

Vers un front uni intégral. Quelques axes stratégiques pour un laboratoire du communisme



<http://revueperiode.net/> Panagiotis Sotiris – 11 juin 2018

Comment penser l'organisation ? Qu'on le veuille ou non, cette question reste centrale dans les luttes actuelles, et nul doute qu'elle en est l'une des pierres d'achoppement. Là où Marx ne nous a légué en la matière qu'une aporie, et où le modèle léniniste ne semble plus avoir d'autre fonction que de cristalliser des oppositions figées, Panagiotis Sotiris s'attache ici à ressaisir l'organisation à la lumière des conditions de formation d'une « intellectualité de masse ». Puisant ses racines chez Lukács, relancé au cours des dernières décennies, par Badiou et Rancière notamment, c'est néanmoins chez Gramsci que ce problème aura trouvé son expression la plus complète. Car la dialectique gramscienne ne vise pas seulement à se prémunir de la sclérose bureaucratique et à la dépossession des masses, mais aussi à défendre une conception du parti comme « laboratoire intellectuel » intégrant une multiplicité de pratiques et de collectifs ; un parti envisagé comme le lieu de production d'une pluralité de savoirs et, sur leur base, d'expérimentation de stratégies et de tactiques révolutionnaires hétérogènes. À l'État intégral comme arme de la bourgeoisie, Gramsci nous invite à opposer ce que Sotiris nomme un Front Uni intégral, seul à même d'assurer l'autonomie des classes subalternes, l'affirmation de leur pouvoir d'auto-organisation, sans lesquelles elles ne sauraient prétendre à l'hégémonie. Loin d'être derrière nous, cette tâche demeure plus que jamais la nôtre.

Introduction

À travers l'histoire du mouvement communiste, chaque fois que la conjoncture offre l'occasion de poursuivre une politique révolutionnaire, la question de l'organisation se pose¹. Cette question demeure ouverte au sein de la tradition du marxisme et du mouvement ouvrier, et constitue le théâtre de grands affrontements théoriques et idéologiques. Dans les remarques qui suivent, qui sont loin d'avoir une portée conclusive, j'essaierai de montrer que la référence aux *Cahiers de prison* de Gramsci peut nous aider à aborder cette question.

1. Marx : l'organisation comme aporie

L'œuvre de Marx ne propose pas de réflexion systématique sur la question de l'organisation. Si ce dernier emprunte, avec Engels, la notion de « parti » au lexique politique de son époque, il n'est néanmoins pas possible de trouver, dans un texte comme le *Manifeste Communiste*, une théorie du parti de la classe ouvrière. Pourquoi ?

Parce que les communistes ne se sont pas affirmés comme une organisation politique autonome, mais plutôt comme l'aile la plus radicale des organisations ouvrières de leur époque.

Les communistes ne forment pas un parti distinct opposé aux autres partis ouvriers [...]. Pratiquement, les communistes sont donc la fraction la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays, la fraction qui stimule toutes les autres ; théoriquement, ils ont sur le reste du prolétariat l'avantage d'une intelligence claire des conditions, de la marche et des fins générales du mouvement prolétarien².

Même l'*Adresse du Comité Central à la Ligue des communistes*, écrite en mars 1850 par Marx et Engels pour revendiquer la création d'un parti indépendant et autonome et faire perdurer la révolution, ne contient pas de précisions quant au mode d'organisation et au rôle d'un tel parti.

Mais ils [les ouvriers allemands] contribueront eux-mêmes à leur victoire définitive bien plus par le fait qu'ils prendront conscience de leurs intérêts de classe, se poseront dès que possible en parti indépendant et ne se laisseront pas un instant détourner – par les phrases hypocrites des petits bourgeois démocratiques – de l'organisation autonome du parti du prolétariat. Leur cri de guerre doit être : la révolution en permanence³ !

Il ne faut pas non plus oublier qu'à cette époque le mouvement communiste s'apparentait à une constellation de collectifs hétérogènes et fragmentés : revues, cercles d'intellectuels et d'ouvriers militants, organisations locales, clubs politiques, expérimentations utopiques, relations interpersonnelles. Aussi, l'*Association Internationale des Travailleurs* n'était-elle pas réellement une « Internationale » des partis, mais plutôt un réseau d'organisations, de représentants syndicaux et de personnalités publiques, issus de courants idéologiques divers et, pour la plupart, opposés à Marx et Engels. Une telle diversité se reflète sur les différents modèles d'organisation qui ont coexisté pendant la seconde moitié du XIXe siècle, allant de la petite organisation de cadres communistes au grand parti national social-démocrate, en passant par le « parti sans organisation », la confédération internationale ou encore le parti national à l'électorat majoritairement ouvrier⁴.

On peut également rappeler que Marx et Engels se sont retrouvés au milieu de l'affrontement entre deux courants majeurs du mouvement ouvrier : d'une part, le socialisme d'État de Lassalle, premier courant à avoir insisté sur la nécessité d'un parti national ouvrier, constituant l'un des deux piliers de la genèse de la social-démocratie allemande ; d'autre part, le courant anarchiste dans la forme particulière que lui a imprimée Bakounine, attaché à l'anti-étatisme et au secret d'un petit groupe de conspirateurs, idées assez répandues dans le mouvement révolutionnaire à l'époque.

Ces deux courants ont joui d'une grande audience, comme le montre l'influence continue de la ligne de Lassalle sur le mouvement ouvrier allemand, tout comme l'écho répété des positions anarchistes dans les débats du Congrès de la Haye. Ils représentaient, pour Marx et Engels, les adversaires à combattre (n'acceptant ni le « socialisme d'État » ni la logique du cercle de conspirateurs), bien qu'il fallait en même temps admettre leur force au sein du mouvement ouvrier⁵. Sur ce point, Étienne Balibar observe :

Ne retenons ici qu'un seul exemple : celui du triangle constitué par Marx, Lassalle, Bakounine. On ne s'étonne pas assez, peut-être, que Marx ou son fidèle second Engels, ces polémistes infatigables, se soient avérés en fin de compte incapables d'écrire un *anti-Lassalle* ou un *anti-Bakounine*, autrement importants pratiquement qu'un « anti-Dühring » ou même que la réédition d'un « anti-Proudhon ». Toutes les raisons personnelles et les raisons tactiques du monde ne réussirent jamais à expliquer complètement cette défaillance (chargée de conséquences politiques, on sait de reste). *S'ils ne l'ont pas fait, c'est qu'ils ne pouvaient le faire*⁶.

Dans ce contexte et surtout après le congrès d'Erfurt de 1891, l'émergence de la social-démocratie allemande comme modèle d'organisation a fourni le premier exemple d'un parti ouvrier de masse (et même d'un parti de masse tout court en Europe au début du XXe siècle) : en effet, il ne s'est pas seulement agi de mener des campagnes de propagande, d'alimenter l'agitation politique ou d'organiser les luttes, mais aussi de constituer une véritable « culture parallèle » de journaux ouvriers, de syndicats, de clubs, de réseaux d'éducation, d'associations mutuelles, etc., tout en défendant l'orthodoxie marxiste (y compris après que Bernstein ait formulé ses thèses « révisionnistes »)⁷. Néanmoins, l'évolution des luttes de classes a révélé qu'un tel parti n'était pas en mesure de déclencher une séquence révolutionnaire.

2. Que faire ? Un texte de gnoséologie politique

Dans l'histoire du marxisme, peu d'œuvres ont été autant décriées que l'ouvrage de Lénine *Que faire ?*. Selon la tendance dominante, ce texte serait indigne d'intérêt parce qu'il aurait été écrit par un petit groupe de conspirateurs et de « révolutionnaires professionnels », ou constituerait encore une tentative pour injecter, du dehors, de la conscience de classe aux luttes historiques. Lars T. Lih, dans la lecture monumentale qu'il en propose, insiste sur l'influence qu'ont eu sur Lénine la social-démocratie allemande et le modèle « erfurrien » de la construction du parti. Je crois cependant que les thèses de Lénine conservent une certaine originalité, et qu'il y a dans *Que faire ?* des éléments hétérogènes au modèle « erfurrien ». Dans les années 1960, Lucio Magri a mis en lumière les apories, au sein de la pensée de Marx, auxquelles Lénine essaie de répondre dans *Que faire ?* :

Il y a un aspect de la théorie du parti prolétarien qui n'était pas secondaire et qui n'a jamais été clarifié par Marx. Limité dans l'immédiateté de sa condition, le prolétariat ne peut, en aucune manière, acquérir une vision de la totalité du système social, ni promouvoir son renversement. Comme son action de classe ne peut se développer que s'il transcende cette immédiateté grâce à la médiation d'une conscience révolutionnaire, quel est alors le processus, le mécanisme, à travers lequel cette conscience peut être produite ? Plus précisément : la conscience de classe peut-elle se forger au sein du prolétariat de façon spontanée, selon une nécessité intrinsèque, à partir d'éléments déjà présents dans son objectivité sociale et qui deviendront progressivement dominants, au détriment d'autres éléments originaires qui condamnent cette classe prolétaire à la subalternité et à la désagrégation ? Ou bien une telle conscience ne peut-elle représenter que la subversion globale de l'immédiateté prolétaire, et ne se forger qu'au travers d'un saut dialectique, par l'entremise de forces externes et de leur interaction complexe avec l'activité spontanée du prolétariat⁸ ?

Le cœur conceptuel de *Que faire ?* est une question de *gnoséologie politique*. Il a en effet pour enjeu la formation de la conscience révolutionnaire, cette conscience qui transcende l'immédiateté et le quotidien de la condition ouvrière pour saisir le système social dans sa globalité et sa totalité, et enfin rendre pensable son renversement. Lénine ne se contente donc pas seulement de reconnaître le pouvoir de l'idéologie dominante sur l'idéologie spontanée des masses subalternes, il cherche aussi à comprendre comment l'effort pour former une conscience révolutionnaire peut s'articuler au déploiement de l'activité militante et spontanée des masses.

Ainsi, nous l'avons constaté, l'erreur fondamentale de la « nouvelle tendance » de la social-démocratie russe est de s'incliner devant la spontanéité, de ne pas comprendre que la spontanéité de la masse exige de nous, social-démocrates, une haute conscience. Au fur et à mesure que l'élan spontané des masses s'accroît et que le mouvement s'élargit, le besoin de haute conscience dans le travail théorique, politique et d'organisation de la social-démocratie augmente infiniment plus vite encore⁹.

