

**LA PHILOSOPHIE DE LA  
PRAXIS FACE À LA  
RÉDUCTION MÉCANISTE  
DU MATÉRIALISME  
HISTORIQUE**

-

**(L'ANTI-BOUKHARINE)**

-

**CAHIER 11**

**Antonio Gramsci**

## Table des matières

1. Introduction à l'étude de la philosophie. Quelques points de référence préliminaires.....	3
2. Notes critiques sur une tentative de manuel populaire de sociologie historique - L'anti-Boukharine.....	12
Le concept de « science ».....	13
La « réalité du monde extérieur ».....	14
Jugement sur les philosophies passées.....	17
Questions générales.....	17
Structure et mouvement historique.....	17
Les intellectuels.....	18
Science et système.....	18
La dialectique.....	18
Réduction de la philosophie de la praxis à une sociologie.....	19
Concept d'« orthodoxie ».....	21
La « matière ».....	23
3. Science et idéologie. Les techniques de pensée. Les langages.....	25
La science et les idéologies « scientifiques ».....	25
Traductibilité des langages scientifiques et philosophiques.....	26
4. Problèmes pour l'étude de la philosophie de la praxis.....	30
Régularité et nécessité.....	30
Philosophie spéculative.....	31
Philosophie « créative ».....	32
Questions de méthode.....	32
Comment poser le problème.....	34
Historicité de la philosophie de la praxis.....	35
Les parties constitutives de la philosophie de la praxis.....	36
Philosophie - politique - économie.....	37
Le terme de « catharsis ».....	37
Passage du savoir au comprendre, au sentir, et vice versa, du sentir au comprendre, au savoir.....	38
Philosophie de la praxis et réforme intellectuelle et morale.....	38

## 1. Introduction à l'étude de la philosophie. 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 adhérent le mieux à la réalité, on ne peut être philosophe, c'est-à-dire avoir une conception du monde critique et 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 économicistes, 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 critiqueusement 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, à 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 » ?

En effet la philosophie en 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 politiquement, ne peut-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 », 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.

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 ».

Une des plus grandes faiblesses des philosophies de l'immanence<sup>1</sup> 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 », 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 « 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.

*Note.* 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 ».

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 sources 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

1 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 monde. 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.

fait du « vivant ».

Une philosophie de la praxis<sup>2</sup> ne peut 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*<sup>3</sup> 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 du 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, saint François).<sup>4</sup>

**Note.** Les mouvements à caractère hérétique du Moyen Age, en tant que réaction simultanée à l'attitude politique 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.

Mais la Contre-Réforme 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.

**Note.** Rappeler l'anecdote (racontée par Steed dans ses *Mémoires*) du cardinal qui explique au protestant anglais philo-catholique que les miracles de saint Janvier<sup>5</sup> 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. »

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

2 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.

3 Sur un terrain de nouveauté absolue.

4 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.

5 Saint Janvier (San Gennaro), patron de Naples.

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 autoconscience 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<sup>6</sup> 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 un aspect de la question politique des intellectuels. Autoconscience critique signifie historiquement et politiquement création d'une élite d'intellectuels : une masse humaine ne se « distingue 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 en 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 à 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

6 « 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.



« 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.

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*<sup>7</sup>). 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 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 réfléchi 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.

7 Allusion probable à l'article de E. D. Mirski : « Demokratie und Partei im Bolchevismus » [La Démocratie et le Parti dans le bolchevisme], 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.



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.<sup>8</sup>

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 quoi 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 où 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. On 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 variant littérairement la forme) : la répétition est le moyen

8 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*).

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 elles 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'Eglise, 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. 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 libre penseur a plus d'influence que toute l'institution universitaire, etc.

A 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<sup>9</sup> 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

9 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.

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 au « chant du cygne » qu'il produit dans son agonie.

(M.S., pp. 3-20 et G.q. 11, § 12, pp. 1375-1395.)

[1932-1933]

## 2. Notes critiques sur une tentative de manuel populaire de sociologie historique - L'anti-Boukharine

Un travail comme le *Manuel populaire*<sup>1</sup>, 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 influencer 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<sup>2</sup>, 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 forme 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

1 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 4<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> anniversaire de la mort de Marx (1933) par l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. : [Marx's teaching and its historical importance in Marxism and modern thought](#), translated by Ralph Fox, London G. Routledge 1935, pp. 1-90.

2 Conception du monde conforme au système de Ptolémée (2<sup>e</sup> 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.

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 à 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, on 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. (...)

