RUSCA. Revue de sciences humaines & sociales

N° 8 | 2016
Antonio Gramsci : Idéologie, Praxis, Héritages

La conception du monde chez Gramsci dans la perspective de l'anthropologie marxienne

Ernst JOUTHE

Édition électronique :
URL :
https://rusca.numerev.com/articles/revue-8/507-la-conception-du-monde-chez-gramsci-dans-la-perspective-de-l-anthropologie-marxienne
DOI : numerev_034
Date de publication : 01/02/2016

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : JOUTHE, E. (2016) La conception du monde chez Gramsci dans la perspective de l'anthropologie marxienne. *RUSCA. Revue de sciences humaines & sociales*, (8). https://doi.org/10.34745/numerev_034

Le but du présent article est de montrer comment la réponse novatrice de Gramsci à cette question de « l'Homme » ouvre, dans la perspective de l'anthropologie marxienne, des pistes intéressantes pour renouveler la problématique de la transformation sociale et du développement de la personnalité humaine à travers et au-delà des contradictions inhérentes aux sociétés modernes.

Abstract :

The aim of this article is to show how Gramsci's innovative answer to this question of “Man” opens up, in the perspective of Marxian anthropology, interesting avenues for renewing the problematic of social transformation and the development of human personality through and beyond the contradictions inherent in modern societies.

Mots-clés :
Médiation, Critique, Marxisme, Matérialisme historique

Ernst Jouthe, Professeur retraité en travail social, UQAM, Canada.

Il y a incontestablement chez Gramsci une conception du monde axée sur les rapports entre la nature, l’histoire et les hommes vivant en société, omniprésente dans toutes les problématiques abordées dans ses différents écrits, principalement dans son ouvrage majeur, les *Cahiers de Prison*[1]. Bien qu’elle ne soit pas exposée sous la forme systématique d’une monographie ou d’un traité de philosophie, elle est repérable dans la structure en réseaux des *Cahiers*, qui a été décrite comme un « espace tabulaire à une infinité d’entrées »[2]. Parmi ces entrées, le *matérialisme historique* et la *philosophie de la praxis* constituent deux des repères les plus importants pour définir la conception gramscienne du monde. André Tosel décrit la substitution progressive de *philosophie de la praxis* à *matérialisme historique* comme « un mouvement intérieur qui va des *Cahiers* 4, 7 et 8 aux *Cahiers* 10 et 11 qui marquent l’achèvement de l’opération de remplacement lexical et d’innovation théorique »[3]. Il soutient, contrairement à une explication souvent avancée par les commentateurs des *Cahiers de prison*, que l’utilisation de *philosophie de la praxis* n’est pas attribuable principalement à un stratagème utilisé par Gramsci pour éviter la censure de ses gardiens de prison, mais

surtout à sa volonté de se démarquer du matérialisme historique désignant alors le marxisme officiel, et ainsi renouer avec la pensée authentique des fondateurs de la philosophie de la praxis, nommément Marx et Engels. Les *Cahiers* 10 et 11 contiennent en effet, à travers leur style critique et polémique, une argumentation substantielle et rigoureuse, un vigoureux plaidoyer pour une nouvelle conception du monde.

Ce plaidoyer s'articule autour d'une question fondamentale « Qu'est-ce que l'homme? », que Gramsci considère comme « la première et la principale question de la philosophie »[4]. Pour y répondre adéquatement, avise-t-il, il faut la reformuler et la poser non pas comme une question abstraite, ni objective, mais une question existentielle portée par des sujets qui réfléchissent sur eux-mêmes et sur les autres, sur les conditions concrètes d'aujourd'hui, sur le processus de leurs actes par lesquels ils créent leur propre vie et se transforment eux-mêmes au cours du développement historique de l'ensemble de l'humanité. Cette réflexion historique-critique à laquelle convie Gramsci est au centre de sa proposition de refondation de la philosophie de la praxis.

Le but du présent article est de montrer comment la réponse novatrice de Gramsci à cette question de « l'Homme » ouvre, dans la perspective de l'anthropologie marxienne, des pistes intéressantes pour renouveler la problématique de la transformation sociale et du développement de la personnalité humaine à travers et au-delà des contradictions inhérentes aux sociétés modernes.

Nous suivrons d'abord quelques indications données par Gramsci sur les limites des conceptions contemporaines du monde ayant fait l'objet de ses critiques, notamment l'historicisme idéaliste et spéculatif de B. Croce et le matérialisme métaphysique et mécaniciste de N. Boukharine. Puis, nous tenterons de comprendre le sens de son plaidoyer pour une nouvelle conception du monde unitaire et cohérente, en repérant les principaux concepts et arguments mis en avant pour montrer la nécessité, les finalités et les limites de cette vision. Nous rappellerons enfin certaines indications méthodologiques et stratégiques données par Gramsci pour l'élaboration, la promotion et la diffusion de cette nouvelle conception du monde.

Critique des conceptions contemporaines du monde

Dans ses *Écrits politiques*[5], ses *Lettres de prison*[6], et tout au long de ses *Cahiers de prison*, Gramsci critique sévèrement certaines conceptions du monde chez ses contemporains, tant celles portées par les intellectuels des classes dominantes que celles des partis et organisations politiques luttant pour changer la société. Sans minimiser l'importance des écrits antérieurs à la prison, nous nous concentrerons sur les *Cahiers de prison*, en particulier les *Cahiers* 10, 11, 12 et 13, où l'auteur reprend, reformule et élabore dans une synthèse mieux structurée et plus approfondie certaines notes esquissées précédemment.

Il importe de faire ici quelques remarques sur le contexte dans lequel Gramsci a produit

ces quelques deux mille pages de notes. En novembre 1926, au moment de son arrestation puis de son incarcération pour conspiration, il est secrétaire général du Parti Communiste Italien et député communiste. Sa correspondance avec sa famille, ses proches et ses compagnons, fait état des préoccupations du prisonnier politique concernant la crise multidimensionnelle, économique, politique, idéologique, intellectuelle et morale, que traversaient les sociétés occidentales, en particulier la société italienne. Tout aussi préoccupantes étaient les crises internes du Parti communiste italien et du Parti communiste Russe. Dans une lettre écrite à sa belle-sœur Tatiana Schucht le 27 février 1933[7] il exprime une profonde inquiétude concernant ses relations avec les dirigeants du Parti communiste russe. Franco Lo Pimparo[8], en commentant cette lettre, note que Gramsci se trouvait enfermé dans deux prisons: l'une, la « prison fasciste », le lieu matériel où le procureur du Tribunal spécial du régime fasciste l'a incarcéré, avec le propos délibéré d'empêcher son cerveau de tourner pendant vingt ans; l'autre, le « labyrinthe communiste », le lieu culturel où Gramsci, malgré les conditions physiques et psychiques insoutenables, menait ses réflexions et ses recherches en étant très conscient des manœuvres des dirigeants pour censurer, condamner, voire éliminer matériellement tout ce qui dans ses écrits était soupçonné d'aller à l'encontre de la ligne de Parti. Robert Paris, dans son introduction générale à l'édition critique des *Cahiers de prison*[9] souligne également les relations difficiles et tendues, voire conflictuelles, de Gramsci avec ses camarades de prison et les membres de la direction du PCI. Les positions théoriques, méthodologiques et politiques qu'il soutenait durant les années de prison, dans sa correspondance et ses notes de recherche, ainsi que dans les discussions avec ses compagnons, étaient jugées par les uns et les autres douteuses, erronées, non orthodoxes, révisionnistes. Dans des rapports plus ou moins explicites au bureau de direction, certains camarades considéraient la possibilité de le condamner pour ses « errements » et de l'exclure des rangs du Parti.