La production de cette conscience dans le cadre général de la lutte des classes, au-delà d'une simple cartographie des représentations spontanées des prolétaires, devient la question centrale. C'est là le cœur de l'intervention de Lénine, et c'est ce qui le met en conflit avec Marx, comme l'a souligné Sylvain Lazarus :

Ce ne sont pas les définitions du communiste pour Marx et du révolutionnaire conscient pour Lénine qui sont en tension. On peut se rappeler que le *Manifeste* formule trois critères : avoir une conception scientifique du cours de l'histoire, privilégier les luttes nationales au détriment des intérêts locaux, privilégier l'intérêt du prolétariat mondial par rapport à celui du prolétariat national. La tension entre Marx et Lénine réside plutôt dans le fait que pour le premier l'avènement des communistes est inhérent à l'existence des ouvriers comme classe. Lénine prend ses distances avec cette thèse en faisant la critique de ce qu'il nomme conscience spontanée. La conscience révolutionnaire, l'émergence des militants révolutionnaires, n'est pas un phénomène spontané. C'est un phénomène tout à fait particulier, qui exige de faire rupture avec les formes de conscience spontanées. Le cœur politique d'une conscience non-spontanée repose sur son opposition à l'ordre social et politique existant. Quant au mécanisme permettant de réaliser les conditions d'émergence d'une conscience politique, il est incarné par le parti¹⁰.

De son côté, Antonio Negri, marqué par la version du léninisme propre à l'*operaismo* italien, a souligné le rapport entre la condition spécifique du prolétariat russe et la manière dont Lénine a pensé la question de l'organisation dans *Que faire ?*, suggérant que, chez ce dernier, le parti est conçu comme fabrique de stratégies :

Le parti doit être en mesure d'organiser et de former l'effet multiplicateur du travail révolutionnaire, en exaltant et en subvertissant contre le capital la chose même que ce dernier détermine comme augmentation de la puissance productive du travail socialisé. Le parti est une fabrique, une entreprise de subversion, en mesure d'imposer la démultiplication de la rationalité productive au sein de la volonté révolutionnaire des militants et de

la spontanéité des masses. Le parti transforme cette matière première, l'insubordination des travailleurs, en puissance offensive générale contre l'adversaire¹¹.

Il est bien sûr difficile de reconstituer la « théorie léninienne du parti » dans sa cohérence. Un tel projet mènerait à des positions schématiques, simplifiées, anachroniques, et surtout à en répéter les « reconstructions » *a posteriori*. Les textes de Lénine sont des interventions conjoncturelles, répondant aux exigences d'un certain contexte géographique et historique. Elles sont surdéterminées par les conditions particulières et par l'histoire du mouvement ouvrier et populaire russe. Elles renvoient davantage à la tactique qu'à la stratégie. Toutefois, on peut souligner trois éléments importants, présents tout au long de la trajectoire de Lénine :

a) Le parti entretient un rapport étroit à la stratégie révolutionnaire : la révolution n'est pas un objectif lointain (comme c'était le cas pour la social-démocratie allemande), mais implique un effort constant pour élaborer les différentes manières d'articuler les impératifs politiques immédiats, de développer la conscience et la pratique révolutionnaires, et de guider l'ensemble des classes subalternes.

b) Le parti constitue l'autonomie de classe. La revendication d'une organisation de classe indépendante, qui en exprime fidèlement le caractère antagoniste, traverse toute l'histoire du mouvement ouvrier depuis le *Manifeste Communiste*. Or, c'est dans la théorie de Lénine que se trouve formulée le plus clairement cette revendication, non comme une exigence organisationnelle, mais comme un impératif stratégique transcendant les diverses pratiques et options politiques : pour Lénine, le caractère prolétarien du parti n'est pas une question de composition de classe, au sens sociologique du terme ou du point de vue de son électorat ; il s'agit d'une question de stratégie politique, et d'indépendance affirmée à l'égard de l'idéologie dominante bourgeoise.

c) Le parti reflète la nécessité de la rupture. Si l'autonomie de classe est une question de stratégie et de programme politiques, la rupture organisationnelle avec les formes du mouvement ouvrier encore marquées par l'idéologie et la politique bourgeoises est nécessaire, afin de donner une portée révolutionnaire aux efforts visant l'autonomie de classe. À la veille de la révolution, Lénine insiste ainsi sur la nécessité de renouveler et d'approfondir le programme révolutionnaire, mais aussi de changer de nom (pour adopter le terme de « communiste ») et de fonder une nouvelle Internationale, marquant une rupture aux plans de la stratégie comme du symbolisme révolutionnaires.



9. Tâches du Parti :
 1. convoquer sans délai le congrès du Parti ;
 2. modifier le programme du Parti, principalement ;
 a) sur l'impérialisme et la guerre impérialiste,
 b) sur l'attitude envers l'État et notre revendication d'un « État-Commune »,
 c) amender le programme minimum, qui a vieilli ;
 3. changer la dénomination du Parti.
 10. Rénover l'Internationale.
 Prendre l'initiative de la création d'une Internationale révolutionnaire, d'une Internationale contre les social-chauvins et contre le « centre »¹².

En ce sens, pour Lénine, le caractère de classe d'un parti est un enjeu stratégique et non pas une question sociologique. Insistons sur ce point : l'enjeu porte sur l'identification de la plus grande partie possible de la classe ouvrière au courant politique incarnant la révolution prolétarienne. Une lecture attentive des textes de Lénine avant et après octobre 1917 montre que sa plus grande angoisse, signe aussi du fait que les conditions sont réunies, concerne l'influence des bolcheviks sur la classe ouvrière russe et leur reconnaissance comme courant ouvrier majoritaire.

Cependant, une tension réside à l'intérieur de la conception léninienne de l'organisation. D'une part, Lénine souligne la valeur des formes d'organisation et de contre-pouvoir de type ouvrier et autonome ; il a intégré l'expérience des soviets à sa perspective, et les reconnaît comme nouvelles pratiques politiques mais aussi comme formes de pouvoir antagonistes à la bourgeoisie. C'est ce qui apparaît dans sa conception du double-pouvoir, ainsi que dans la revendication de fonder l'État garantissant la dictature du prolétariat sur les soviets. Comme Marx l'avait fait avec les institutions de la Commune de Paris, Lénine incorpore donc dans sa conception une forme d'organisation prolétarienne autonome, issue des luttes des classes et de l'activité spontanée des masses, qui échappe à l'initiative des bolcheviks. On sait que même après la révolution Lénine a accordé une relative autonomie aux soviets, assurant que différents courants et partis puissent lutter pour l'hégémonie. Mais, d'autre part, face au grand danger de la guerre civile, et en particulier sous la période stalinienne, la conception d'un parti unique au pouvoir, identifié à l'État, s'est imposée. L'identification de l'État au Parti prolétaire, auquel se sont ajoutés l'abandon de toute forme d'organisation prolétarienne autonome et le parlementarisme fondé sur un parti unique selon le modèle des « démocraties populaires », a abouti à l'étatisation du parti : dédié à l'autonomie de la classe ouvrière, le parti devint l'instrument de son assujettissement.

On peut néanmoins considérer que certaines thèses de Lénine n'auraient pas pu déboucher sur des propositions générales parce qu'elles concernaient le contexte des luttes propres au bolchevisme et à la situation en Russie : par exemple, la conception particulièrement centralisée des organes de direction et du comité central, identifiés comme lieux principaux de la prise de décision, au détriment des organisations locales et malgré le risque de sclérose bureaucratique.

En ce sens, la critique de la conception léninienne de l'organisation par Rosa Luxembourgeois n'est pas injustifiée, en particulier lorsque pointe l'absence de garanties organisationnelles face à l'opportunisme¹³. Il faut néanmoins reconnaître que c'est la thèse de la grande rupture, rupture politique et organisationnelle, affirmée comme nécessaire pour assurer l'autonomie du prolétariat et appliquer la ligne politique révolutionnaire, autrement dit la thèse de Lénine, qui l'a emporté. L'autre tactique, consistant à exister comme aile gauche au sein de la social-démocratie, assortie à la vision du parti comme contradiction ouverte, a certes été défendue par la gauche du SPD et par Luxembourgeois pendant une assez longue période, mais à terme, c'est la voie de la rupture politique et organisationnelle qui a été privilégiée¹⁴.

3. Georg Lukács : la question de l'organisation comme problème intellectuel

Histoire et conscience de classe est l'une des plus importantes interventions théoriques après la Révolution d'Octobre. L'essai final du livre (« Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation ») porte sur la question de l'organisation¹⁵. Pour Lukács, les réceptions contradictoires de la Révolution Russe au sein des diverses tendances du mouvement ouvrier, ainsi que l'influence continue des courants « mencheviks » en leur sein, reflètent la crise idéologique du prolétariat, ainsi que son incapacité à affirmer sa propre perspective. Lukács impute cet état de fait aux contradictions et aux divisions qui traversent la classe prolétaire, ainsi qu'aux effets de l'organisation capitaliste du travail sur la conscience prolétaire. S'il définit alors l'organisation politique comme « la forme de la médiation entre la théorie et la pratique¹⁶ », il en situe la fonction, en tant qu'organisation communiste, dans sa capacité à fournir une politique pour le communisme. Toutefois, la nécessaire indépendance organisationnelle des partis communistes – à cette époque, la formation de l'Internationale Communiste se conclut par la scission entre partis communistes et partis sociaux-démocrates – n'implique pas la formation d'un « état-major » détaché de la classe ; elle requiert une « relation modifiée entre activité spontanée et prévision consciente¹⁷ », c'est-à-dire la participation globale du parti. Pour Lukács, la « participation réellement active à tous les événements, l'attitude réellement pratique de tous les membres d'une organisation, ne peuvent s'obtenir que par la mise en jeu de toute la personnalité¹⁸ » sont en effet indispensables pour faire exister le point de vue prolétaire et se défaire de toutes les influences héritées de la conscience bourgeoise « réifiée » : le parti ne doit pas être « constitué par une simple hiérarchie de fonctionnaires isolée de la masse des membres ordinaires et face aux actions de laquelle il ne leur revient dans la vie de tous les jours qu'un rôle de spectateurs¹⁹ ». Cette thèse a un double enjeu : non seulement éviter de perpétuer la pratique

bourgeoise de la politique, mais aussi s'assurer que le parti joue son rôle d'unification tendancielle de la théorie et la pratique communistes dans la lutte des classes.