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.

(M.S. pp. 119-123 et G.q. 11, § 13, pp. 1396-1402.)

[1932-1933]

## **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. 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 continu 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-entendus 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 ses 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 à 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.

(M.S. pp. 135-138 et G.q. 11 § 15, pp. 1403-1406.)

[1932-1933]

## **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 public 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 public « 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.<sup>3</sup> 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 public, 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. (...)

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.<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup> 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

3 « 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.)

4 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.)

5 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.)



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 présupposé 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 devenu historique, la conscience comme la réalité sont également un devenir, et l'objectivité, elle aussi, est un devenir, etc.

(M.S. pp. 138-145 et G.q. 11, § 17, pp. 1411-1416.)

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.

*Note.* Il faut étudier la position de Lukacs<sup>6</sup> 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.

(M.S. pp. 138-145 et G.q. 11, § 34, pp. 1418-1420.)

6 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 dix ans plus tôt son premier ouvrage sur la dialectique marxiste : *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Berlin, Malik-Verlag, 1923.

## 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 »<sup>7</sup>, 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.)<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

(M.S. pp. 145-146 et G.q. 11, § 18, pp. 1416-1417.)

[1932-1933]

## Questions générales

### 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 au moins une allusion à ce problème dans *Les questions fondamentales* de Plékhanov<sup>10</sup>, 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](#)<sup>11</sup> ; 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 périclète 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.

7 Cf. F. Engels : [Ludwig Feuerbach](#), Ed. s., 1970, p. 10.

8 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.)

9 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.*)

10 Georges PLÉKHANOV : *Les Questions fondamentales du marxisme*, Éditions sociales, 1948.

11 Karl MARX : [Contribution à la critique de l'économie politique](#), Éditions sociales, 1972.

## 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 (puisque'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.

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 public 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 vernis 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. 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<sup>12</sup> 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 à 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 systématiques. 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.

(M.S. pp. 129-133 et G.q. 11 § 22, pp. 1422-1426.)

[1932-1933]

## **Réduction de la philosophie de la praxis à une 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. La réponse à 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

12 *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*.

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, on 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, on 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 classer 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, logique 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 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 autrement, on ne pourrait même pas savoir ce qu'est le mouvement ou la dialectique et on tomberait dans une nouvelle forme de nominalisme.<sup>13</sup>

*Note.* 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.

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*<sup>14</sup>) 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 ». <sup>15</sup> 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 » 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).

13 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.

14 Les deux lettres auxquelles Gramsci fait allusion, écrites à Londres les [21 septembre 1890](#) et [25 janvier 1894](#), ont paru dans *Der Sozialistische Akademiker* des 1<sup>er</sup> 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. »

15 Néologisme pour désigner la famille des êtres affectés d'un excès de génie.

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<sup>16</sup>, 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 [« carismati »],<sup>17</sup> 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 donné 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-forces, en mots-forces - 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 ».

(M.S. pp. 124-128 et G.q. 11, § 26, pp. 1431-1435.)

## **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

16 Cf. *Anti-Dühring*, op. cit., p. 316.

17 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.

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<sup>18</sup> 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<sup>19</sup> 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<sup>20</sup>, 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.

18 C'est-à-dire que les partis sont étrangers à toute prise de position philosophique.

19 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 II: Du libéralisme démocratique au communisme. La *Gazette rhénane*. Les Annales franco-allemandes. Paris, P.U.F., 1955-1958.

20 « *Matérialisme historique* ».



(M.S. pp. 157-159 et G.q. 11, § 27, pp. 1434-1437.)

[1931-1932]

## **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'erreurs 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<sup>21</sup>). 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

21 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.)

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 forment 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 cette 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 prestidigitations 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<sup>22</sup> 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 anti-scientifique, 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.<sup>23</sup>

(M.S. pp. 160-162 et G.q. 11 § 30 pp. 1442-1444.)

---

22 Le Capital.

23 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.)

### **3. Science et idéologie. Les techniques de pensée. Les langages**

#### ***La science et les idéologies « scientifiques »***

Recueillir les principales définitions qui ont été données de la science (dans le sens de sciences naturelles). « 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 mêmes 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 continu 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 toutes 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 XVIII<sup>e</sup> 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 nouveau 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 ennoblée. 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 et G.q. 11, § 36-39, pp. 1451-1459.)