Ces relations critiques de Gramsci avec les protagonistes de l'orthodoxie marxiste, sous-tendues par son souci de fidélité aux fondateurs de philosophie de la praxis, ont été interprétées différemment selon la manière de comprendre les liens entre la pensée gramscienne et l'héritage marxiste. Une des façons d'apprécier à la fois l'actualité de la pensée gramscienne et l'authenticité de ses liens avec celle des fondateurs de la philosophie de la praxis consisterait à repérer dans les *Cahiers*, non pas un système de pensée linéaire et dogmatique, mais des matériaux pour une conception du monde ouverte sur la totalité de la praxis humaine, axée sur les liens indissociables entre la pensée et l'action, ancrée sur les rapports dialectiques entre la nature, l'histoire et la vie des hommes en société. Cette vision du monde comporte, selon nous, l'énoncé d'un ensemble de « conditions nécessaires à la formation de nouveaux sujets socio-historiques capables d'intervenir de façon délibérée, critique et ordonnée dans le processus de transformation des rapports sociaux au sein d'une société historiquement déterminée [10]».

Pour penser les orientations et les stratégies de cette transformation sociale, Gramsci entreprend un travail intellectuel de longue haleine, en partie pour lui-même, pour sa propre catharsis et *fur ewig*[11], pour l'éternité, pour les générations futures. Ce travail intellectuel implique une double démarche: l'une, de déconstruction dans un style polémique et critique, l'autre, de reconstruction ou de refondation, dans un esprit d'innovation théorique. Gramsci soutient en effet qu'il est nécessaire de critiquer les conceptions du monde sous-jacentes aux positions des adversaires de toutes tendances qui profitent de la crise du marxisme pour en discréditer ou altérer les fondements. Benedetto Croce, entre autres, s'est imposé comme le leader des intellectuels qui ont fait du matérialisme historique l'objet de leur critique. Mais le matérialisme historique critiqué par Croce n'est qu'un matérialisme mécaniciste axé sur le déterminisme économique, qui ne représente pas les caractéristiques essentielles de la philosophie de la praxis telle que pensée par les fondateurs. Par ailleurs, les auteurs qui défendent le marxisme, comme Boukharine et Plekhanov en Russie, représentants de l'orthodoxie du Parti, et ceux qui en préconisent la révision, comme Kautsky et Bernstein en Allemagne, présentent un matérialisme historique tellement schématique, dogmatique, qu'ils alimentent les critiques de ceux qui voient dans le marxisme une utopie, une idéologie, un instrument de propagande communiste pour la prise du pouvoir. Cette représentation du matérialisme historique sous les traits d'un « marxisme vulgaire » suscite chez Gramsci bien des inquiétudes et des interrogations. Pour dépasser ce matérialisme sclérosé, il importe d'élaborer une conception du monde adéquate pour penser et résoudre les problématiques liées aux conditions socio-économiques des classes laborieuses et des masses populaires, et, plus globalement, à la crise morale, politique et intellectuelle qui traverse les sociétés contemporaines. Ces préoccupations sont à la base de son plaidoyer pour une nouvelle conception du monde plus relevée.

Plaidoyer pour une nouvelle conception du monde unitaire, cohérente, émancipatrice

Les principaux éléments de ce plaidoyer se trouvent dans le *Cahier 10*, qui forme un ensemble impressionnant de 94 fragments introduits sous le titre général « Points de repère pour un essai sur B. Croce» et regroupés autour de trois grands thèmes: « Points pour un essai sur Croce », « Introduction à l'étude de la philosophie », « Points de méditation sur l'économie ». L'ensemble du *Cahier* est traversé par une grande préoccupation qui habitait Gramsci durant ses années de prison, celle de régler ses comptes avec Croce, en particulier avec la conception crocienne des rapports entre histoire, philosophie et politique. Le sixième fragment, intitulé « Introduction à l'étude de la philosophie », est en fait un point de repère essentiel pour comprendre la perspective dans laquelle Gramsci se place pour écrire son anti Croce. En effet, il crédite Croce pour sa critique du matérialisme mécaniciste, du positivisme et du déterminisme économique, auxquels le marxisme était associé, voire identifié, à cette époque. Intéressante aussi est la perspective historiciste dans laquelle Croce se situe pour aborder les questions d'économie, de politique, d'histoire et de philosophie. Ce sont autant d'éléments que Gramsci croit pouvoir intégrer, avec les réserves critiques

nécessaires, dans la refondation de la philosophie de la praxis.

Toutefois, le point nodal de la critique gramscienne de Croce est le suivant : la conception crocienne du monde est fondamentalement un historicisme spéculatif qui, en dépit de sa filiation avec l'idéalisme allemand dont la quintessence se trouve dans l'hégélianisme, se situe en deçà du niveau de la philosophie de Hegel. Ce que Gramsci reproche essentiellement à Croce, ainsi qu'à d'autres intellectuels contemporains, c'est de s'enfermer dans une conception spéculative de la dialectique, qui justifie leur non engagement total dans l'action historique concrète et leur assure une position confortable au-dessus des contingences de la praxis[12]. Cette « mutilation de la dialectique hégélienne » est bien plus qu'une erreur philosophique[13]. Elle participe d'une stratégie liée à la « révolution passive [14]» ou « révolution-restauration » : programme comportant un plan de production et d'organisation destiné à renforcer l'intervention de l'État dans l'économie et à désamorcer toute menace de la part des masses populaires.

À l'opposé de la philosophie spéculative de Croce, la philosophie actualiste de Gentile offre à Gramsci un meilleur point de repère pour reconstruire la philosophie de la praxis. Celle-ci est conçue avant tout comme une « philosophie en acte »; non certes au sens d'un « acte pur » mais bien d'un « acte impur », immanent au développement historique des rapports sociaux économiques, politiques et idéologiques, qui lient les hommes entre eux dans la production de leur vie réelle. C'est à partir de ces prémisses que Gramsci aborde la problématique des passages dialectiques entre les éléments constitutifs de la philosophie de la praxis dans le sixième fragment du *Cahier* 10, intitulé «Introduction à l'étude de la philosophie ».

Ce fragment est divisé en quatre notes sur: l) le terme de catharsis; 2) la conception subjective de la praxis et de la philosophie de la praxis; 3) la réalité du monde extérieur; 4) la traduisibilité des langages scientifiques. La première note contient les éléments de définition du terme *catharsis*[15], dont nous avons montré ailleurs l'importance dans la théorie politique de Gramsci[16].

On peut employer le terme de "catharsis" pour désigner le passage du moment purement économique (ou égoïstico-passionnel) au moment éthico-politique: *l'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes.* Cela signifie aussi le passage de l'" objectif au subjectif", de la "nécessité à la liberté". *La structure, force extérieure qui écrase l'homme, l'assimile, le rend passif, se transforme en moyen de liberté, en instrument pour créer une nouvelle forme éthico-politique, en source de nouvelles initiatives.* La détermination du moment "cathartique" devient ainsi, me semble-t-il, le point de départ de toute la philosophie de la praxis; le processus cathartique coïncide avec la chaîne de synthèses qui sont le résultat du développement dialectique[17].

