

Espace, politique et différence chez Gramsci

par Fabio Frosini

Dans les *Cahiers de prison*, Antonio Gramsci esquisse une théorie critique des identités et des différences qui se libère de toute forme d'essentialisme (et en cela elle appartient pleinement « au XXe siècle ») pour proposer de nouveau le critère de l'unité entre théorie et pratique (et donc le lien entre philosophie et politique) comme fondement de cette même « critique » (et en ce sens elle s'oppose à une grande partie de la philosophie du XXe, dominée par la double nécessité à la fois d'accueillir et d'exorciser la « pratique », en la réduisant à une modalité radicale de l'expérience : Acte, Vie, Existence). La définition de la façon dont les identités et les différences se structurent réciproquement dans un circuit potentiellement infini (qui ne peut jamais trouver « un point de suture ») s'accompagne alors, chez Gramsci, d'une analyse du pouvoir et d'une redéfinition stratégique de la philosophie.

Ces quelques mots résument le marxisme de Gramsci, tel qu'il est organisé et repensé dans les *Cahiers de prison*. Ses critiques de l'économisme et du mécanisme, de la notion de « mission historique » du prolétariat, du fétichisme de la « science » en tant qu'« idéologie scientifique », de l'historicisme évolutionniste, constituent les principales étapes d'une démarche visant à ébranler le monde de la Deuxième et de la Troisième Internationale et à supprimer ces éléments culturels du XIXe siècle « incrustés » sur cette nouveauté inédite que Marx avait imposée à la « science » de son époque (et dont ce dernier, dans sa façon de concevoir son propre travail, fut en partie victime). Confronté à une incroyable défaite du mouvement communiste (d'abord le fascisme, la fin de la révolution puis le repli dans le socialisme, « dans un seul pays »), enfermé de surcroît dans une prison, Gramsci trouve quand même la force d'approfondir les apories ayant constellé la théorie et la pratique du socialisme et du communisme entre le XIXe et le XXe siècle, et il commence cette analyse par une critique minutieuse du corpus du marxisme à partir de son acte fondateur.

En 1917, dans le célèbre article, « La révolution contre le "Capital" », Gramsci avait écrit que les bolchéviques « vivent la pensée marxiste, celle qui ne meurt jamais, celle qui est la continuation de la pensée idéaliste italienne et allemande et qui avait été, chez Marx, altérée par des scories positivistes et naturalistes ». Il est impossible d'imaginer une plus forte rupture avec l'orthodoxie : le marxisme est arraché à son « auteur présumé » ou « fondateur » pour être inséré – en tant que pensée « sans nom » – dans un mouvement qui, esquissé dans l'idéalisme moderne, se projette au-delà de Marx, vers la praxis des bolchéviques et franchit toutes les barrières disciplinaires pour aboutir dans une immense insurrection ouvrière. Derrière l'emphase, les ingénuités, la provocation, voilà une idée que Gramsci reprendra à la lettre dans les *Cahiers de prison* : il faut refuser une certaine orthodoxie, voire l'idée même qu'il puisse y avoir une orthodoxie, une version « correcte » des « opinions » de Marx en tant que père-fondateur du marxisme.

Il est vrai que dans les *Cahiers* Gramsci parle « d'orthodoxie », mais comment la définit-il ? Comme un concept vide, un marque-place privé de contenu, mis là uniquement pour que l'on puisse procéder à une relecture continue et une re-écriture des textes de Marx : « L'orthodoxie ne doit pas être recherchée en l'un ou en l'autre des partisans de la philosophie de la praxis, [...] mais dans le concept fondamental que la philosophie de la

praxis “se suffit à elle-même” ». Paradoxalement, si l’on retire les strates recouvrant le noyau authentique de l’orthodoxie, il reste, à la fin, non pas la volonté explicite de l’auteur, mais un débat pour déterminer quel contenu pourrait remplir au mieux cette condition de l’autosuffisance philosophique : un débat politique, où la vérité des différentes thèses consiste à démontrer dans la pratique, à donner lieu à « une organisation pratique intégrale de la société ». Le paradoxe est poussé à son comble parce que la paternité de l’orthodoxie est retirée aux individus (y compris Marx) pour être attribuée aux rapports réels, à ce que personne, qu’il soit isolé ou un « ensemble » plus ou moins organisé, ne peut décréter ; elle est quelque chose que l’on ne peut pas décréter en absolu, parce que tout simplement elle « se fait ». La fusion de la philosophie et de la réalité, c’est-à-dire la révolution – thème fondamental chez le jeune Marx – est détournée, par Gramsci, de toute tentation humaniste, parce qu’elle n’est plus imputée à un éventuel « sujet », indépendamment de la façon dont il est pensé.

Cette centralité des rapports réels ou, pour reprendre les mots de Gramsci, des « rapports de forces » en tant que fondement du « réel », se fonde dans la lecture gramscienne de Marx et dans l’élaboration de sa pensée la plus originale.

La question de la révolution permanente entre les Jacobins et le marxisme

Si l’on analyse les interprétations concrètes des textes de Marx, contenues dans les *Cahiers*, force est de constater que le Marx auquel Gramsci fait référence est celui qui va de 1845 à 1850, c’est-à-dire des *Thèses sur Feuerbach* à toute la saison de lutte dominée par le mot d’ordre de la « révolution permanente ». Le Marx qu’il faut actualiser est moins, pour lui, le chercheur scientifique du British Museum que le combattant du Vormärz : ce n’est pas en tous cas l’auteur du *Capital*. Actualiser ne veut pas dire reprendre de façon mécanique, mais repenser en des termes actuels. Tout comme pour le jacobinisme, Gramsci fait aussi, pour la « révolution permanente », la distinction entre une actualisation verbale et rhétorique et une actualisation de « contenu ». Voici ce qu’il dit dans le paragraphe 48 de son premier Cahier : « Le développement du jacobinisme (de contenu) a trouvé son “perfectionnement” dans le régime parlementaire qui, dans la période la plus riche en énergies “privées” dans la société, réalise l’hégémonie de la classe urbaine sur l’ensemble de la population, sous la forme hégélienne du gouvernement disposant d’un consentement organisé en permanence (mais l’organisation du consentement est laissée à l’initiative privée, il a donc un caractère moral ou éthique, parce qu’il est, d’une manière ou d’une autre, donné “volontairement”). »