Les métaphores organisationnelles ou militaires qui amenaient à considérer le parti comme direction ou comme état-major ont donc disparu de l'analyse et la perspective de Lukács. Au contraire, ce dernier conçoit le parti, ou l'organisation, comme un espace collectif de pensée, de *praxis* et de transformation. On retrouve cette préoccupation dans d'autres textes de Lukács de la même période²⁰. Il y affronte deux questions nodales : l'une concerne la tactique (à partir de la discussion, au sein du mouvement communiste allemand, sur les « *teilkaktionen* »), et l'autre le parti (autrement dit « parti de masse ou secte ? »). En réponse, Lukács rejette le centralisme bureaucratique au profit du développement total de la conscience des membres du parti. Ainsi, « la question de l'organisation se révèle être une question intellectuelle [*geistig*]²¹ », ce qui nous amène à un point crucial : l'*intellectualité* politique comme condition nécessaire d'une pratique politique révolutionnaire.

4. Peut-on penser la politique ?

Le parti a ainsi été conçu de plusieurs manières : comme l'expression indépendante de la classe ouvrière et de sa dynamique révolutionnaire, comme un mécanisme assurant, pour Lénine, le développement de la conscience socialiste révolutionnaire, ou théorisé, comme on l'a vu chez Lukács. À travers ces réflexions, une question se répète : celle de la relation entre la politique (révolutionnaire) et la pensée, c'est-à-dire de notre capacité à penser la politique. Cette question, majeure entre autres pour Alain Badiou, a donné son titre à un texte important des années 1980²².

Néanmoins, notre attention se portera davantage sur la lecture que fait Badiou de l'œuvre de Sylvain Lazarus. Badiou prétend en effet déduire de l'*Anthropologie du nom* de Lazarus une forme particulière d'intellectualité de la politique, en rupture avec toute forme d'historicisme : un « dispositif d'intellectualité » spécifique.

Fondation d'un dispositif d'intellectualité, en rupture critique, dispositif dont la fondation disciplinaire est la cristallisation. Ce dispositif désigne rétroactivement une autre figure de l'intellectualité, à la fois dominante et périmée : la pensée historiciste, ou classiste, ou dialectique, ou positiviste²³.

« Les gens pensent », « la politique comme pensée » : Lazarus et Badiou opposent ces thèses à une conception classique de la théorie dont le rapport à la réalité sociale et à sa potentielle transformation serait à comprendre selon un modèle référentiel ou dialectique. Au contraire, pour eux, la pensée se présente comme interne au Réel, comme localisation d'une singularité politique :

La politique est une pensée. Cet énoncé exclut tout recours au doublet théorie/pratique. Il y a certes un « faire » de la politique, mais il est immédiatement la pure et simple épreuve d'une pensée, sa localisation. Il ne s'en distingue pas²⁴.

La théorie de Badiou et Lazarus met l'accent sur la singularité de la pensée de la politique comme de la séquence révolutionnaire dans laquelle elle s'inscrit. Penser la politique et mener une politique révolutionnaire sont les deux faces d'une même pièce, d'un même processus auto-constituant : celui-ci lie une situation concrète et la manière dont les gens pensent dans une nouvelle séquence révolutionnaire, selon l'événement qu'elle représente et l'espace qu'elle ouvre. À partir de sa lecture de Lazarus, Badiou affirme ainsi que le *possible* n'est pas une modalité qui se réfère au futur, mais une façon de penser ce qui peut advenir et exister au présent. Pour lui, il y a deux façons de le comprendre : à travers la catégorie du *prescriptif*, lorsqu'il y a rupture entre ce qui est et ce qui peut advenir ; par la catégorie du *descriptif*, lorsque l'on déduit ce qui va advenir de ce qui est. En cohérence avec l'antihistoricisme radical de Badiou, la politique comme pensée ne peut donc exister que de manière interne à une séquence singulière et originale.

Ainsi s'éclaire que l'on puisse penser la singularité d'une pensée dans une stricte intériorité au prescriptif qui la constitue, à la fois de façon rationnelle (par catégorie du nom et lieux de nom), et sans avoir à l'immerger à l'hétérogène du temps : ce qui a eu lieu est pensable, à la fois comme singularité précaire, comme borné par des dates [...] et indifférent au temps. Penser une singularité la détermine bien, comme le disait Thucydide, sous les espèces d'une « acquisition pour toujours »²⁵.

Chez Lazarus, cette intériorité implique une politique fondée sur la subjectivité et le lien à une séquence singulière : « La politique en intériorité est une politique en subjectivité²⁶. » Cette thèse se distingue absolument

du dualisme idéaliste, qui postule l'intériorité pure de la conscience et définit la subjectivité comme conscience de soi. Au contraire, l'intériorité à saisir ici est celle d'une situation, d'une séquence singulière, d'un événement ; de même, la subjectivité se comprend à partir de l'activité militante menée au cours de cette séquence singulière, à travers l'invention de nouvelles façons de s'organiser. La recherche de nouvelles pratiques politiques, désignées sous l'expression de « politique non étatique », et l'invention de nouvelles formes d'organisation constituent, pour Lazarus, les éléments décisifs d'une nouvelle intellectualité de la politique.

Avant de s'éprouver dans un ajustement conjecturel aux situations, la politique doit exister en pensée. Là est le point central : accepter qu'il y ait une nouvelle intellectualité de la politique et se désister de l'ancienne, hégémonique et désastreuse, où partis, historicisme, parlementarisme, sont dominants. On est dans une événementialité en extériorité dont la seule scansion est, de temps à autre, l'irruption de mouvements tel celui de 1995, dont certaines interprétations alimentent le gauchisme parlementaire. Nouvelle intellectualité, tout est là : je propose la catégorie de mode de la politique, en soutenant que la politique non étatique, c'est-à-dire non historiciste, est rare, séquentielle, et s'identifie par ce que j'appelle son mode : un mode de la politique, c'est le rapport d'une politique à sa pensée, la mise en lumière de ses catégories propres qui permet une identification du subjectif à partir de lui-même. La politique n'a pas à être pensée au travers d'un hypothétique objet dont l'État et le pouvoir seraient le contenu [...]. La politique précède et façonne, porte et supporte l'événementialité. Nous sommes face à la nécessité d'en finir avec l'historicisme, mais, pour ce faire, il faut rouvrir sa séquence, en réexaminer les termes (qui sont révolution, parti, État), et prononcer en notre nom, et non plus en celui de l'historicisme, l'identification et la clôture²⁷.

Toutefois, le problème demeure : comment peut-on définir cette intellectualité nouvelle, associée aux nouvelles manières de faire et d'organiser les politiques d'émancipation ? Badiou et Lazarus offrent quelques critères pour s'orienter : la nécessité d'une politique non étatique, ou du moins à distance de l'État ; la fidélité à l'idée du communisme ; la critique continue du modèle « léniniste » classique²⁸ ; et la recherche de nouvelles formes d'organisation. Cependant, la question de l'organisation reste ouverte.

L'une des raisons de la difficulté à affronter précisément le problème de l'organisation provient de la critique que fait Badiou d'une certaine conception de la démocratie. Badiou sous-estime le fait qu'un processus politique démocratique et participatif puisse contribuer à former une intellectualité politique nouvelle et une pratique fidèle à l'idée du communisme. Pour Bosteels, cette attitude s'enracine dans la critique de Badiou de la conception postmoderne de la démocratie radicale²⁹. Or, en refusant que la politique communiste puisse émerger de la pratique et de la discussion démocratiques des masses, cette théorie fait poindre le risque que les questions organisationnelles soient non seulement négligées, mais que l'on s'enferme aussi dans une conception « néo-platonicienne », pour laquelle la politique est une idée et non une activité historique précaire et instable.

Peut-on alors trouver la réponse à ces questions dans la perspective égalitaire de Jacques Rancière, et notamment dans sa manière de faire de la commune intelligence de chacun et de chacune le présupposé de toute politique d'émancipation ?

Il y a une intelligence qui ne correspond à aucune position dans l'ordre social, qui appartient à n'importe qui en tant qu'intelligence de n'importe qui. L'émancipation veut alors dire : l'affirmation de cette intelligence une et la vérification du potentiel de l'égalité des intelligences³⁰.

Rancière donne ici sens à un communisme de l'intelligence, compris comme fidélité aux capacités intellectuelles présentes en chacun et en chacune :

L'émancipation implique ainsi un communisme de l'intelligence, mis en œuvre dans la démonstration de la capacité des « incapables » : la capacité de l'ignorant d'apprendre par lui-même, dit Jacotot. Nous pouvons ajouter : la capacité pour l'ouvrier de laisser son regard et son esprit s'évader du travail de ses mains, la capacité pour une collectivité de travailleurs de stopper ce travail qui « n'attend pas » bien qu'ils en aient besoin pour vivre, de transformer l'espace privé de l'atelier en espace public, d'organiser la production par eux-mêmes ou de prendre en charge le gouvernement d'une ville que ses gouvernants ont abandonnée ou trahie, et toutes les formes d'invention égalitaire propres à démontrer la puissance collective des hommes et des femmes émancipés³¹.

L'égalitarisme intellectuel de Rancière offre les ressources nécessaires pour identifier le communisme au produit de l'ingénuité et de l'imagination collectives des classes subalternes. Cette théorie permet, par conséquent, de saisir la transition révolutionnaire comme une libération des pratiques et une expérimentation, et non comme la

simple fidélité à une idée. Néanmoins, certaines questions restent ouvertes, en particulier par rapport aux formes organisationnelles qui peuvent faciliter l'émergence de ce communisme de l'intelligence, encourager la capacité collective des gens à penser, et garantir que celles et ceux qui commencent à penser puissent aussi aider d'autres à le faire. L'objectif n'est en effet pas seulement de reconnaître la nécessité et la possibilité de l'émancipation, mais aussi d'identifier les modalités du combat contre les rapports d'exploitation et d'oppression en jeu. La critique radicale de Rancière envers toute forme d'organisation de l'activité militante prend la forme d'un avertissement contre toutes les instances organisationnelles qui ont structuré le mouvement ouvrier. Ces instances ont eu un sens opposé à la proposition de l'égalitarisme intellectuel radical, avec leurs structures hiérarchiques, leurs « secrets de la connaissance » du parti, et parce qu'elles réintroduisaient la division entre travail manuel et intellectuel au sein de la pratique politique quotidienne. Cependant, même cet avertissement ne répond pas à la question : quel type de collectif pourrait offrir une voie différente ?

La question à laquelle il nous faut répondre est en réalité plus complexe. Ce n'est pas seulement les gens qui pensent. L'État pense aussi, en produisant des connaissances, des discours et des subjectivités. L'État n'accouche pas seulement de formes de méconnaissance idéologique, il produit aussi des « régimes de vérité », pour utiliser une expression de Michel Foucault. Le rôle de l'État ne se limite pas à convertir les forces sociales en pouvoir politique et la perspective de la classe bourgeoise en stratégie de classe. Il ne fait pas que fournir un cadre de pensée pour les classes dominantes à l'égard des questions et des enjeux qui émanent de la lutte des classes.

