l'importance qu'il mérite est celui de la part de « paroles » versifiées qui sont apprises par cœur sous la forme de chansons, d'extraits d'opéra, etc. Il faut remarquer combien le peuple se soucie peu de bien apprendre par cœur ces paroles, qui sont souvent biscornues, démodées, baroques, mais les réduit à des espèces de rengaines qui ne servent qu'à se rappeler le thème musical. (*Note de Gramsci*)

{426} Voir dans « La question de la langue » *Les Intellectuels et l'organisation de la culture*, pp. 23-24, l'esquisse rapide d'une histoire de la langue italienne comme expression des luttes d'hégémonie politique et culturelle dans le cadre de la société italienne : « il n'existe pas encore d'histoire de la langue italienne, en ce sens : la grammaire historique ne constitue pas encore cette histoire, au contraire… Je crois que cette étude n'est ni inutile, ni purement érudite, si l'on entend la langue comme élément de la culture et donc de l'histoire générale, et comme manifestation principale de la « nationalité » et de la « popularité » des intellectuels. »

On trouve dans la lettre à Tatiana du 17 novembre 1930 (Lettre nº 170, Gallimard, pp. 265-266) une allusion sommaire mais limpide à cette histoire de la langue italienne qui coïncide, selon Gramsci, avec l'histoire de la « fonction cosmopolite » des intellectuels dans la société italienne. La conclusion en est que pendant toute l'histoire italienne « continua à exister une double langue, la langue populaire ou dialectale, et la langue savante, c'est-à-dire celle des intellectuels et des classes cultivées ».

{427} Ciro TRABALZA et Ettore ALLODOLI : *La Grammaire des Italiens*, Florence 1935.

{428} Il est significatif que la défense de la grammaire à l'école se conclut par cette remarque polémique à l'égard de l'activisme rousseauiste et néo-idéaliste, dont Gramsci rappelle en outre le rapport de dépendance et la « fonction historique ». Mais cela ne signifie pas pour autant une indulgence à l'égard du formalisme grammatical comme on peut le voir dans ce passage d'une lettre à Carlo : « Dans l'apprentissage des langues que tu comptes entreprendre, je te conseille de ne pas trop te perdre dans les grammaires, mais de lire, lire, en feuilletant plus souvent le dictionnaire que la grammaire. La grammaire, selon moi, doit accompagner la traduction et non la précéder. Beaucoup commencent par les grammaires et ils n'en sortent plus, bien qu'ils se cassent la tête. » (*Lettre* nº 215, Gallimard, pp. 344-

345).

{429} *De vulgari eloquentia (De l'éloquence vulgaire)* : Écrit de Dante destiné à défendre l'usage en littérature de la langue « vulgaire » (c'est-à-dire l'Italien), contre ceux qui préféreraient écrire en latin, langue « savante ».

{430} *Illuminisme, philosophie illuministe* : c'est l'appellation italienne du courant philosophique du siècle des « lumières », c'est-à-dire le XVIIIe siècle français, avec ses grands écrivains qui ont apporté les « lumières » de la raison.

{431} *Les Abruzzes* : région centrale des Apennins qui a donné son nom à la province actuelle d'Abruzzes et Molise (villes principales : Pescara, l'Aquila). La *Basilicata* : province du sud de l'Italie (villes principales Potenza, Matera). Ces deux régions sont parmi les plus pauvres de l'Italie.

{432} Désireux de rompre avec son milieu et son éducation aristocratique, Alfieri résolut, tout jeune, de se former par lui-même une personnalité égale à celle des héros de Plutarque qu'il admirait : pour se forcer à étudier, il se faisait attacher à sa chaise, devant son bureau, quatre à cinq heures par jour.

{433} Lev Davidovitch Bronstein (Trotski).

{434} « *Byt* » : signifie en russe le mode de vie.

{435} *Démiurge* : le nom du créateur du monde dans la philosophie grecque ancienne.