Par le truchement du terme catharsis, utilisé comme concept pour penser le processus d'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes, Gramsci met à jour deux aspects fondamentaux de la philosophie de la praxis: 1) le point de départ est bien le moment économique, lequel est l'objet de la science économique pouvant être observé, mesuré et analysé à partir des concepts appropriés; 2) mais ce point de départ n'est pas quelque chose d'abstrait, ni d'absolu; situé concrètement dans l'espace et le temps, il fait partie d'un processus de développement dialectique, lequel se déroule comme une série de passages: du moment économique au moment éthico-politique, de la structure à la superstructure, de l'objectif au subjectif, de la nécessité à la liberté. Il est d'une grande importance stratégique de pouvoir déterminer le moment cathartique dans le cours de l'histoire concrète des luttes économiques, politiques, idéologiques. Pour ce faire, il faut connaître la complexité de ce processus dans sa matérialité et son historicité, à partir d'une prise de conscience spontanée de la réalité effective jusqu'à un niveau élevé de conscience critique des contradictions immanentes à celle-ci. L'élaboration de la structure en superstructure dans la conscience des hommes s'oriente ainsi vers une conception du monde supérieure, dans laquelle sont regroupés un ensemble de concepts fondamentaux, essentiels pour comprendre les multiples passages ou médiations qui s'opèrent entre les différents moments de la praxis humaine.

Or, ce que Gramsci critique dans l'ouvrage principal de Croce, *Matérialisme historique et économie marxiste*[18], c'est de sous-estimer le point de départ, le moment économique, en diluant le fait déterminé de la science économique, celui de la production et de la distribution des marchandises, dans un concept philosophique abstrait, déconnecté de la réalité économique effective[19].

Cette bévue de Croce, notable dans sa critique du matérialisme historique à travers le filtre du libéralisme économique, suscite chez Gramsci un sérieux doute méthodique quant à la validité et la rigueur de cette critique. Il tente de dissiper ce doute en remontant aux sources du matérialisme historique pour, d'une part, authentifier les concepts majeurs définis par David Ricardo et autres auteurs de l'économie classique, tels que *homo economicus*, marché déterminé, valeur travail, régularité, rationalité, et, d'autre part, mettre en relief les transformations opérées par Marx sur ces concepts pour les intégrer dans son économie critique. Selon Gramsci, la contribution de Ricardo à la fondation de la philosophie de la praxis ne se limite pas au concept de valeur et à l'étude des lois et des concepts de la science économique, elle est aussi d'ordre philosophique et méthodologique, et constitue l'un des points de départ (des stimuli intellectuels) des expériences philosophiques des fondateurs de la philosophie de la praxis[20].

Pour analyser le fait déterminé de la science économique, Gramsci suit le modèle de Marx, qui lui-même s'est inspiré de la dialectique hégélienne, au point d'en faire le fondement de la logique du *Capital*, selon la fameuse remarque de Lénine[21]. Mais

contrairement à Croce, qui ne retient de cette dialectique que son caractère spéculatif, Marx l'a renversée, l'a remise sur ses pieds, sur sa base matérielle, pour en faire une méthode et un instrument d'analyse concrète des rapports et des procès de production de leur vie réelle par les hommes eux-mêmes. Ce retour aux sources permet à Gramsci de mettre en perspective les relations Marx/Ricardo et Marx/Hegel, en utilisant une formule étonnante: « la philosophie de la praxis = Hegel + Ricardo[22] », signifiant la synthèse dialectique de deux filiations complémentaires, voire contradictoires, au-delà de l'alternative matérialisme et idéalisme dans laquelle s'enfermaient superficiellement les promoteurs et les détracteurs du marxisme du début du siècle.

Pour avancer son plaidoyer en faveur d'une nouvelle conception du monde, Gramsci pouvait s'appuyer également sur la « proposition de Labriola », laquelle constituait pour lui un point de repère majeur dans le retour critique aux sources de la philosophie de la praxis. C'est dans le neuvième fragment du *Cahier 16*, intitulé « Quelques problèmes concernant l'étude du développement de la philosophie de la praxis [23]», qu'il s'interroge sur les raisons pour lesquelles les « prétendus orthodoxes » ont négligé ou omis d'étudier le fait important et significatif selon lequel « la philosophie de la praxis fut un moment de la culture moderne, dans une certaine mesure elle en a déterminé ou fécondé certains courants ». Face au manque de profondeur et d'explication critique des problèmes liés à la crise contemporaine du marxisme, il souligne la nécessité de réévaluer la position du problème selon les termes proposés par Antonio Labriola.

En effet, selon lui, les problèmes concernant l'étude du développement de la praxis sont mal posés si l'on s'en tient aux tiraillements résultant d'une « double combinaison philosophique » : d'une part, quelques éléments de la philosophie de la praxis ont été absorbés par certains courants idéalistes et incorporés à eux, notamment par Croce, Sorel, Gentile; d'autre part, les « prétendus orthodoxes », revendiquant pour le matérialisme historique le statut de philosophie compréhensive ne se réduisant pas à un « canon d'interprétation de l'histoire », l'ont identifié au matérialisme traditionnel. D'où l'importance de chercher, en développant la position de Labriola, des pistes plus fécondes pour redéfinir la philosophie de la praxis comme « une philosophie indépendante et originale qui a en soi les éléments d'un développement ultérieur, capable de faire d'elle, c'est-à-dire d'une interprétation de l'histoire, une philosophie générale [24]».

André Tosel, dans un article intitulé « *Antonio Labriola et la proposition de la philosophie de la praxis* [25]», a repéré un ensemble de concepts innovateurs mis en œuvre par Labriola pour travailler dans le sens d'un renouvellement critique de la philosophie de la praxis, au-delà des normes et limites de l'orthodoxie régnante. Il est intéressant de noter les liens féconds entre quelques-uns de ces concepts et ceux avancés par Gramsci pour faire de la philosophie de la praxis une philosophie indépendante et originale et l'élever au statut de philosophie générale.

Pour Labriola et Gramsci, le concept de *praxis* revêt une importance cruciale. Pourtant,

en dépit des multiples interprétations dont cette notion a fait l'objet, la fécondité de ce concept est souvent insoupçonnée ou carrément ignorée. Pour en redécouvrir la richesse, comme celle d'autres concepts fondamentaux de la philosophie de la praxis, Gramsci propose une méthodologie inspirée de la philologie, qui peut s'avérer éclairante : il s'agit d'explorer la profondeur et la richesse d'une métaphore élevée au statut de concept, en se référant au monde culturel historiquement déterminé dans lequel celui-ci est apparu[26].

Cette méthodologie est particulièrement appropriée pour l'étude de trois termes grecs, *praxis*, *poièsis* et *catharsis*, qui ont connu une destinée théorique des plus significative. Pour comprendre le terme de *praxis*, Tosel souligne le sens que lui donne Labriola en le rapprochant du concept de travail, lequel occupe une place centrale dans les réflexions gramsciennes sur le moment économique. Si le terme de *praxis* désigne tout le réel comme vie dont on reconnaît l'antériorité, dont on subit la passion, mais que les hommes associés produisant, agissant, pensant, peuvent transformer, ré-agir, alors « il y a équivalence entre *praxis* et travail, et c'est pour penser cette unitel d'une activité réelle qui est aussi passion du réel que Labriola définit la *praxis* comme travail, *lavoro*[27] ».

Ainsi, selon la leçon labriolienne, le concept qui permet de penser l'enracinement des individus humains dans le monde de l'homme et dans l'histoire de l'humanité en devenir est celui de l'*activité* humaine, où les deux déterminations *poièsis* et *praxis* sont intimement liées dans le *travail* défini au sens élargi de « *production laborante* » d'un milieu artificiel oul l'activitél s'inverse en passion[28].