Ainsi, chez Poulantzas, « [c]e rapport savoir-pouvoir ne concerne pas que l'idéologie et ne revêt pas la simple fonction de légitimation de l'État bien qu'il l'assure, notamment sur le terrain de la pensée politique officielle³² ». L'État bourgeois, poursuit Poulantzas, assume une fonction qui n'est pas seulement coercitive. Il possède un rôle « organisationnel particulier à l'égard des classes dominantes et un rôle de régulation à l'égard de l'ensemble de la formation sociale : son discours est un discours d'action³³ ». L'État profère un « discours de la stratégie et de la tactique, imbriqué certes dans l'idéologie dominante, mais nourri également d'une science-savoir accaparée par l'État (les connaissances économiques, politiques, historiques) ». En outre, « [l]'État retrace et reproduit en son propre corps la division sociale du travail : il est ainsi le décalque des rapports entre pouvoir et savoir³⁴ ». Le discours (et la pensée) de l'État possède donc une dimension particulière :

Ce discours doit toujours être *compris* et *entendu*, même s'il ne doit pas l'être de façon univoque et par tous : il ne suffit pas qu'il soit prononcé de façon incantatoire. Ce qui suppose, à travers les divers codes discursifs, un *surcodage* de l'État, cadre référentiel d'homogénéisation des segments discursifs et des appareils qui les tiennent, terrain de leur fonctionnement différentiel³⁵.

Poulantzas montre ici que l'État n'assure pas seulement un rôle actif et énergétique dans la stratégie des classes dominantes, il constitue aussi le cadre de leur expression intellectuelle collective et de la production des connaissances, des savoirs et des discours – que l'on peut décrire comme des formes d'intellectualité collective – qui se diffusent dans tout le corps social. L'enjeu est alors de savoir comment réagir à cette intelligence et à ces savoirs collectifs, au surcodage produit par l'État et inscrit dans la matérialité du pouvoir, d'autant plus si l'on admet que les gens, les classes subalternes, ne sont pas extérieurs à l'État et à ses appareils et ne possèdent pas une quelconque immunité à leur égard. Quelles sont les pratiques et les formes d'organisation qui peuvent aider les gens à penser et à mener une politique d'émancipation ? Quelles formes organisationnelles peuvent contribuer à faire émerger de nouvelles formes d'intellectualité, liées de façon « interne » à de nouvelles séquences révolutionnaires ? Tâchons de répondre à cette question avec l'aide d'Antonio Gramsci.

5. Gramsci : l'enjeu d'une intellectualité politique de masse

Les thèses de Gramsci à propos de l'organisation s'inscrivent dans ses recherches pour une théorie de l'hégémonie. Elles sont également liées à ses diverses tentatives pour reconstruire, de manière générale, une stratégie révolutionnaire dans une période de défaite.

Ces thèses sont également inspirées de son expérience de militant, devant la formation d'un parti communiste autonome qui oscillait alors entre sectarisme – thématisé initialement comme une ligne dominante par Bordiga – et reconnaissance au sein de l'Internationale Communiste du Front Uni – ligne que Gramsci adopta et qui fut le point nodal de ses interventions avant son arrestation et son incarcération. À cela s'ajoutent ses efforts pour défendre une organisation autonome de classe, les conseils ouvriers, qui représentèrent une référence constante pour sa pensée de l'autogouvernement ouvrier³⁶. La trajectoire de Gramsci reflète ainsi le fonctionnement de l'Internationale Communiste à une époque où la discussion, relativement ouverte, et la confrontation féconde des

différentes positions étaient encore possibles, avant que ne soit appliquée une discipline prétendument « monolithique ».

Dans une note sur Machiavel, appartenant initialement au Cahier 8 puis figurant au Cahier 13 dans une deuxième version, Gramsci se penche sur la nécessité du parti politique, par comparaison avec d'autres formes d'organisation, en affirmant non seulement le besoin de constituer une volonté collective, mais de lui donner aussi la possibilité de formuler et d'appliquer son projet politique. Cette position se situe à l'opposé de celle de Sorel, qui reste, aux yeux de Gramsci, dans les limites du syndicat et des revendications pour la grève générale, sans pouvoir penser ni le parti, ni un projet politique de transformation globale, en dehors de la référence à la notion de « mythe » (défini comme mot d'ordre ou projection idéologique passionnant les masses).

On peut étudier la façon dont Sorel, partant de la conception de l'idéologie-mythe, n'est pas arrivé à la compréhension du parti politique, mais s'est arrêté à la conception du syndicat professionnel. Il est vrai que pour Sorel le « mythe » ne trouvait pas son expression la plus haute dans le syndicat en tant qu'organisation d'une volonté collective mais dans l'action pratique du syndicat et d'une volonté collective déjà à l'œuvre, action pratique dont la réalisation la plus importante aurait dû être la grève générale, c'est-à-dire une « activité » pour ainsi dire « passive », une activité dit de caractère négatif et préliminaire (le caractère positif ne résidant que dans l'accord réalisé dans les volontés associées), une activité qui ne prévoit pas d'avoir une phase « active et constructive »³⁷.

C'est sur cette base que Gramsci propose une analogie entre *Le Prince* de Machiavel et le parti communiste, autrement dit entre, d'un côté, la manière dont le penseur florentin a cherché à saisir les conditions du processus d'unification nationale d'une Italie encore fragmentée, et, de l'autre côté, la formation du parti politique moderne. Ainsi, la construction du parti communiste (et du Front Uni) est identifiée à un processus d'unification de la volonté collective des subalternes et de transformation de leurs pratiques « moléculaires » et dispersées en une commune demande politique pour l'émancipation sociale.

Le prince moderne, le mythe-prince, ne peut être une personne réelle, un individu concret ; il ne peut être qu'un organisme, un élément complexe d'une société, dans laquelle a déjà commencé à se concrétiser une volonté collective qui s'est reconnue et affirmée en partie dans l'action. Cet organisme est déjà donné par le développement historique et c'est le parti politique, première cellule dans laquelle se concentrent des germes de volonté collective qui tendent à devenir universels et totaux³⁸.

La distance de Gramsci à l'égard de Sorel reflète aussi sa volonté de transcender toute politique spontanéiste, attachée aux formes primaires de collectivité émergeant de la lutte des classes. Il s'agit donc de penser, d'une certaine manière, l'*Aufhebung* de ces formes primaires par d'autres : elles ne sont pas purement et simplement rejetées, mais leurs limites sont appréhendées de manière à rendre nécessaire le passage à une politique organisée. C'est ce qui transparait de l'analyse de jacobinisme que propose Gramsci. Le jacobinisme est présenté comme l'un des points de référence du prince moderne, synonyme d'une politique de formation d'une volonté collective, d'une politique d'hégémonie.

Le caractère « abstrait » de la conception sorélienne du « mythe » est mis en lumière par son aversion (qui prend la forme passionnelle d'une répugnance éthique) pour les *jacobins* qui furent indubitablement une « incarnation catégorique » du prince de Machiavel. *Le Prince* moderne doit comporter une partie consacrée au *jacobinisme* (au sens intégral que cette notion a eue historiquement et qu'elle doit avoir conceptuellement), en tant qu'exemple de la façon dont s'est formée concrètement, et dont a opéré, une volonté collective qui, au moins par certains de ses aspects, fut une création *ex novo*, originale. Et il faut que soit définie la volonté collective et la volonté politique en général au sens moderne, la volonté en tant que conscience à l'œuvre de la nécessité historique, en tant que protagoniste d'un drame historique réel et effectif³⁹.

Ainsi, à travers le prince moderne, Gramsci aborde le fonctionnement politique du parti révolutionnaire et du Front Uni. Pour lui, l'organisation constitue un terrain à l'élaboration d'une volonté collective capable d'élever les subalternes au rang de protagonistes de l'action de transformation sociale. C'est pourquoi, parmi les devoirs du prince moderne, la « réforme intellectuelle et morale » se trouve valorisée. Cet impératif fait précisément référence au caractère total du matérialisme historique, mais aussi à une stratégie, pour le communisme, de transformation de l'existence sociale sur tous les plans.

Une tâche importante du prince moderne doit être de poser le problème d'une réforme intellectuelle et morale, c'est-à-dire le problème religieux ou celui d'une conception du monde. Dans ce domaine également, on trouve

une absence et une peur du « jacobinisme » exprimée sous forme philosophique (dernier exemple : Benedetto Croce). Le prince moderne doit être le propagateur d'une réforme intellectuelle et morale, terrain d'un développement ultérieur de la volonté collective nationale populaire dans une forme achevée et totale de la civilisation contemporaine⁴⁰.

La théorie gramscienne de l'hégémonie ne représente pas seulement une contribution à la théorie marxiste de l'État, mais aussi une réponse à la question : comment penser l'État ? En ce sens, cette théorie offre un point de départ pour se pencher sur le problème de l'organisation, à l'égard duquel la conception gramscienne de l'« État intégral » est décisive⁴¹. L'État intégral (*stato integrale*) réunit société politique et société civile, appareils hégémoniques publics et privés, mesures de coercition, de gouvernement et de fabrication du consensus.

Si science politique signifie science de l'État et si l'État est l'ensemble des activités pratiques et théoriques grâce auxquelles la classe dirigeante non seulement justifie et maintient sa domination mais réussit à obtenir le consensus actif des gouvernées, il est évident que toutes les questions essentielles de la sociologie ne sont pas autre chose que les questions de la science politique⁴².

La référence aux activités pratiques comme théoriques implique ici que l'État ne soit pas défini comme un instrument ou un état-major, mais comme le cadre à l'intérieur duquel les classes dominantes produisent des discours, des idéologies, des connaissances, des savoirs, des stratégies, pour remporter l'hégémonie.

Cependant, la manière dont l'État pense est bien différente de celle dont les classes subalternes imaginent le projet de leur unité à travers les luttes d'émancipation. La question de l'organisation émerge à partir de ce point exact : il ne s'agit pas de savoir si les classes subalternes sont capables d'influencer, directement ou indirectement, la réalité sociale et politique grâce aux effets continus de la lutte des classes ; la question est plutôt de déterminer si les classes subalternes peuvent se transformer en une force sociale autonome, et de poser, à l'horizon, la question de l'hégémonie de la classe ouvrière. Dans l'extrait suivant, Gramsci formule cet enjeu et présente les différentes formes organisationnelles que peut prendre la mobilisation politique des classes subalternes, affirmant clairement que l'enjeu est de repérer les formes qui contribueront à leur constitution politique autonome.