[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.<sup>1</sup>

1 Lénine, [Cinq ans de révolution russe et les perspectives de la révolution mondiale](#), Rapport présenté au IV<sup>e</sup> congrès de l'Internationale Communiste, le 13 novembre 1922, « En 1921, au III<sup>e</sup> Congrès, nous avons voté une [résolution](#) sur la structure organique des Partis communistes, ainsi que sur les méthodes et le contenu de leur travail. Texte excellent, mais essentiellement russe, ou presque, c'est-à-dire que tout y est tiré des conditions de vie russes. C'est là son bon mais aussi son mauvais côté. Son mauvais côté, parce que je suis persuadé que presque aucun étranger ne peut la lire ; avant de dire cela j'ai relu cette résolution : premièrement, elle est trop longue : 50 paragraphes ou plus. Les étrangers, d'ordinaire, ne peuvent aller jusqu'au bout de pareils textes. Deuxièmement, même s'ils la lisaient, pas un de ces étrangers ne la comprendrait, précisément parce qu'elle est trop russe. Non parce qu'elle a été écrite en russe, — on l'a fort bien traduite dans toutes les langues, — mais parce qu'elle est entièrement imprégnée de l'esprit russe. Et, troisièmement, si même quelque étranger, par exception, la comprenait, il ne pourrait l'appliquer. C'est là son troisième défaut. Je me suis entretenu avec quelques délégués venus ici, et j'espère, au cours du Congrès, sans y prendre part personnellement, — à mon grand regret, cela m'est impossible, — du moins causer de façon détaillée avec un grand nombre de délégués de différents pays. J'ai eu l'impression qu'avec cette résolution, nous avons commis une faute grave, nous coupant nous-mêmes le chemin vers de nouveaux progrès. Comme je l'ai dit, le texte est fort bien rédigé, et je souscris à tous ses 50 paragraphes ou plus. Mais nous n'avons pas compris comment il fallait présenter aux étrangers notre expérience russe. Tout ce qui est dit dans la résolution est resté lettre morte. Or, à moins de comprendre cela, nous ne pourrions aller de l'avant. »

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).

(...)

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.

(...)

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<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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 ».<sup>4</sup> 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

2 Contenu dans *Briefve von und an Hegel*, Leipzig, 1887, I, pp. 14-16. (Note de Gramsci.)

3 Voir : « Vorles-über die Gesch. d. Philos. », Berlin, 1844, III, p. 485. (Note de Gramsci.)

4 « Vorles-über die Philos. der Gesch. », Berlin, 1848, pp. 531-532. (Note de Gramsci.)



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<sup>5</sup>, enfin comme élément de la théorie de l'unité de la théorie et de la pratique. (...)

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 public 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 avoir aussi dans ce « jugement », plus qu'un dérivé conséquent du matérialisme métaphysique (pour lequel les faits spirituels sont une simple apparence « irréaliste », « 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 agit 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'affermi. 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

5 Dans [le texte d'Engels](#) on a, au lieu de « peuple allemand », « mouvement ouvrier allemand ».

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 disparaissent 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 et G.q. 11, § 49-50, pp. 1471-1476.)

[1932-1933]



## 4. Problèmes pour l'étude de la philosophie de la praxis

### 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.<sup>1</sup>

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 prémisses 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 prémisses 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 prémisses « 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 une conception conforme à l'Histoire (et non spéculative-abstraite) de la « rationalité » dans l'Histoire (et par conséquent de l' « irrationalité »).

(M.S. pp. 93-102 et G.q. 11, § 53, pp. 1477-1481.)

[1932-1933]

## **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 » transcendante : 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 XVIII<sup>e</sup> siècle » (la *Sainte Famille*)<sup>2</sup>, 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.

1 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).]

2 [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.)

(M.S., pp. 42-44 et G.q. 11, § 53, pp. 1481-1483.)

[1935]

## **Philosophie « créative »**

Qu'est-ce que la philosophie ? Une activité purement réceptive ou tout au plus ordonnatrice, 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<sup>3</sup> 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 « historicisant » 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 et G.q. 11, § 59, pp. 1485-1486.)

[1935]

## **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 diversifié 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<sup>4</sup>, 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<sup>5</sup> » (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-

3 Le solipsiste affirme que les choses n'existent que lorsqu'il les pense. Voir les pages sur « la réalité du monde extérieur ».

4 Karl Marx.

5 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.

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<sup>6</sup> 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 que 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<sup>7</sup> ; 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](#)<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> Il ne faut pas sous-estimer la contribution du second, mais il ne faut pas non plus identifier le second au

6 Karl Marx.

7 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.