Cette dialectique *praxis/poièsis* jette un éclairage fort pertinent pour comprendre les liens entre la définition de la *catharsis* proposée par Gramsci, la place centrale qu'il attribue au concept de travail dans son analyse du moment économique, et la détermination du moment cathartique comme point de départ de toute la philosophie de la praxis. Rappelons ici que la plupart des utilisations de la notion de *catharsis* dans la littérature moderne, artistique, psychologique, religieuse, médicale, se réfèrent à une phrase de la Poétique d'Aristote où l'auteur mentionne ce terme à propos de l'effet produit chez les spectateurs par la tragédie:

La tragédie est la représentation d'une action noble, menée jusqu'à son terme et ayant une certaine étendue, au moyen d'un langage relevé d'assaisonnements d'espèces variées, utilisés séparément selon les parties de l'œuvre; la représentation est mise en œuvre par les personnages du drame et n'a pas recours à la narration; et, en représentant la pitié et la frayeur, elle réalise une épuration (catharsis) de ce genre d'émotions[29].

Labriola, en parlant de la « tragédie du travail », fait implicitement référence à la tragédie grecque pour désigner le drame de l'existence humaine et le risque immanent à la praxis humaine : « Le travail, qui est la note caractéristique du vivre humain est

devenu le tourment et la malédiction de la majoritéÌ des hommes; prémisse de toute existence humaine, il est devenu le titre de la soumission du plus grand nombre[30] ». C'est dans les termes presque semblables que Gramsci décrit le drame humain qui s'est déroulé tout au long de l'histoire du développement de l'industrialisme, ainsi que les formes de domination et de coercition utilisées par les porteurs de la nouvelle « civiltà », pour sélectionner, éduquer, discipliner le type d'homme conforme aux nouvelles normes et conditions de production[31]. Pour qu'advienne cette nouvelle civilisation fondée sur « le capital », il a fallu en effet mettre en place un ordre socio-économique basé sur le rejet brutal et la marginalisation des faibles, des réfractaires, des « non éducables », des « a-normaux », en somme, de tous ceux qui constituaient des obstacles aux changements sociaux planifiés unilatéralement par les forces dominantes:

Jusqu'ici tous les changements dans la façon d'être et de vivre se sont produits par coercition brutale, par la domination d'un groupe social sur toutes les forces productives de la société; la sélection ou "l'éducation" de l'homme adaptée aux nouveaux types de civilisation, c'est-à-dire aux nouvelles formes de production et de travail, s'est réalisée au moyen de brutalités inouïes, en jetant dans l'enfer des sous-classes les faibles et les réfractaires, ou en les éliminant complètement[32].

Les écrits de Gramsci antérieurs aux *Cahiers*, ainsi que plusieurs notes inclues dans les *Cahiers*, en particulier sur l'américanisme et le fordisme, donnent de bonnes indications concernant l'intérêt et l'attention qu'il portait à l'une des problématiques centrales de l'économie critique de Marx, à savoir la subordination du procès de travail par le capital. Cette subordination est l'effet tragique d'une crise existentielle au sein de l'unité *praxis/poièsis*, suite à la scission du procès de travail en travail concret et travail abstrait, et du renversement des rapports sociaux entre les producteurs et les propriétaires des moyens de production. Le douloureux spectacle de cette crise au sein de la praxis humaine fait partie du drame historique qui se déroule à l'échelle de l'humanité à travers le monde. Toutefois, en évaluant les rapports de force en présence, l'ensemble des rapports sociaux contradictoires entre les acteurs de ce drame, Gramsci souligne la capacité de résistance des classes subalternes et les luttes effectives menées par celles-ci contre les différentes formes de domination utilisées par les classes dirigeantes pour imposer leur ordre socio-économique, politique et culturel, ainsi que leur discipline morale et intellectuelle à l'ensemble de la société.

Déjà dans la *Città futura* et *l'Ordino nuovo*, Gramsci soulignait la nécessité d'un long et exigeant travail politique et culturel pour former un homme nouveau, qui ne soit pas un individu isolé perdu dans l'indifférence de la multitude, mais un « animal politique », un sujet historique de l'ordre nouveau, bâtisseur de la cité future. Et ce travail devait se faire selon lui sur le terrain de l'éthique-politique, dans le cadre d'un affrontement entre deux ordres, entre deux disciplines : « La discipline bourgeoise est la seule force qui maintienne solidement l'agrégat bourgeois. A discipline, il faut opposer discipline.[33]».

Toutefois, il faut bien le constater, dans cet affrontement, le rapport des forces est inégal. Inégales aussi sont les armes, car, face à une discipline bourgeoise mécanique, autoritaire et imposée de l'extérieur, s'oppose une « discipline qui est autonome et spontanée, qui est la vie elle-même, la pensée de la personne qui s'y soumet »[34]. Pour renverser ce rapport de forces, les classes subalternes doivent s'auto organiser sur la base d'une discipline morale et intellectuelle, purificatrice et libératrice; en d'autres termes, il faut que se produise une vraie *catharsis* au sein même de leur *praxis*, pour que l'activité humaine sous toutes ses formes soit purifiée des éléments « égoïstes-passionnels » pour s'élever à un niveau supérieur de conscience critique, où la pensée et l'action, la théorie et la pratique, retrouvent leur puissance de fécondation mutuelle dans le processus de création (poièsis) de la vie humaine. Cette *catharsis* comporte un ensemble d'opérations analogues à celles enclenchées par la « représentation dramatique d'une histoire humaine » dans la tragédie grecque, en vue de la purgation et purification des sentiments de frayeur et de pitié suscités chez les spectateurs. La résultante de ces opérations consiste en un dépassement de la tragédie du travail, ce que Gramsci considère comme l'une des principales finalités de la nouvelle conception du monde, c'est-à-dire le passage de la structure à la superstructure, de l'objectif au subjectif, de la nécessité à la liberté :

« La structure, force extérieure qui écrase l'homme, l'assimile, le rend passif, se transforme en moyen de liberté, en instrument pour créer une nouvelle forme éthico-politique, en source de nouvelles initiatives.[35] »

Philosophie de la praxis : éléments pour une théorie de la médiation

La détermination du moment cathartique revêt donc une importance stratégique d'autant plus grande qu'elle permet d'établir la base et les paramètres pour saisir toute l'ampleur des crises et enjeux liés au passage du moment économique-corporatif au moment éthico-politique. Gramsci, conscient de la complexité et de l'immensité de la tâche à accomplir pour réaliser ce passage, en est arrivé à concevoir à partir de la critique de ses processeurs et de ses contemporains le projet d'une science politique autonome[36]. Dès le départ, il fallait opérer une « révolution scientifique » pour libérer la praxis des courants de pensée positivistes, empiristes, mécanicistes, qui avaient tendance aì stériliser tant la réflexion théorique que l'engagement dans l'action concrète. À cet effet, on trouve dans ses *Cahiers*, en particulier le *Cahier 13* intitulé « Petites notes sur la politique de Machiavel », un ensemble de matériaux pour un « exposeì élémentaire de science et d'art politiques compris comme un ensemble de canons pratiques pour la recherche et d'observations particulières, dont l'utiliteì est de réveiller l'intérêt pour la réaliteì effective et de susciter des intuitions politiques plus rigoureuses et plus vigoureuses[37]». Un exposeì élémentaire de science politique devrait partir du fait primordial irréductible « qu'il existe réellement des gouvernés et

des gouvernants, des dirigeants et des dirigés[38]».