L'unité historique des classes dirigeantes se produit dans l'État et leur histoire est essentiellement l'histoire des États et des groupes d'États. Mais il ne faut pas croire que cette unité soit purement juridique et politique, bien que cette forme d'unité ait aussi son importance et pas seulement formelle : l'unité historique fondamentale, par ce qu'elle a de concret, est le résultat des rapports organiques entre État ou société politique et « société civile ». Les classes subalternes, par définition, ne sont pas unifiées et ne peuvent s'unifier tant qu'elles ne peuvent pas devenir « État » : aussi leur histoire est-elle mêlée à celle de la « société civile », c'est une fonction « fragmentée » et discontinue de l'histoire de la société civile et, par ce biais, de l'histoire des États ou groupes d'États. Il faut donc étudier : 1) la formation objective des groupes sociaux subalternes à cause du développement et des changements qui se produisent dans le monde de la production économique, leur diffusion quantitative et leur origine dans des groupes sociaux préexistants, dont ils conservent pendant un certain temps la mentalité, l'idéologie et des buts ; 2) leur adhésion active ou passive aux formations politiques dominantes, leurs tentatives d'influer sur les programmes de ces formations pour imposer leurs propres revendications et les conséquences qu'on eues ces tentatives dans la détermination de processus de décomposition et de renouveau ou de néoformation ; 3) la naissance de nouveaux partis des groupes dominants pour maintenir le consensus et le contrôle des groupes subalternes ; 4) les formations propres des groupes subalternes pour des revendications de caractère restreint et partiel ; 5) les nouvelles formations qui affirment l'autonomie des groupes subalternes mais dans les cadres anciens ; 6) les formations qui affirment l'autonomie intégrale, etc⁴³.

Il faut ainsi distinguer, d'une part, l'analyse de l'État intégral, rassemblant l'ensemble des pratiques politiques et intellectuelles qui maintiennent l'hégémonie de la bourgeoisie et, d'autre part, la question des formes organisationnelles qui peuvent renforcer l'autonomie intégrale des classes subalternes dans leur lutte pour une forme antagoniste d'hégémonie. Néanmoins, la symétrie entre « *Stato integrale* » et « *autonomia integrale* » ne doit pas nous conduire à simplifier le problème. L'État et les formes organisationnelles qui facilitent l'autonomie intégrale des classes subalternes n'ont pas la même structure, ils représentent des formes organisationnelles, des pratiques politiques et des intellectualités antagonistes.

Comment peut-on alors penser une forme antagoniste d'intellectualité politique de masse ? Commençons tout d'abord par revenir sur la perspective générale de Gramsci sur l'intellectualité dans les pratiques sociales.

Il n'existe pas d'activité humaine dont on puisse exclure tout à fait l'intervention intellectuelle, il n'est pas possible de séparer l'*Homo faber* de l'*Homo sapiens*. Tout homme, enfin, exerce indépendamment de sa profession une certaine activité intellectuelle, il est autrement dit, un « philosophe », un artiste, un homme de goût, il participe d'une conception du monde, il possède consciemment une ligne de conduite morale, et donc il contribue au maintien d'une conception du monde ou à sa transformation, c'est-à-dire à la production de nouvelles façons de penser. Le problème de la création d'une nouvelle couche d'intellectuels consiste par conséquent dans l'élaboration critique de l'activité intellectuelle qui existe en chacun de nous⁴⁴.

On retrouve le même besoin de reconnaître les éléments d'intellectualité des classes subalternes, préexistant au sein de leurs pratiques sociales et politiques, et de les intégrer au cadre d'une politique d'hégémonie, dans la manière dont Gramsci aborde la notion de « sens commun ».

Chaque couche sociale a son « sens commun » et son « bon sens », qui sont au fond la conception de la vie et de l'homme la plus répandue. Chaque courant philosophique laisse une sédimentation de « sens commun » : c'est là la preuve de son efficacité historique. Le sens commun n'est pas quelque chose de figé et d'immobile, mais il se transforme continuellement, en s'enrichissant des notions scientifiques et d'opinions philosophiques entrées dans les mœurs. Le « sens commun » est le folklore de la philosophie et il se trouve toujours à mi-chemin entre le folklore proprement dit (c'est-à-dire comme on l'entend couramment) et la philosophie, la science, l'économie des savants. Le sens commun crée le folklore futur, c'est-à-dire une phase relativement figée des connaissances populaires d'un temps et d'un lieu déterminés⁴⁵.

En affirmant que « tout homme est philosophe⁴⁶ », Gramsci souligne l'élément d'intellectualité inhérent à toute pratique humaine, tout comme la possibilité d'en tirer de nouvelles formes d'intellectualité de masse. Cependant, il insiste également sur la manière singulière dont pensent les gens quand elles ou ils pensent « de façon cohérente », c'est-à-dire quand elles ou ils revendiquent leur autonomie.

Qu'une masse d'hommes soit conduite à penser de façon cohérente et sur un mode unitaire le réel présent, c'est un fait « philosophique » bien plus important et « original » que ne peut l'être la trouvaille, de la part d'un « génie » philosophique, d'une vérité nouvelle et qui reste le patrimoine de petits groupes intellectuels⁴⁷.

Aussi Gramsci soutient-il que « pour certains groupes sociaux, le parti politique n'est pas autre chose que leur manière propre d'élaborer leur catégorie d'intellectuels organiques [...] directement dans le domaine politique et philosophique et non dans celui de la technique productive⁴⁸. » Il ajoute que les intellectuels ne désignent pas ici un groupe spécialisé mais l'ensemble de militants.

Qu'on doive considérer tous les membres d'un parti politique comme des intellectuels, voilà une affirmation qui peut provoquer les plaisanteries et les caricatures ; et cependant, s'il on y réfléchit, rien n'est plus exact⁴⁹.

En essayant de penser la formation en masse des intellectuels organiques en vue de l'hégémonie prolétarienne (ou l'« autonomie intégrale » des subalternes), Gramsci précise que « [s]i les “nouveaux” intellectuels se posent comme continuation directe de la précédente *intelligentsia*, ils ne sont donc nullement “nouveaux”, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas liés au nouveau groupe social qui représente organiquement la nouvelle situation historique, mais ils sont le résidu conservateur et fossilisé du groupe social historiquement dépassé⁵⁰ ». Ces nouveaux intellectuels doivent se former au travers des luttes pour l'hégémonie de la classe ouvrière, mais aussi par l'effort pour faire émerger de nouvelles formes d'organisation et de production sociales. Si le refus de se limiter aux espaces d'intellectualité traditionnels est réactivé par la notion d'« intellectuels spécifiques⁵¹ » chère à Foucault, l'accent est néanmoins mis chez Gramsci sur le rapport à la pratique politique révolutionnaire, ce que l'on constate à la lecture de l'extrait suivant :

C'est sur cette base que *L'Ordine Nuovo* hebdomadaire a travaillé pour développer certaines formes d'intellectualité nouvelle et pour en définir les nouveaux concepts, et cela n'a pas été une des moindres raisons de son succès : cette façon d'envisager le problème correspondait en effet à des aspirations latentes et se trouvait en conformité avec le développement des formes de vie réelles. Le mode d'être de l'intellectuel nouveau ne peut plus être constitué par l'éloquence, ce moteur extérieur et provisoire des affects et des passions ; il doit consister à se mêler activement à la vie pratique, comme un constructeur, un organisateur, un « persuadeur permanent », parce qu'il n'est pas simplement un orateur – et qu'il dépasse toutefois l'esprit mathématique abstrait ; à partir de la technique-travail il parvient à la technique-science et à la conception humaniste et historique, sans laquelle on reste un « spécialiste » et on ne devient pas un « dirigeant » (spécialiste + politique)⁵².

À mesure que Gramsci approfondit la philosophie de la *praxis* comme une forme d'intellectualité critique de masse et comme une pratique différente de la philosophie, se dessine la figure du « philosophe démocratique », qui offre une autre façon d'incarner cette forme antagoniste d'intellectualité politique.

C'est pourquoi l'on peut dire que la personnalité historique d'un philosophe individuel dépend [aussi] du rapport actif qui existe entre lui et le milieu culturel qu'il veut modifier, milieu qui réagit sur le philosophe et qui, en l'obligeant à une autocritique continuelle, fonctionne en tant que « maître ». C'est ainsi qu'une des plus importantes revendications des milieux intellectuels modernes a été dans le domaine politique celle des « libertés de pensée et d'expression de la pensée (presse et association) » car ce n'est que là qu'existe cette condition politique où se réalise le rapport de maître-disciple au sens général décrit plus haut et qu'en fait se réalise « historiquement » un nouveau type de philosophe, que l'on peut appeler « philosophe démocratique », c'est-à-dire un philosophe convaincu que sa personnalité ne se limite pas à sa personne physique mais qu'elle est un rapport social actif qui modifie le milieu culturel. Lorsque le « penseur » se contente de sa propre pensée, « subjectivement » libre, c'est-à-dire abstraitement libre, il tombe aujourd'hui dans le ridicule : l'unité de la science et de la vie est une unité active, et c'est la seulement que se réalise la liberté de pensée ; c'est un rapport maître-élève, philosophe-milieu culturel dans lequel agir et duquel tirer les problèmes qu'il faut inéluctablement poser et résoudre ; c'est le rapport philosophie-histoire⁵³.

En thématissant ce rapport social actif et performatif sur le milieu culturel, Gramsci donne naissance à une conception transformative de l'intellectualité politique, qui va au-delà de la manière dont Badiou a essayé de la définir. La transformation concerne en effet ce que les gens font dans les luttes d'émancipation mais aussi la façon dont ils pensent, apprennent et changent à travers la lutte. On aboutit ainsi à une image bien plus dialectique de l'intellectualité politique, qui combine activité et pensée politiques : les formes et les relations sociales se transforment tout en même temps que les conditions intellectuelles de leur transformation sont produites. La pensée de Gramsci ne consiste donc pas seulement à renouveler les modalités de l'activité militante, mais à déterminer aussi celles d'une intellectualité de masse comme condition de l'hégémonie.

On retrouve ici l'un des rôles que Gramsci décerne aux intellectuels : « la tâche des intellectuels est de déterminer et d'organiser la réforme morale et intellectuelle, c'est-à-dire d'élever la culture au niveau de la fonction pratique⁵⁴ ». Dans la première version de cette note, figurant au Cahier 8, Gramsci écrit « révolution culturelle⁵⁵ » au lieu de « réforme morale et intellectuelle ». Fabio Frosini⁵⁶ et Peter Thomas⁵⁷ ont montré que la notion de révolution culturelle renvoyait aux discussions menées au moment de la NEP et de « la dernière bataille de Lénine⁵⁸ », lorsque se ressent, pour ce dernier, le besoin d'édifier une civilisation et une intellectualité de masse nouvelles, afin de répondre aux grandes contradictions de la période de transition.