8 « Gloses marginales au programme du Parti ouvrier allemand », voir : K. MARX et F. ENGELS, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfturt*, Ed. soc., 1972, pp. 22-50.

9 Gramsci fait allusion à l'[Anti-Dühring](#) de Engels, dont Marx a encouragé la rédaction et pour lequel il a rédigé le chapitre X [sur l'histoire critique](#) de la seconde partie Économie politique. On n'a pas de jugement de Marx sur l'ouvrage d'Engels.

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 Rodolfo Mondolfo sur le matérialisme historique de F. E.<sup>10</sup>, édité par Formigini en 1912 ? Sorel dans une lettre à Croce<sup>11</sup> 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 et G.q. 16, § 2, pp. 1841-1844.)

[1933-1934]

## **Comment poser le problème**

Production de nouvelles *Weltanschauungen*<sup>12</sup>, 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<sup>13</sup>, 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, dûs à Ilitch. L'hégémonie réalisée signifie la critique réelle d'une philosophie, sa dialectique réelle. Comparer ce qu'écrivit Graziadei<sup>14</sup> dans l'introduction à *Prezzo e soprapprezzo*<sup>15</sup> : 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).

(M.S., pp. 75-76 et G.q. 7, § 33, pp. 881-882.)

10 Friedrich Engels.

11 La Critica de B. Croce commence en 1927 la publication des lettres de Sorel à Croce.

12 *Weltanschauung* : mot allemand : conception du monde.

13 Cf. Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande (fin), op. cit.

14 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*).

15 *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.



## **Historicité de la philosophie de la praxis**

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<sup>16</sup> qui affirme que le développement historique sera, à 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, « autoconscience » 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<sup>17</sup> : dans le Programme d'avril 1917<sup>18</sup>, 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

16 Voir notamment *Révolution prolétarienne, Anti-Dühring*, 1971, pp. 319-321.

17 Lénine.

18 Il s'agit du projet de réélaboration du programme du Parti bolchevik présenté par Lénine à la VII<sup>e</sup> Conférence du Parti en avril 1917. Le nouveau programme fut ensuite approuvé par le VIII<sup>e</sup> 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... »

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 tend 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](#)<sup>19</sup>, 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<sup>20</sup> 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.

(M.S. pp. 93-96 et G.q. 11, § 62, pp. 1487-1490.)

[1932-1933]

## ***Les parties constitutives de la philosophie de la praxis***

Un exposé systématique de la philosophie de la praxis ne peut négliger aucune des parties constitutives de la doctrine de son 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 1848, 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 tout 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.

19 Voir plus haut la critique du *Manuel Populaire* de Boukharine.

20 G. GENTILE : *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, Laterza, 1909. (Note de Gramsci.)



(M.S. 128 et G.q. 11, § 33, pp. 1447-1448.)

[1932-1933]

## **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.<sup>21</sup>

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*<sup>22</sup>. 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*<sup>23</sup> 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. A 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. A 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.

M.S. pp. 92-93 et G.q. 11, § 65, pp. 1492-1493.)

[1932-1933]

## **Le terme de « catharsis »<sup>24</sup>**

On peut employer le terme de « catharsis » *pour* indiquer le passage du moment purement économique (ou égoïste-passionnel) au moment éthique-politique<sup>25</sup>, 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.<sup>26</sup>

21 Cf. Les notes précédentes sur les possibilités de traduction réciproque des langages scientifiques. (*Note de Gramsci.*)

22 Exprimé par une déclaration nette et consciente.

23 Préjugés d'un groupe ou d'une époque.

24 *Catharsis* : d'un mot grec qui signifie purgation, purification.

25 *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.

26 Rappeler les deux points entre lesquels oscille ce processus aucune société ne se propose de tâches pour la solution desquelles

(M.S., p. 40 et G.q. 10-11, § 6, p. 1244.)

[1935]

## **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 » ; on 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 lien, 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, et G.q. 11, § 67, pp. 1505-1506.)

[1932-1933]

## **Philosophie de la praxis et réforme intellectuelle et morale**

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

---

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.)

Max Adler, viennois, les deux professeurs italiens Alfredo Poggi et Aldechi Baratonno). 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 Rodolfo 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 à 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. (...)

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 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 pris sur la jeunesse, dans la seule mesure où elle devient politique immédiate et occasionnelle. (...)

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 philosophie, alors que de l'autre la haute culture idéaliste moderne a cherché à 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. (...)

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.

(M.S. pp. 81-89 et G.q. 16, § 9, pp. 1854-1864.)

[1933]