A partir de ce fait primordial, la question fondamentale est de savoir si l'on veut qu'il y ait toujours des gouvernés et des gouvernants, des dirigeants et des dirigés, ou si l'on veut créer les conditions qui permettront la disparition de la nécessité de cette division. La réponse à cette question varie selon la conception que l'on se fait de la nature des rapports sociaux entre les hommes : ou bien, l'on conçoit la division entre dirigeants et dirigés comme étant liée au principe universel de la division du genre humain, ou bien, on la considère comme un fait historique par conséquent sujet au changement dans des conditions déterminées. Si l'on présuppose que le rapport entre dirigeants et dirigés, gouvernants et gouvernés n'est pas une donnée naturelle mais un rapport socio-historique, on peut formuler l'hypothèse que ce rapport remonte, en dernière analyse, aÌ une division de la sociétéÌ en classes dirigeantes et subalternes. C'est aussi un rapport dialectique, en ce sens que les termes interagissent l'un sur l'autre, dans un mouvement continuel d'opposition, de lutte pour la conquête de la position dominante. Dans des situations déterminées aÌ l'intérieur de différents groupes, les acteurs occupent par rapport aÌ un but rechercheÌ, tantôt la position de dirigeants, tantôt celle de dirigés. Le passage d'une position à l'autre dépend, entre autres, de la capacitéÌ de distance critique vis-aÌ-vis des idéologies par lesquelles les uns et les autres tentent de s'influencer mutuellement, pour les analyser concrètement dans une situation particulière, et les comprendre en les plaçant dans une perspective historique générale. Pour changer le rapport des forces entre les classes dirigeantes et les classes subalternes, ces dernières ont besoin de former leurs propres dirigeants. Et le problème de la formation des dirigeants se pose alors dans les termes suivants: quelles sont les conditions nécessaires aÌ la formation de nouveaux sujets socio-historiques capables d'intervenir de façon deÌlibeÌreÌe, critique et ordonnée dans le processus de transformation des rapports sociaux au sein d'une sociétéÌ historiquement déterminée ?

Cette formation des dirigeants nécessite l'appropriation et l'assimilation critique des outils conceptuels et méthodologiques adéquats pour connaître l'histoire concrète des luttes de classes, analyser les situations conjoncturelles et les rapports de force en présence, prévoir et mettre en œuvre les stratégies appropriées pour la conquête de l'hégémonie par la société civile et les masses populaires.

La plupart des commentateurs de Gramsci ont souligné la place prépondérante occupée par le concept d'hégémonie dans ses écrits, bien que tous ne s'accordent pas sur sa portée théorique, politique et méthodologique. Faute de placer l'hégémonie dans le contexte sémantique immédiat de son utilisation et dans la perspective théorique où se place Gramsci, le risque est réel de passer à côté du travail intellectuel de haut niveau qu'il s'est imposé pour élaborer cette science politique comme partie intégrante de la philosophie de la praxis. Bien que la plupart de ces concepts aient été utilisés plus ou moins explicitement par ses prédécesseurs et ses contemporains, le caractère novateur du travail de Gramsci, comme l'ont souligné Hoare et Sperber consiste à les « approfondir de façon décisive, ... à étendre leurs champs d'applications, à les doter

d’une plus grande résonnance théorique, en somme à les métamorphoser en outils de compréhension du social autrement plus puissants qu’ils ne l’étaient auparavant[39] ». Ainsi en est-il du concept d’hégémonie qui, approfondi, enrichi et élargi, permet de mieux comprendre un ensemble de concepts pertinents pour aborder les questions d’éthique-politique. Nous voudrions souligner en particulier la pertinence de ce dernier concept pour comprendre la problématique de la transformation des rapports sociaux au centre du projet gramscien de refondation de la philosophie de la praxis. À ce propos, nous souscrivons à la remarque d’André Tosel, selon laquelle le fil rouge qui traverse les écrits de Gramsci est celui de « la recherche de la conquête de l'hégémonie par les masses constituées en sujet historique ayant une part active et consciente dans la transformation du monde[40] ». Cette conquête de l'hégémonie n'est en rien une entreprise spontanée et illusoire: elle relève de la science politique, science de l'analyse et de la transformation des rapports sociaux. Cette science de la praxis humaine ne peut s'édifier sans intégrer les concepts fondamentaux de l'eì conomie, de la morale, de la philosophie, de la psychologie, en somme, de tous les paramètres dont l'homme a besoin pour se connaître comme sujet socio-historique situeì dans un monde en devenir (*homo sapiens*), et se forger en transformant ce monde (*homo faber*). En d’autres termes, la science de la praxis humaine met en relation trois processus fondamentaux : la construction de l’hégémonie, le processus cathartique, et le processus d’autonomisation/émancipation des sujets historiques. L’analyse, la compréhension critique et la mise en œuvre de cet ensemble de processus sont à la base de la philosophie de la praxis qui, selon Tosel, se présente comme une théorie de la médiation, de la catharsis eì conomie-politique[41]. En analysant les déterminations du concept de *catharsis,* nous avons également repéré dans la philosophie de la praxis reconceptualisée par Gramsci les éléments d’une théorie de la médiation[42] où *praxis*, *catharsis* et autonomie sont dialectiquement liés dans la construction de l’hégémonie par les masses populaires. Cette théorie générale permet en effet de conceptualiser de façon cohérente les multiples contradictions et médiations qui caractérisent les rapports dialectiques entre les sphères de l’économie, de la politique et de l’idéologie. La relation entre autonomie, *catharsis* et *praxis* peut être représentée comme un processus circulaire dans lequel on aurait l’équation suivante: une *praxis* humaine déterminée a d'autant plus de possibilité d'aboutir à la transformation de la réalité effective qu'elle intègre toutes les énergies disponibles parmi les individus, groupes et mouvements sociaux qui luttent pour conquérir l’hégémonie de l'ensemble de la société civile et politique. La somme d’énergie nécessaire pour mener jusqu'au bout les tâches liées à cette *praxis* créatrice et transformatrice ne peut venir de l’extérieur. Elle est le produit des multiples énergies libérées chez les sujets socio-historiques vivant l’expérience d'une *catharsis* individuelle et collective.

Philosophie de la praxis :

humanisme absolu de l’histoire

La détermination du moment cathartique à partir d’une science économique rigoureuse et d’une science politique autonome, dans le cadre d’une théorie générale de la médiation, s’inscrit dans une perspective éthique, où doit être prise en compte la finalité de la totalité de la praxis humaine. Pour conceptualiser la praxis humaine dans une perspective éthique générale, Gramsci emploie les termes « historicisme » et « humanisme » souvent utilisés par ses contemporains, en prenant soin toutefois de les retraduire pour en faire les concepts clés de la nouvelle conception du monde. Rappelons le texte et le contexte où il a énoncé cette proposition, qui pourrait être une quasi signature de son testament philosophique: « La philosophie de la praxis est l’historicisme absolu, la mondanisation et la terrestrité absolue de la pensée, un humanisme absolu de l’histoire. C’est en suivant cette ligne qu’il faut mettre au jour le filon d’une nouvelle conception du monde[43] ». Bien entendu l’emploi de ces termes n’a pas manqué de soulever des critiques, en particulier dans les rangs de ceux que Gramsci appelait les « prétendus orthodoxes » du marxisme. Et l’on sait que ces polémiques ont perduré, longtemps après sa mort, dans les débats théoriques[44] au sein des différents courants marxistes vers le milieu du XXème siècle. Nous ne nous attarderons pas ici à ces débats d’école, devenus d’ailleurs obsolètes après la crise du marxisme contemporain et moins pertinents dans un contexte de refondation de la philosophie de la praxis par un retour critique à la pensée marxienne.