Cependant, le problème demeure : comment de nouvelles formes d'intellectualité militante se forment, *a fortiori* si l'on veut éviter d'imiter la manière dont la bourgeoisie a élaboré ses propres appareils hégémoniques et construit sa propre hégémonie ? Quelle serait la forme des appareils hégémoniques d'une potentielle hégémonie prolétarienne ? C'est sur ce point que se fait jour la conception du parti politique comme le terrain de nouvelles formes d'intellectualité politique de masse.

Il faut mettre en relief l'importance et la signification que revêtent dans le monde moderne les partis politiques quant à l'élaboration et à la diffusion des conceptions de monde, dans la mesure où ils élaborent pour l'essentiel l'éthique et la politique qui sont conformes à celles-ci, c'est-à-dire où ils fonctionnent pour ainsi dire comme les « expérimentateurs » historiques de ces conceptions. Les partis sélectionnent individuellement la masse agissante, et la sélection se produit aussi bien dans le champ pratique que dans le champ théorique, avec un rapport d'autant plus étroit entre théorie et pratique que la conception est plus vitalement et plus radicalement innovatrice et en lutte avec les vieilles façons de penser. C'est pourquoi on peut dire que les partis sont les élaborateurs des intellectualités nouvelles, intégrales et totalitaires, autrement dit le creuset de l'unification de la théorie et de la pratique entendue comme procès historique réel⁵⁹.

Cet extrait fort dense offre une conception originale de l'organisation politique, qui donne forme et contenu à la manière dont Lukács avait redéfini ce problème comme une question intellectuelle. Les métaphores du « laboratoire » et du « terrain d'expérimentation » n'entretiennent aucun rapport avec les autres formes d'organisation politique des classes subalternes, parce qu'elles n'imitent ni l'État ni ses appareils. Ces métaphores ne reprennent pas l'image du parti comme *imperium in imperio* ni celle d'état-major de l'armée prolétarienne. Au contraire, elles renvoient à l'unification de la théorie et de la *praxis*, en proposant un cadre politique à la production des connaissances, des stratégies, des discours, des tactiques, des formes d'intellectualité, où les éléments issus des luttes (expériences, sensibilités, rencontres avec d'autres savoirs et

d'autres discours, expérimentations collectives, etc.) peuvent être réélaborés et transformés. La fonction du parti politique comme laboratoire intellectuel assure la contribution à la formation d'un nouveau bloc historique. C'est seulement sous cette forme de représentation et de transformation qu'une politique communiste peut se constituer :

Si le rapport entre les intellectuels et le peuple-nation, entre les dirigeants et les dirigés, les gouvernants et les gouvernés, est fourni par une adhésion organique dans laquelle le sentiment-passion devient compréhension, et de là savoir (non pas mécaniquement, mais de façon vivante), alors et alors seulement il s'agit d'un rapport de représentation, et se produit l'échange des éléments individuels entre gouvernés et gouvernants, dirigés et dirigeants, c'est-à-dire se réalise la vie de l'ensemble qui seule est la force sociale, se crée le « bloc historique »⁶⁰.

Cependant, un tel processus contient des conditions. À cet égard, il faut souligner la distance que prend Gramsci avec la conception bureaucratique du centralisme, et son aversion pour la version stalinienne de la « construction de parti », comme le montre l'extrait suivant, figurant à la note 68 du Cahier 9 écrite entre juillet et août 1932 :

Le terme le plus exact est celui de centralisme bureaucratique : seul le centralisme démocratique a un caractère organique, parce qu'il est justement un « centralisme en mouvement », si l'on peut dire, une adéquation continue de l'organisation au mouvement historique réel, et il est organique justement parce qu'il tient compte du mouvement, qui est la manière organique de se manifester d'une réalité historique⁶¹.

À travers une présentation et une lecture attentive des notes sur ce sujet, Giuseppe Cospito a mis en lumière l'évolution des thèses de Gramsci, en particulier en ce qui concerne la manière de distinguer centralismes bureaucratique, organique et démocratique : dans une première phase, Gramsci oppose sa conception du centralisme démocratique au centralisme bureaucratique (incarné par la doctrine stalinienne) et au centralisme organique (défendu par Bordiga), et traite de leurs prétendues insuffisances communes. Mais, dans la phase suivante, l'ennemi principal devient le centralisme bureaucratique, version stalinienne de la « construction de parti », alors que le centralisme organique est vu comme une facette nécessaire que le centralisme démocratique peut par excellence incarner. Autrement dit, le fonctionnement démocratique est non seulement une garantie contre le bureaucratisme, mais aussi une forme organisationnelle fondamentale pour assurer un rapport organique entre la classe et les opportunités offertes par la conjoncture. En effet, « organique » est un adjectif que Gramsci emploie souvent dans les *Cahiers*, toujours au sens d'une relation étroite, d'une profondeur historique et d'une adéquation réelle⁶².

Par conséquent, pour lui, l'un des plus graves dangers qui guettent un parti politique est de devenir anachronique. Bien que la note suivante renvoie au problème plus général du rôle des partis dans une période de crise organique, l'analogie avec les formes d'organisation politique de la classe ouvrière est évidente :

Cet ordre de phénomènes est lié à l'une des questions les plus importantes concernant le parti politique : la capacité du parti à réagir contre la routine, contre les tendances à se momifier et à devenir anachronique. Les partis naissent et se constituent en organisations pour diriger la situation dans les moments historiquement vitaux pour leurs classes ; mais ils ne savent pas toujours s'adapter aux tâches nouvelles et aux époques nouvelles, ils ne savent pas toujours se développer parallèlement au développement des rapports globaux de force (et donc à la position relative de leurs classes) dans le pays concerné ou dans le domaine international. Quand on analyse ces développements des partis, il faut distinguer : le groupe social ; la masse du parti ; la bureaucratie et l'état-major du parti. La bureaucratie est la force routinière et conservatrice la plus dangereuse ; si elle finit par constituer un corps solidaire, qui existe pour lui-même et se sent indépendant de la masse, le parti finit par devenir anachronique et, dans les moments de crise aiguë, il se vide de son contenu et demeure comme perché dans les nuages⁶³.

D'une manière ou d'une autre, l'écart de Gramsci à l'égard des pratiques staliniennes se fait plus qu'évidente à plusieurs reprises : dans la fameuse lettre de 1926, signé du nom du Parti communiste italien, dans laquelle il exige de conserver l'unité du mouvement communiste international ; dans son refus, alors qu'il est en prison, de condamner les courants d'opposition selon les termes dictés par le parti soviétique, malgré ses désaccords avec Trotski et Boukharine ; dans sa critique de l'« étatolâtrie⁶⁴ » ; et enfin, dans sa critique approfondie (combinée à une analyse tout aussi approfondie des phénomènes fascistes) de l'évolution du pouvoir stalinien et des purges, aux notes 74 et 76 du Cahier 14 (mars 1935)⁶⁵.

6. La question de l'organisation aujourd'hui : pour un Front Uni intégral

L'approche de Gramsci est, pourrait-on dire, beaucoup plus dialectique que celle que Lazarus et Badiou développent pour saisir la pensée politique interne à une séquence potentiellement révolutionnaire. Elle offre aussi une réponse à la question posée par Lukács. En outre, à l'égard des organisations qui s'inscrivent dans une perspective communiste, la théorie de Gramsci n'est pas seulement décisive pour éviter la sclérose bureaucratique, elle montre aussi comment ces organisations peuvent devenir des processus de connaissance, de production de savoirs et de pensées, et, sur cette base, de stratégies et de tactiques. C'est ce que l'usage de la notion de « laboratoire » permet de mettre en valeur, en renvoyant à la création d'espaces auxquels les gens issus des mouvements sociaux ne participent pas seulement pour « se politiser », ce qui dans la tradition de gauche signifie un endoctrinement par le haut : ils y participent aussi pour apporter leur propre voix – selon leur voix propre – et leur propre expérience au processus complexe d'élaboration des alternatives, et combattre en même temps les effets atomisants de l'idéologie et de la politique bourgeoises. La théorie de Gramsci s'intéresse donc à la constitution de formes antagonistes de production de théories et de savoirs, en dehors du milieu universitaire traditionnel, ce que l'on retrouve dans l'histoire du mouvement ouvrier : de l'enquête ouvrière de Marx⁶⁶ à sa reprise par l'opéraïsme italien⁶⁷, jusqu'aux expérimentations contemporaines et aux réseaux alternatifs de production et de diffusion des savoirs.

Une telle conception de l'organisation, du parti ou encore du front uni, comme laboratoire et comme processus ouvert de connaissance, nous aide également à cerner l'enjeu « hégémonique » de la politique et à articuler mouvements, revendications et stratégies, en dehors des limites étroites de l'invocation à l'horizontalité ou à l'intersectionnalité, notions qui manquent la nécessité pour les résistances de se transformer et de se rassembler dans un projet hégémonique commun afin de tracer un chemin d'expérimentation collectif vers le communisme. Cette conception du parti comme laboratoire permet en outre de ne pas projeter une unité imaginaire sur les luttes et de se détacher de la notion quasi métaphysique de « ligne politique ». Au contraire, elle met l'accent sur le caractère nécessairement ouvert et contradictoire du processus d'organisation, qui implique une politique et une pratique fondées sur la réalité des luttes, sur les expériences et l'imagination des classes subalternes, comme sur les nouvelles formes de solidarité, de coordination, de confrontation et d'autodéfense. Un tel processus politique se constitue à travers un tissu de rencontres multiples, et accorde la primauté aux initiatives, aux idées, aux demandes, à l'ingénuité collective des masses, par opposition aux projets ou aux discours préétablis qui contribuent à substituer à la politique et à la connaissance collectives la communication et les discours incantatoires censés inspirer les masses, pratiques menées par certaines formations néopopulistes, de la direction de Podemos à Jean-Luc Mélenchon. Il est au contraire nécessaire de rendre aux masses leur propre voix et leur propre parole, comme le disait Althusser avec insistance dans les années 1970 :

rendre la parole aux masses qui font l'histoire, se mettre non seulement « au service des masses » (mot d'ordre qui peut aussi être réactionnaire), mais à *leur écoute*, étudier et comprendre leurs aspirations et leurs contradictions, leurs aspirations dans leurs contradictions, savoir se rendre attentif à l'imagination et à l'invention des masses⁶⁸.