{436} « *Venerem facilem parabilemque* » (l'amour facile et toujours à ma portée) : citation du poète latin Horace (*Satires*, Livre Il, vers 119).

{437} Une des grandes compagnies de production cinématographique de Hollywood. Sur l'expansion économique de Hollywood à cette époque, et sur le « star system », voir Georges SADOUL : *Histoire d'un art, le cinéma.* Paris, Flammarion, chap. XX, et, du même auteur : *Les Merveilles du cinéma*, Paris, Éditeurs Français Réunis, 1957, chap. IV, pp. 72-74.

{438} Le mouvement des Conseils d'usine, lancé par le groupe L'Ordine nuovo.

{439} *Critique de l'économie politique* est le sous-titre du *Capital* de Karl Marx.

{440} (Pas de grand homme pour son valet de chambre.) Hegel est revenu plusieurs fois sur cette locution proverbiale, dont il conteste la portée : le point de vue du valet de chambre ne prouve pas la petitesse du héros, mais seulement celle du valet. Plus généralement l'historien empirique, anecdotique, déforme l'histoire en n'en retenant que les petits côtés.

{441} *Le Manifeste du Parti communiste*, de Marx et

Engels.

{442} Extrait du fascicule 28 du « Saggiatore », Rome 1933, in 8º, p. 32 (*Note de Gramsci*).

{443} *Strapaese* (super-pays ou super-village) : était un mouvement littéraire de tendance traditionaliste s'opposant au mouvement *Stracittà* (super-ville) qui se voulait plus moderne.

{444} L'Unita de Salvemini.

{445} *Vie*, livre deuxième, dernières phrases du paragraphe XVII.

{446} Kant écrit exactement : « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature. » Gramsci cite de mémoire.

{447} De bonne foi.

Tables des matières

Note de l'éditeur
Première partie : Avant la captivité
I - L' « avanti »
L'histoire
La révolution contre « Le Capital »
La suprême trahison
Socialistes et chrétiens
II - L'ordine nuovo
Ouvriers et paysans
L'instrument de travail
Discours aux anarchistes
Pour un renouveau du Parti socialiste
Deux révolutions
Le mouvement turinois des conseils d'usine
III - Quelques thèmes sur la question méridionale (Extrait)
Deuxième partie : Les cahiers de la prison
Première section : problèmes du matérialisme historique
I - Introduction à l'étude de la philosophie et du matérialisme historique
Quelques points de référence préliminaires
La discussion scientifique
Philosophie et histoire
Philosophie « créative »

Importance historique d'une philosophie
Le philosophe
Le langage, les langues, le sens commun
Qu'est-ce que l'homme ?
Progrès et devenir
L'individualisme
Philosophie et démocratie
Quantité et qualité
Théorie et pratique
Structure et superstructures
Le terme de « catharsis »
Le « noumène » kantien
Histoire et anti-histoire
Philosophie spéculative
« Objectivité » de la connaissance
Pragmatisme et politique
Éthique
Scepticisme
Concept d'« idéologie »
La science et les idéologies « scientifiques »
La méthodologie de Mario Govi
La dialectique comme partie de la logique formelle et de la rhétorique
Valeur purement instrumentale de la logique et de la méthodologie formelles
La technique de la PENSÉE
Espéranto philosophique et scientifique
II - Quelques problèmes pour l'étude de la philosophie de la praxis

Comment poser le problème
Questions de méthode
Antonio Labriola
La philosophie de la praxis et la culture moderne
Immanence spéculative et immanence historiciste ou réaliste
Unité dans les éléments constitutifs du marxisme
Philosophie – Politique – Économie
Historicité de la philosophie de la praxis
Économie et idéologie
Science morale et matérialisme historique
Régularité et nécessité
Hégémonie de la culture occidentale sur toute la culture mondiale
Sorel, Proudhon, De Man
Passage du savoir, au comprendre, au sentir, et vice versa, du sentir au comprendre, au savoir
III - Notes critiqsues sur une tentative de manuel populaire de sociologie historique
Matérialisme historique et sociologie
Les parties constitutives de la philosophie de la praxis
Structure et mouvement historique
Les intellectuels
Science et système
La dialectique