Et pourtant le contexte sémantique immédiat dans lequel cette proposition fut formulée illustre bien une exigence fondamentale de la formation de l’esprit scientifique, souvent évoquée par Gramsci. Dans une note sur la manière de poser les problèmes historico-critiques, il recommande de participer à la discussion scientifique non pas comme dans un procès de justice, où il y a un procureur dont la fonction consiste à montrer que l’accusé est coupable et mérite d’être retiré de la circulation, mais dans une démarche d’assimilation critique. Si les interlocuteurs s’accordent pour reconnaître que l’intérêt de la discussion scientifique réside dans la recherche de la vérité et le progrès de la science, alors celui qui se place du point de vue selon lequel l’adversaire peut exprimer une exigence qui doit être intégrée, même comme moment secondaire, à sa propre construction, s’avère être le « plus avancé ». La fin de cette note équivaut à une précieuse leçon gramscienne sur la manière d’orienter le plaidoyer pour une nouvelle conception du monde:

Comprendre et évaluer de manière réaliste les positions et les raisons de l'adversaire (et parfois toute la pensée passée est un adversaire) signifie justement se libérer du carcan des idéologies (au sens péjoratif, de fanatisme idéologique aveugle). C'est se placer d'un point de vue "critique", le seul qui soit fécond dans la recherche scientifique[45].

La vérité ne peut être atteinte qu'à travers les oppositions, les contradictions, les luttes, qui font partie intégrante des discussions scientifiques. La vérité concrète est le produit

d'un long processus de délibération et d'assimilation critique, à l'opposé du dogmatisme, du fanatisme et du conservatisme orthodoxe. Or, précisément, c'est dans le cadre d'une critique générale du manuel de sociologie populaire de Boukharine que Gramsci précise et clarifie un ensemble de concepts, qui n'ont pas été assimilés avec l'ouverture d'esprit et le sens critique qu'on aurait souhaité trouver dans un manuel prétendant exposer l'essentiel du matérialisme historique : par exemple, historicité, immanence, orthodoxie. Il ressort de cette mise au point conceptuelle que Gramsci entend opposer à un marxisme orthodoxe, sclérosé, une philosophie vivante, une philosophie de l'immanence, intimement liée à l'histoire de la production de leur vie réelle par les hommes eux-mêmes.

Cette conception radicale de l'historicité implique que toute philosophie, toute science, bref tout ce qui concerne la pensée et l'action humaine dans ce monde, s'inscrit dans une perspective de développement historique. Et la philosophie de la praxis n'échappe pas à ce paradigme: son historicité est attribuable au fait qu'elle est liée aux contradictions historiques inhérentes au passage de la nécessité à la liberté, qu'elle est la pleine conscience de ces contradictions et élève la contradiction au rang d'un principe de connaissance et par conséquent d'action. D'où cette conclusion paradoxale sur l'évolution, le dépassement et la disparition de la philosophie de la praxis :

Donc si l'on démontre que les contradictions disparaîtront, on démontre implicitement que la philosophie de la praxis également disparaîtra, c'est-aì-dire sera surmontée; dans le règne de la "liberté", la pensée, les idées ne pourront plus naître sur le terrain des contradictions et de la nécessite de la lutte.[46]

Gramsci était très lucide sur la difficulté d'accepter intellectuellement ce diagnostic radical et réaliste concernant l'avenir de la philosophie de la praxis. Cette difficulté est inhérente à toute philosophie historiciste, qui affirme théoriquement que toute vérité que l'on a crue éternelle et absolue a eu des origines pratiques et a représenté une valeur provisoire. Il est difficile « pratiquement » d'admettre que cette conception de la vérité est valable pour la philosophie de la praxis elle-même, sans provoquer des « drames de conscience » susceptibles d'aboutir à des attitudes qui équivalent à contourner la vérité ou à occulter des aspects essentiels de la réalité historique. C'est pour éviter les pièges de l'idéologie, du dogmatisme et du volontarisme, que Gramsci rappelle l'importance à la fois d'entretenir les passions et les convictions nécessaires à l'action et, en même temps, d'avoir suffisamment de distance critique par rapport à ces convictions passions pour les situer dans une perspective historique plus large, et ainsi voir leur relativité, leur caducité comme pour toute conception du monde et de la vie.

En désignant la philosophie de la praxis comme « un humanisme absolu de l'histoire », Gramsci entend resituer le matérialisme historique dans la perspective globale du devenir de l'humanité et des enjeux qui lui sont liés: la place des hommes dans la nature et dans l'histoire, leur rôle actif comme sujets historiques, individuels et collectifs, dans la transformation des rapports sociaux et l'avènement d'un homme nouveau. La vision humaniste de Gramsci transparaît dans ses *Écrits politiques* datant

de la période (1914-1926) où il s'exprimait en journaliste, jeune militant socialiste engagé et homme de Parti, avant de trouver dans les *Cahiers de prison* une formulation plus élaborée et plus argumentée dans le cadre des discussions critiques avec ses contemporains.

Une des prémisses de cette vision humaniste se trouve dans un article du journal *Il Grido del Populo*, publié le 4 mai 1918 sous le titre « Notre Marx »[47], où il revendique la légitimité de sa filiation à Marx, non pas sur la base d'un rituel, d'une doctrine absolue ou d'impératifs catégoriques, mais en se référant à la manière exceptionnelle dont son œuvre a marqué l'histoire de l'humanité. Il crédite Marx d'avoir mis en place les fondements d'une nouvelle conception de l'histoire comme événement, comme activité pratique et consciente des hommes produisant leur vie réelle, comme activité économique et morale[48]. Selon l'interprétation gramscienne de l'anthropologie marxienne, l'homme est définitivement au centre de l'histoire, dans laquelle il avance par la pensée, en approfondissant la connaissance de soi-même et de ses relations avec la réalité objective; par l'action, en cherchant à maîtriser « le secret qui fait jouer la succession réelle des événements » ; et par la puissance de sa volonté individuelle, laquelle en « obéissant à la nécessité en s'y soumettant … finit par dominer cette nécessité même, en l'identifiant avec le but qu'elle poursuit ». Cette indication préliminaire sur le passage de la nécessité à la liberté, qui sera reprise dans la note du *Cahier 10* sur la définition du terme *catharsis*, est en même temps un marqueur important dans la reformulation de la philosophie de la praxis comme « humanisme absolu de l'histoire ».

L'homme se connaît lui-même, […]. Qui donc se connaît soi-même? Non point l'homme en général, mais celui qui subit le joug de la nécessité. Rechercher l'essence de l'histoire, la déterminer dans le système et dans les rapports de production et d'échange, permet de découvrir comment la société des hommes est scindée en deux classes[49]…

Cette prise de conscience de la scission de la société en deux classes, classes possédantes des moyens de production et classes productives de la valeur travail, classes dirigeantes et classes subalternes, est le point de départ d'une praxis axée sur la « volonté » de transformer ces rapports de classes. Cette « volonté », qui signifie « conscience du but », implique « une notion exacte de ses propres possibilités et des moyens dont on dispose pour les exprimer dans l'action ». Cette « volonté » signifie aussi «que l'on détermine, que l'on identifie bien quelle est la classe à laquelle on appartient, et qu'il y ait une organisation homogène et disciplinée, tendue vers ses propres objectifs spécifiques, sans déviations ni hésitations[50]».

Quand, plus tard dans ses *Cahiers*, Gramsci reviendra sur le thème de l'humanisme, il tracera une ligne de démarcation des plus claire entre l'humanisme abstrait, omniprésent dans les différentes philosophies contemporaines, et l'humanisme absolu auquel il identifie la philosophie de la praxis comme nouvelle conception du monde.

Cette ligne de démarcation, il la définira à partir de la VIème Thèse sur Feuerbach[51], selon laquelle l'essence humaine est dans l'ensemble des rapports sociaux, et en critiquant sur cette base certaines notions, telles que l'homme en général, la nature humaine, l'individualisme, le progrès et le devenir, couramment utilisées pour poser les problèmes des relations entre l'humanité, la nature et l'histoire.