Ainsi, puisque les gens pensent, toute politique pour le communisme doit avoir comme point de départ la pensée collective, l'ingénuité, l'imagination des subalternes, à travers leurs luttes et leurs contradictions. Le prince moderne, que Gramsci a voulu définir comme laboratoire d'intellectualités, représente précisément la tentative de circonscrire le terrain d'une telle politique.

Cette idée ajoute un sens supplémentaire à la nécessité de se doter de formes d'organisation toujours plus démocratiques. Celles-ci contribuent à la connaissance et à la production de nouvelles pensées et de nouvelles pratiques politiques. Elles permettent aussi la création d'espaces offrant un type de sociabilité supérieur à ceux que les subalternes rencontrent dans leur vie quotidienne. Les organisations à la hiérarchie rigide, reproduisant la division entre travail manuel et intellectuel, les stéréotypes de genre et de sexualité ainsi que les pratiques issues du monde de la communication commerciale, ne peuvent pas assumer ce rôle transformateur. Au contraire, les formes d'action militante fondées sur la démocratie, la discussion ouverte, la contestation constructive et continue, contribuent à ce que les masses « prennent la parole », à ce que les luttes rencontrent la théorie radicale, la production de savoirs et de nouveaux récits, pour assurer une transformation politique, intellectuelle et collective.

Ces questions se posent aujourd'hui avec urgence. La vague du radicalisme de ces dernières années a mis sur le devant de la scène le problème de l'organisation, sans pouvoir lui apporter de réponse. Or, les nouvelles formes de démocratie horizontale et d'iségorie au sein des mouvements ont souvent eu comme effet de sous-estimer ce problème, alors que le passage du temps court de la séquence insurrectionnelle au temps nécessairement plus long de la lutte pour l'hégémonie a rendu la question de l'organisation politique centrale. Le modèle traditionnel

de l'organisation « léniniste », et *a fortiori* la caricature qu'en font certains courants de la gauche anticapitaliste, est en crise, en particulier parce que l'esprit de la petite secte apparaît trop étroit pour saisir les enjeux de plus vastes mouvements. Les « fronts amples ou larges », souvent fondés sur une logique de mobilisation permanente, sur l'écart entre base et direction, et parfois sur les nouvelles formes d'une prétendue « participation digitale », ont manifesté leur incapacité à constituer de nouveaux « blocs historiques » et ont abouti à des positions social-démocrates.

En ce sens, de même que l'État intégral est défini par Gramsci comme « ensemble des activités pratiques et théoriques » assurant l'hégémonie de la bourgeoisie, le prince moderne peut s'entendre comme ensemble des activités pratiques et théoriques issues des classes subalternes, visant leur autonomie intégrale et leur hégémonie. En poursuivant cette analogie, le prince moderne peut enfin se comprendre comme *Front Uni intégral*.

À cet égard, la question n'est pas seulement celle de l'organisation ou du front démocratiques. Comme l'État intégral représente l'unité de la société politique et de la société civile malgré leur complexité et leur caractère contradictoire, le Front Uni intégral désigne aussi l'unité tendancielle et nécessairement contradictoire des formations politiques et des mouvements (contre l'exploitation et la précarité, la répression, le racisme et le néocolonialisme, le patriarcat et l'hétéronormativité). C'est la raison pour laquelle on ne peut pas concevoir le parti comme un simple appareil ou comme un mécanisme (même complexe). Il dénote plutôt une pluralité de processus, de pratiques, de résistances et de collectifs. Leur unification est assurée si le parti est conçu au contraire comme un laboratoire, produisant des intellectualités, des stratégies, des tactiques, des projets, mais aussi une forme d'hégémonie. Il constitue donc aussi un champ de rencontres entre des expériences, des pratiques et des connaissances diverses. « Construire le parti » signifie aujourd'hui : ouvrir et transformer ce champ ; créer des réseaux, des espaces, des tribunes de discussion, de nouvelles sphères publiques, des pratiques militantes, une discipline communiste ; trouver des formes inédites pour les luttes contre l'exploitation et la répression, ainsi que pour les pratiques de résistance, de blocage, de réappropriation et de libération. Il ne s'agit donc pas d'une simple campagne de recrutement mais d'un « processus constituant permanent ». Cependant, il faut se souvenir que cette conception du Front Uni intégral a pour nécessaire condition l'autonomie des formes d'auto-organisation et de contre-pouvoir des classes subalternes, dans leur diversité et leur originalité.

On peut dès lors revenir sur la comparaison de Negri, pour qui le parti s'apparente à une fabrique de stratégies et à une entreprise de subversion. Étant donné que la forme de l'usine traditionnelle a changé et que la production s'est réorganisée de manière plus fluide, plus dispersée, plus fragmentée, tout en se dotant d'outils de coordination et de gestion originaux et complexes, la forme-parti ou la forme-front doivent changer à leur tour, tout en conservant leur rôle essentiel : produire des stratégies et des pratiques subversives, constituer un terrain afin que les mouvements au cœur de l'antagonisme social se transforment, dans toute leur multiplicité, en projets hégémoniques pour le communisme.

Il convient de même de repenser les formes de la coordination internationale et de la nouvelle internationale, pour y voir, loin de la recherche d'un quelconque « centre international révolutionnaire », la tentative de créer une sphère publique internationale fondée sur un nouvel anti-impérialisme, d'élaborer et de coordonner des stratégies à partir de l'échange des expériences locales : en effet, toute l'histoire des tendances révolutionnaires du mouvement ouvrier est attachée à la qualité des débats internationaux ainsi qu'à l'aptitude des expériences menées dans chaque pays à fournir soit des terrains d'expérimentation, soit une manière d'éprouver la fidélité à la « ligne » issue du « centre communiste ».

En repensant de façon critique, mais aussi pratique et non pas abstraite, la question de l'organisation (marquée, dans la période actuelle, par la fragmentation des militant-e-s, des expériences et des forces d'opposition au capitalisme, et posant le problème de la recomposition des *fronts*), trois possibilités se dessinent : penser le laboratoire démocratique, dédié à de nouvelles formes d'intellectualité collective et militante ; faire émerger des intellectuels organiques d'un type nouveau, « philosophes démocratiques », militants et combattifs ; et enfin mettre à l'épreuve deux propositions, « tout membre doit devenir un-e intellectuel-le » et « tous et toutes sont des philosophes ».

Bibliographie

Althusser, L. (1977), 22ème congrès, Paris, Maspero.
Badiou, A. (1998), *Abrégé de métapolitique*, Paris, Maspero.

Balibar, É. (1997), *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée.

Broué, P. (2005), *The German Revolution 1917-1923*, Leiden, Brill.

Cospito, G. (2016), *The Rhythm of Thought in Gramsci. A diachronic interpretation of Prison Notebooks*, tr. par A. Ponzini, Leiden, Brill.

Draper, H. (1990), *Karl Marx's theory of revolution. Vol. 4. Critique of other socialisms*, New York, Monthly Review Press.

Foucault, M. (2001), *Dits et Écrits T. II*, Paris, Gallimard.

Frosini, F. (2003), *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Rome, Carocci.

Gramsci, A. (1975), *Quaderni di Carcere*, dir. par V. Gerratana, Torino, Einaudi.

Gramsci, A. (1978-1996), *Cahiers de prison*, T. 1-V, Paris, Gallimard.

Johnstone, M. (1967), «Marx and Engels and the concept of the Party», *Socialist Register* 1967.

Lanzardo, D. (1965), «Conception socialiste de l'enquête ouvrière», in *Quaderni Rossi. Lutte ouvrières et capitalisme d'aujourd'hui*, Paris, Maspero, 1968.

Lazarus, S. (2001), «Révolution : un mot singulier», *Lignes* 2001/1, p. 97-107.

Lazarus, S. (2007), «Lenin and the Party, 1902-November 1917», in *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, dirigé par S. Budgen, S. Kouvelakis and S. Žižek, Durham, Duke University Press, p. 255-268.

Lazarus, S. (2016), «Can politics be thought in interiority», traduit par Tyler Harper, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 12, no. 1, 2.

Lénine, V.I. (1902), *Que faire?*, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1902/02/19020200.htm>

Lénine, V.I. (1917), *Theses d'Avril*, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1917/04/vil19170407.htm>

Lenin, V.I. (1973), *Collected Works, Volume 33*, Moscow, Progress.

Lewin, M. (1968), *Lenin's Last Struggle*, tr. par A.M. Sherindan-Smith, New York, Monthly Review Press.

Lih, L.T. (2008), *Lenin Rediscovered. What is to be Done? in Context*, Chicago, Haymarket.

Lukács, G. (2003), *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, tr. de Kostas Axelos et Jaqueline Bois, Version numérique de l'Université du Québec à Chicoutimi.

Lukács, G. (2014), *Tactics and Ethics 1919-1929*, tr. par M. McColgan, London, Verso.

Magri, L. (1963), «Problemi della teoria marxista del partito rivoluzionario», <http://luciomagri.com/partitorivoluzionario/>

Marx, K. & F. Engels (1847), *Le manifeste du parti communiste*, <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/00/kmfe18470000.htm>

Marx, K. & F. Engels (1850), «Adresse du Comité Central à la Ligue des communistes», <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1850/03/18500300.htm>

Negri, A. (2014), *Factory of Strategy. 33 Lessons on Lenin*, tr. par A. Bove, New York, Columbia University Press.

Popović, K. (2016), «Badiou et la question de l'organisation», <http://revueperiode.net/badiou-et-la-question-de-lorganisation/>

Portantiero, J.C. (1981), *Los usos de Gramsci*, Mexico, Folios Ediciones.

Poulantzas, N. (1978), *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF.

Rancière, J. (2010), *Communistes sans communisme*, dans, Alain Badiou & Slavoj Žižek, *L'Idée de communisme*, Paris, Lignes.

Thomas, P. (2009), *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden and Boston, Brill.

Thomas, P. (2013), «The Communist Hypothesis and the Question of Organization», *Theory and Event*, 16, 4.

Wright, S. (2002), *Storming Heaven. Class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism*, London, Pluto.