Sur la métaphysique
Le concept de « science »
La « réalité du monde extérieur »
Jugement sur les philosophies passées
L'immanence et la philosophie de la praxis
Questions de nomenclature et de contenu
La science et les instruments scientifiques
L' « instrument technique »
Objection à l'empirisme
Concept d' « orthodoxie »
La « matière »
Quantité et qualité
La téléologie
Sur l'art
IV - Benedetto Croce et le matérialislme historique
Notes
La baisse tendancielle du taux de profit
L'historicisme de B. Croce
Religion, philosophie, politique
Lien entre philosophie, religion, idéologie (au sens crocien)
Un pas en arrière par rapport à Hegel
Deuxième section : la science politique (État, parti, révolution)
I - Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le Prince moderne
Notes rapides sur la politique de Machiavel
La science de la politique

La politique comme science autonome
Éléments de politique
Le parti politique
Fonction progressive ou régressive d'un parti.
Industriels et agrariens
Réformisme et monolithisme.
Quelques aspects théoriques et pratiques de l' « économisme »
Prévision et perspective
Analyses des situations. Rapports de forces
Observations sur quelques aspects de la structure des partis politiques dans les périodes de crise organique
Le césarisme
Lutte politique et guerre militaire
Le concept de révolution passive
Sur la bureaucratie
Le théorème des proportions définies
Sociologie et science politique
Le nombre et la qualité dans les régimes représentatifs
Question de l' « homme collectif » ou du « conformisme social »
Hégémonie (société civile) et division des pouvoirs
Conception du droit
L'État

Dépassement de la phase économique-corporative
Hégémonie entre nations
II - Passé et présent
Critique du passé
Les grandes idées
Du rêve les yeux ouverts et de la divagation
Spontanéité et direction consciente
Diriger et organiser
Manifestations de sectarisme
Passage de la guerre de mouvement (et par attaque frontale) à la guerre de position dans le domaine politique
Politique et art militaire
Troisième section : problèmes de civilisation et de culture
I - La formation des intellectuels
II - L'organisation de la culture
L'organisation de l'école et de la culture
Problème de la nouvelle fonction que pourront remplir les universités et les académies
Pour la recherche du principe éducatif
Quelques principes de la pédagogie moderne
Pédagogie mécaniste et idéaliste
III - Problèmes de critique littéraire
L'art et la lutte pour une nouvelle civilisation
L'art éducateur
Critères de critique littéraire

Critères de méthode
Divers types de romans populaires
Jules Verne et le roman géographique-scientifique
Sur le roman policier
Dérivations culturelles du roman-feuilleton
Origines populaires du « surhomme »
Balzac
Balzac et la science
IV - Langue nationale et grammaire
Essai de Croce : cette table ronde est carrée
Combien peut-il y avoir de formes de grammaire ?
Foyers d'irradiation des innovations linguistiques dans la tradition et d'un conformisme linguistique national dans les grandes masses nationales
Différents types de grammaire normative
Grammaire historique et grammaire normative
Grammaire et technique
Ce qu'on appelle « question de la langue »
V - Américanisme et fordisme
Quelques aspects de la question sexuelle
« Animalité » et industrialisme
Rationalisation de la production et du travail
Taylorisation et mécanisation du travailleur
VI - Passé et présent
Le travailleur collectif

Bâtisseurs de greniers
Enquêtes sur les jeunes
L'histoire maîtresse de la vie, les leçons de l'expérience, etc.
« Rationalisme ». Concept romantique de l'inventeur
Naturel, contre-nature, artificiel, etc.
Notes