Philosophie de la praxis : éléments pour une théorie matérialiste du développement de la personnalité humaine

Gramsci aborde explicitement la question de « l'homme » dans le fragment 35 du *Cahier 7*, où il discute des notions de « matérialisme et de matérialisme historique ». Le problème ne se pose plus en termes de nature humaine abstraite, ni d'homme en général, concepts qui servaient de prétextes pour élaborer une anthropologie naturaliste axée sur l'unité du genre humain. Cette unité du genre humain n'est fondée, selon cette note, ni sur la nature biologique, ni sur la faculté de raisonner, mais sur l'ensemble des rapports sociaux entre les hommes et dans leur développement historique:

> La réponse la plus satisfaisante est que la « nature humaine » est l' « ensemble des rapports sociaux » parce qu'elle inclut l'idée du devenir: l'homme devient, il se transforme continuellement avec la transformation des rapports sociaux et parce qu'il nie l' homme en général [...] On peut aussi dire que la nature de l'homme est l' « histoire », si on donne justement à histoire la signification de « devenir », dans une « *concordia-discors* » qui ne part pas de l'unité, mais porte en soi les raisons d'une unité possible[52].

Dans les fragments 48 et 52 du *Cahier* 10, il aborde à nouveau la même question fondamentale, une argumentation encore plus serrée, à partir d'une analyse des différences et ressemblances entre les termes de progrès et de devenir. Une fois établie que le progrès est une idéologie et le devenir un concept philosophique, l'histoire de l'utilisation de ces termes dans différents courants de pensée est marquée par l'impossibilité de distinguer clairement l'idée du progrès et l'idée du devenir dans la façon de poser les questions relatives au devenir de l'humanité. C'est la manière de poser le problème qu'il faut repenser. Pour ce faire, il faut réformer le concept d'homme, toujours à partir du présupposé général de la VIème Thèse sur Feuerbach, cette fois-ci, en approfondissant les concepts homme-individu et homme-masse, individualité et personnalité.

Tout d'abord, pour bien concevoir la place de l'individualité dans l'ensemble des rapports sociaux, il faut à la fois écarter les conceptions individualistes de l'homme axées sur l'individu isolé, abstrait de son contexte socio-historique de développement, et en même temps reconnaître pleinement la dimension individuelle autant que la dimension collective de l'homme nouveau en formation, appelé à devenir un « animal

politique ». La dimension individuelle et la dimension collective ne sont pas deux réalités juxtaposées, pas plus que ne le sont l'individu et la société, mais forment une unité dialectique que Gramsci désigne par le concept innovateur de « bloc historique » :

Il faut concevoir l'homme comme un bloc historique d'éléments purement individuels et subjectifs, et d'éléments de masse et objectifs ou matériels, avec lesquels l'individu se trouve dans un rapport actif. Transformer le monde extérieur, les rapports généraux, signifie devenir plus fort, se développer. [...] C'est pourquoi on peut dire que l'homme est essentiellement « politique », puisque l'activitéÌ pour transformer et pour diriger consciemment d'autres hommes, réalise son « humanitéÌ », sa « nature humaine »[53].

Dans la réalité effective, ce bloc historique, loin d'être un acquis, se présente comme une construction, un projet dont la réalisation dépend de la participation consciente et active de chaque individu dans le processus de transformation des rapports sociaux. Cette conception de la transformation sociale, où la dimension individuelle de la praxis humaine occupe une place significative, est une importante indication de l'innovation théorique introduite par Gramsci dans la reconceptualisation de la philosophie de la praxis. Par la suite, d'autres auteurs démontreront de façon convaincante qu'il y a bel et bien dans l'anthropologie marxienne, notamment dans l'*Idéologie allemande* et les *Thèses sur Feuerbach* des matériaux pour une « théorie matérialiste de l'individualité [54]» et « une théorie de la personnalité[55] ». Nous pensons que Gramsci se situe en amont d'un courant de penseurs marxistes qui ont pris au sérieux et approfondi les concepts fondamentaux de l'anthropologie marxienne. À partir de points de vue souvent différents, leurs analyses s'appuient sur le nouveau concept d'homme défini par Marx, lequel ne renvoie nullement à la notion métaphysique de l'homme en général, ni à l'individu pris à part, mais à l'essence humaine comme ensemble des rapports sociaux. Cette nouvelle conception de l'essence humaine a des implications théoriques de la plus haute importance pour comprendre la place des individus dans la formation sociale et le développement de la personnalité humaine dans les processus de transformation sociale.

La prise en considération de l'importance des individus est confrontée à la place réelle réservée et occupée par eux dans une sociétéÌ historiquement déterminée, marquée par le conformisme social et l'omniprésence d'une « force extérieure qui écrase l'homme, l'assimile et le rend passif ». En d'autres termes, même si cette importance est reconnue en principe, la division du travail, la division de la société en classes possédantes et classes laborieuses, la concurrence et la répartition inégale des biens et services, tout cela fait que les individus sont confrontés dans leur vie réelle à une contradiction fondamentale entre leur personne concrète et leur personne abstraite. Cette scission interne survient dans le parcours de ces individus qui sont toujours partis d'eux-mêmes pour produire leur vie réelle, mais dans des conditions telles qu'ils se retrouvent coincés, aliénés, divisés entre eux au milieu des contradictions inhérentes aux rapports sociaux :

Les individus sont toujours partis d'eux-mêmes ... dans le cadre de leurs conditions et

de leurs rapports historiques donnés. Mais il apparaît au cours du développement historique, et précisément par l'indépendance qu'acquièrent les rapports sociaux, fruit inévitable de la division du travail, qu'il y a une différence entre la vie de chaque individu, dans la mesure où elle est personnelle, et sa vie dans la mesure où elle est subordonnée à une branche quelconque du travail et aux conditions inhérentes à cette branche. [...] C'est seulement la concurrence et la lutte des individus entre eux qui engendrent et développent cette contingence en tant que telle[56].

Cette division immanente aux rapports sociaux dans une société déterminée ne peut être que transitoire. Malgré l'irréversibilité apparente de cet état de choses, il appartient aux individus de situer ces rapports dans une perspective historique générale et de s'associer avec tous ceux qui partagent la même vision de l'histoire et la même volonté de changement. Cette hypothèse vaut la peine d'être soutenue, car elle permet d'entrevoir un dénouement positif au drame humain qui se joue sur les scènes du monde. Une telle hypothèse qui s'inscrit dans la logique du processus cathartique et dans la perspective d'un changement radical, au plan individuel, collectif et sociétal *:*

Il ne suffit pas de connaître l'ensemble des rapports tels qu'ils existent à un moment donné en tant que système donné, il importe aussi de les connaître génétiquement, dans leur processus de formation, puisque chaque individu n'est pas seulement la synthèse des rapports existants, mais aussi de l'histoire de ces rapports, c'est-à-dire le résumé de tout le passé. On dira que ce que chaque individu peut changer est bien peu de chose compte tenu de ce que sont ses forces. Ce qui est vrai jusqu'à un certain point. Car un individu peut s'associer avec tous ceux qui veulent le même changement et, si ce changement est rationnel, l'individu peut se multiplier en un nombre de fois imposant, et obtenir un changement bien plus radical que celui qui apparaît possible à première vue[57].