1. Ce texte est issu d'une présentation au colloque « Penser l'émancipation », Paris, 13-16 septembre 2017. []
2. <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/00/kmfe18470000b.htm> []
3. <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1850/03/18500300.htm> []
4. Johnstone 1967, p. 122. []

5. Sur ces débats Draper 1990 et Johnstone 1967. []
6. Balibar 1997, p. 231. []
7. Lih 2008, Broué 2005. []
8. Magri 1963. []
9. <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1902/02/19020200i.htm> []
10. Lazarus 2007, p. 259. []
11. Negri 2014, p. 36. []
12. <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1917/04/vil19170407.htm> []
13. Luxembourg 2004, pp. 248-265. []
14. Broué 2005. []
15. Lukács 2003. Sur l'importance de l'intervention de Lukács pour cette question : Thomas 2013. []
16. Lukács 2003, p. 262. []
17. Lukács 2003, p. 278. []
18. Lukács 2003, p. 279. []
19. Lukács 2003, p. 293. []
20. Lukács 2014. []
21. Lukács 2014, p. 116. []
22. Badiou 1985. []
23. Badiou 1998, p. 36. []
24. Badiou 1998, p. 56. []
25. Badiou 1998, p. 47-48. []
26. Lazarus 2016, p. 110. []
27. Lazarus 2001, p. 106-107. []
28. Popović 2016. []
29. Bosteels 2011. []
30. Rancière, 2010, p. 232. []

31. Rancière, 2010, p. 233. []
32. Poulantzas 1978, p. 62. []
33. Poulantzas 1978, p. 63. []
34. Poulantzas 1978, p. 64. []
35. Poulantzas 1978, p. 64. []
36. Portantiero dans *Los Usos de Gramsci* (1981) souligne l'importance de cette expérience et le fait que Gramsci n'abandonne pas la centralité de l'autogouvernement ouvrier dans sa conception de la guerre de position. []
37. Gramsci 1978-1996, T. III, p. 354-355 (Q13, §1). []
38. Gramsci 1978-1996, T. III, p. 356 (Q13, §1). []
39. Gramsci 1978-1996, T. III, p. 356-357(Q13, §1). []
40. Gramsci 1978-1996, T. II, p. 269-270 (Q8, §21). []
41. Thomas 2009. []
42. Gramsci 1978-1996, T. IV, p. 120 (Q15, §10). []
43. Gramsci 1978-1996, T. V, p. 312-313 (Q25, §5). []
44. Gramsci 1978-1996, T. III, p. 346 (Q12, §3). []
45. Gramsci 1978-1996, T. V, p. 295 (Q24, §4). []
46. Gramsci 1978-1996, T. II, p. 373 (Q8, §204). []
47. Gramsci 1978-1996, T. III, p. 177-178 (Q11, §12). []
48. Gramsci 1978-1996, T. III, p. 317 (Q12, §1). []
49. Gramsci 1978-1996, T. III, p. 318 (Q12, §2). []
50. Gramsci 1978-1996, T. III, p. 205 (Q11, §16). []
51. Foucault 2001, p. 154-160. []
52. Gramsci 1978-1996, T. III, p. 346-347 (Q12§3). []
53. Gramsci 1978-1996, T. III, p. 130-131 (Q10II, §44). []
54. Gramsci 1978-1996, T. III, p. 206 (Q11, §16). []
55. Gramsci 1978-1996, T. II, p. 355 (Q8, §171). []

56. Frosini 2003, p. 93-95. []
57. Thomas 2009, p. 232-234. []
58. Lewin 1968. []
59. Gramsci 1978-1996, T. III, p.186-186 (Q11, §12). []
60. Gramsci 1978-1996, T. III, p. 299-300 (Q11, §67). []
61. Gramsci 1978-1996, T. II, p. 448 (Q9, §68). []
62. Cospito 2016, p. 169-184. []
63. Gramsci 1978-1996, T. III, p. 401 (Q13, §23). []
64. Gramsci 1978-1996, T. II, p. 332 (Q8, §130). []
65. On doit beaucoup à la lecture de Giuseppe Cospito (2016). []
66. Lanzardo 1965. []
67. Wright 2002. []
68. Althusser 1977, p. 37. []

Panagiotis Sotiris

À lire aussi :

Du même auteur

- [\[Guide de lecture\] Gramsci](#)
- [\[Guide de lecture\] Althussérisme](#)
- [\[Guide de lecture\] Althusser : mode d'emploi](#)
- [Le dialogue continu de Poulantzas avec Gramsci](#)
- [Lignes de fuite, minorités et machines de guerre : repenser la politique deleuzienne](#)
- [Enseignement supérieur et classes sociales : production et reproduction](#)
- [Gramsci et la stratégie de la gauche contemporaine : le « bloc historique » comme concept stratégique](#)
- [Althusser, un optimisme communiste. Entretien avec Panagiotis Sotiris](#)

Sujets connexes

- [Les trois Lénine de Gramsci](#) (Livio Boni)
- [La trajectoire théorique et politique de Mario Tronti](#) (Davide Gallo Lassere)
- [\[Guide de lecture\] Les origines de la Ve République](#) (Grey Anderson)
- [Althusser et le meurtre d'Hélène Rytman](#) (Richard Seymour)
- [Gramsci géographe : entretien avec Stefan Kipfer](#) (Stefan Kipfer)
- [Hégémonie, praxis, traduction : entretien sur Gramsci avec Fabio Frosini](#) (Fabio Frosini)
- [\[Guide de lecture\] Gramsci](#) (Panagiotis Sotiris)
- [\[Guide de lecture\] Althussérisme](#) (Panagiotis Sotiris)
- [\[Guide de lecture\] Althusser : mode d'emploi](#) (Panagiotis Sotiris)
- [État, parti, transition](#) (Étienne Balibar)

- [Money, money, money : entretien avec Costas Lapavistas](#) (Costas Lapavistas)
- [Althusser lecteur de Machiavel : la pratique politique en question](#) (Julien Pallotta)
- [Le dialogue continu de Poulantzas avec Gramsci](#) (Panagiotis Sotiris)
- [Badiou et la tradition](#) (Fredric Jameson)
- [Nicos Poulantzas : l'État comme champ stratégique](#) (Jean Morisot)
- [Althusser et Gramsci : entretien avec Étienne Balibar](#) (Étienne Balibar)
- [\[Inédit\] Althusser et l'histoire : essai de dialogue avec Pierre Vilar](#) (Louis Althusser, Pierre Vilar)
- [L'Uzeste de Bernard Lubat : un front culturel de résistance populaire](#) (Fabien Granjon)
- [Un point d'hérésie du marxisme occidental : Althusser et Tronti lecteurs du *Capital*](#) (Étienne Balibar)
- [État d'exception ou étatsisme autoritaire : Agamben, Poulantzas et la critique de l'antiterrorisme](#) (Christos Boukalas)
- [De Spinoza à Gramsci : entretien avec André Tosel](#) (André Tosel)
- [L'État et la nation. Entretien avec Neil Davidson](#) (Neil Davidson)
- [Qu'est-ce qu'une langue mineure ?](#) (Jean-Jacques Lecercle)
- [L'illusion de l'État social : entretien avec Joachim Hirsch](#) (Joachim Hirsch)
- [Démolition et contre-révolution : la rénovation urbaine dans la région parisienne](#) (Stefan Kipfer)
- [Le paradoxe du réformisme](#) (Robert Brenner)
- [L'usine nostalgique](#) (Jacques Rancière)
- [Le Lénine d'Althusser](#) (Warren Montag)
- [Théorie et enquête. Rencontre avec la revue *Viewpoint*](#) (Salar Mohandesi, Asad Haider)
- [Philosophie, aliénation et néo-capitalisme : entretien avec Stéphane Haber](#) (Stéphane Haber)
- [De l'antifascisme au socialisme : stratégie révolutionnaire dans la guerre civile libanaise](#)(Mahdi Amil)
- [Théorie sociale et mondialisation : l'avènement de l'État transnational](#) (William I. Robinson)
- [Althusser et Mao](#) (Étienne Balibar)
- [Radical America \(1967-1987\) : redécouvrir une tradition révolutionnaire. Entretien avec Paul Buhle](#) (Paul Buhle)
- [Contrôle ouvrier et nationalisations dans la révolution portugaise : réformisme ou socialisme](#) (Raquel Varela)
- [Daniel Bensaïd, une politique de l'opprimé. De l'actualité de la révolution au pari mélancolique](#) (Darren Roso, Fabio Mascaro Querido)
- [Repenser l'oppression des femmes](#) (Johanna Brenner, Maria Ramas)
- [Philosophie et révolution. Althusser sans le théoricisme : entretien avec G. M. Goshgarian](#)(G.M. Goshgarian)
- [Des subalternes au pouvoir. Autour de la vague progressiste en Amérique latine](#) (Robert Cavooris)
- [Pour une nouvelle historiographie marxiste. Entretien avec Jairus Banaji](#) (Jairus Banaji)
- [Lire « Le Capital » après Louis Althusser : la centralité de la forme-valeur](#) (John Milios)
- [Horizons marxistes en anthropologie : entretien avec Maurice Godelier](#) (Maurice Godelier)
- [Lire Lénine. Entretien avec Lars Lih](#) (Lars Lih)
- [Enseignement supérieur et classes sociales : production et reproduction](#) (Panagiotis Sotiris)
- [Sur l'archéologie du savoir \(à propos de Michel Foucault\)](#) (Dominique Lecourt)
- [Gramsci et la stratégie de la gauche contemporaine : le « bloc historique » comme concept stratégique](#) (Panagiotis Sotiris)
- [Althusser et l'opéraïsme. Notes pour l'étude d'une « rencontre manquée »](#) (Fabrizio Carlino, Andrea Cavazzini)
- [Entretien avec François Maspero : « Quelques malentendus »](#) (François Maspero)
- [Idéologie juridique et idéologie bourgeoise \(Idéologie et pratiques artistiques\)](#) (Nicole-Edith Thévenin)
- [« Mères porteuses » et marchandisation des tissus organiques : une bioéconomie mondialisée](#) (Kevin Floyd)
- [Un texte inédit de Louis Althusser – Conférence sur la dictature du prolétariat à Barcelone](#)(Louis Althusser)
- [Femmes noires et communisme : mettre fin à une omission](#) (Claudia Jones)
- [Politiques sexuelles et besoins sociaux : pour un féminisme marxiste](#) (Rosemary Hennessy)
- [Marx Global – entretien avec Jan Hoff](#) (Jan Hoff)
- [Il faut à tout ce monde un grand coup de fouet. Mouvements sociaux et crise politique dans l'Europe médiévale](#) (Silvia Federici)
- [Althusser, un optimisme communiste. Entretien avec Panagiotis Sotiris](#) (Panagiotis Sotiris)
- [Transition et tragédie](#) (Alberto Toscano)

- [La « vie quotidienne » : une analyse féministe](#) (Simona de Simoni)
- [Comprendre la violence sexiste à l'ère du néolibéralisme](#) (Tithi Bhattacharya)
- [Crise et enquête](#) (Asad Haider)