Cette conception matérialiste de l'individu, comme synthèse et histoire des rapports existants, détenant la capacité et la volonté de s'associer aux autres acteurs sociaux pour initier des changements dans la réalité effective, constitue une base théorique et méthodologique pour comprendre l'importance du développement de la personnalité humaine dans le processus de transformation sociale. L'une des conditions nécessaires pour que se réalise l'association avec les forces du changement socio-politique, c'est qu'il se produit chez chaque l'individu une profonde transformation de sa personnalité. Modification qui consiste dans l'épuration des impulsions vitales personnelles pour les orienter vers un but déterminé et des actions concrètes avec prise sur la réalité effective. Gramsci reprend ici le thème annoncé dans son article « Notre Marx », déjà mentionné, sur l'importance de la volonté concrète, la participation active et consciente de l'homme dans l'avènement d'un ordre nouveau:

L'homme est volonté concrète, c'est-à-dire application effective de la volonté abstraite, ou impulsion vitale, aux moyens concrets qui réalisent cette volonté. On crée sa propre personnalité : 1) en donnant une orientation déterminée et concrète (rationnelle) à sa propre impulsion vitale ou à sa volonté ; 2) en identifiant les moyens qui rendent

cette volontéÌ concrète, déterminée et non arbitraire ; 3) en contribuant aÌ modifier l'ensemble des conditions concrètes qui réalisent cette volontéÌ dans la mesure des limites de sa puissance et dans la forme la plus fructueuse[58].

Ce passage de la volonté abstraite aÌ la volontéÌ concrète renvoie aÌ une dialectique de la personnalisation-socialisation, dans laquelle l'autonomie personnelle des individus singuliers s'ouvre sur les possibilités d'une association d'hommes libres, acteurs conscients et maîtres de leur mouvement social. Cette dialectique implique la mobilisation maximale de toutes les ressources émotives, affectives, cognitives et sociales de l'individu singulier pour que le changement soit effectif. À ce point, et seulement aÌ ces conditions, on peut parler en général de l'homme comme « *zoon politikon* », c'est-aÌ-dire comme individu singulier qui se définit par la richesse des possibilités de développement que lui offre la sociétéÌ des hommes :

Si l'individualitéÌ propre est l'ensemble de ces rapports [sociaux], modifier sa personnalitéÌ signifie prendre conscience de ces rapports, modifier sa personnalitéÌ signifie modifier l'ensemble de ces rapports. [,,,] De plus en avoir une conscience plus ou moins profonde (i.e. connaître plus ou moins la manière dont on peut les modifier) les modifie déjàÌ. Même les rapports nécessaires, dans la mesure ouÌ l'on connaît leur nécessitéÌ, changent d'aspect et d'importance. En ce sens, la connaissance est un pouvoir[59].

Cependant, même si les paramètres du développement de la personnalitéÌ autonome sont supposés connus en théorie, il se présente dans la réalitéÌ effective un nombre infini de contradictions aÌ résoudre. Ce qui rend particulièrement complexe le processus de résolution de ces contradictions, c'est qu'elles se concentrent et se condensent dans des moments critiques, ouÌ il n'est pas toujours facile d'en faire une analyse différenciée. Une fois admis le caractère contradictoire de l'ensemble des rapports sociaux, ainsi que de la conscience que les hommes en ont sur le terrain des idéologies, le problème de la formation de la personnalitéÌ se traduit concrètement par la recherche de nouveaux points de repère pour réaliser une unitéÌ supérieure au-delàÌ de l'état de désagrégation geÌneÌraliseÌe aux niveaux macro-social et micro-social :

Dès qu'on a constateÌ que, l'ensemble des rapports sociaux étant contradictoire, la conscience des hommes ne peut pas ne pas être contradictoire, un problème se pose: comment se manifeste cette contradiction et comment l'unification peut-elle être progressivement obtenue? La contradiction se manifeste dans l'ensemble du corps social par l'existence de consciences historiques de [...]; elle se manifeste dans les individus pris aÌ part comme reflet de cette désagrégation verticale et horizontale [60].

L'unitéÌ de la personnalitéÌ n'est donc pas une donnée de départ, mais un projet aÌ réaliser aÌ travers les luttes politiques et idéologiques liées aux différents types de conformisme social qui se bousculent au sein de la sociétéÌ civile. Ces idéologies ont

des traces très profondes dans la pensée et l'action des individus singuliers. Ce n'est guère une tâche facile que d'opérer une synthèse personnelle aÌ partir de toutes ces influences: il faudrait pour cela commencer par se connaître soi-même, en procédant aÌ un inventaire systématique de toutes ces idéologies contradictoires et aÌ un long travail d'assimilation critique sur elles:

Quand la conception que l'on a du monde n'est ni critique ni cohérente, mais deÌsagreÌgeÌe et occasionnelle, on appartient simultanément aÌ une multiplicitéÌ d'hommes-masses, la personnalitéÌ est composée de façon bizarre...Critiquer sa propre conception du monde signifie donc la rendre unitaire et cohérente et l'élever jusqu'au point ouÌ elle rencontre la pensée mondiale la plus avancée. Cela signifie aussi par conséquent critiquer toute la philosophie qui a existéÌ jusqu'ici, dans la mesure ouÌ elle a laisséÌ de solides stratifications dans la philosophie populaire. Le point de départ de l'élaboration critique est la conscience de ce qui est réellement, c'est-aÌ-dire un connais-toi toi-même en tant que produit du processus historique qui s'est dérouléÌ jusqu'ici et qui a laisséÌ en toi-même une infinitéÌ de traces, reçues sans bénéfice d'inventaire. C'est un tel inventaire qu'il faut faire pour commencer[61].

Cette autocritique biographique, nécessaire pour l'homme-individu, l'est aussi pour l'homme-masse, au niveau de la sociétéÌ civile, pour développer et renforcer la capacitéÌ d'élaboration supérieure de la conscience propre du réel. Au terme de ce cheminement la conscience de soi n'est plus une conscience contradictoire liée aux impressions immédiates du moment present, mais une conscience critique dans laquelle se réalise une nouvelle synthèse de la théorie et de la pratique:

La compréhension critique de soi-même advient par conséquent aÌ travers une lutte entre les « hégémonies » politiques, entre les directions contradictoires, d'abord dans le champ de l'éthique, puis de la politique, pour atteindre aÌ une élaboration supérieure de la conscience propre du réel. La conscience d'être une partie d'une force hégémonique déterminée (c'est-aÌ-dire la conscience politique) est la première phase vers une conscience de soi ultérieure et progressive, dans laquelle théorie et pratique finalement s'unifient[62].

Le passage de la conscience élémentaire de soi aÌ la conscience politique et aÌ la conscience critique de l'ensemble des rapports sociaux constitue donc une longue démarche d'appropriation du réel par la pensée et de transformation effective des rapports sociaux.

Indications méthodologiques et stratégiques pour l'élaboration et la mise en œuvre de la philosophie de la praxis

Faisant preuve d'une grande lucidité quant aux difficultés d'élaborer et de mettre en œuvre cette nouvelle conception du monde, Gramsci formule ici et là quelques indications méthodologiques à l'intention de ceux qui voudraient se joindre à ce vaste chantier.

Tout d'abord, il faut faire l'inventaire exhaustif des éléments de conception du monde présents dans la vie culturelle des masses populaires: repérer les éléments disponibles au niveau du sens commun et du bon sens, les sentiments populaires, les spécificités culturelles (croyances, langage, folklore, religions) au niveau local, régional et national, pour les élever au niveau d'une conception du monde unitaire, cohérente, universelle axée sur le développement socio-historique. Il est très important de tenir compte de la philosophie spontanée des gens ordinaires, tout autant que des philosophies dominantes organisées à partir d'instruments scientifiques et techniques, pour y repérer des concepts susceptibles d'être intégrés dans la nouvelle conception. À condition toutefois de les critiquer sur une base rigoureuse, en s'appuyant sur les règles de la philologie et le principe de la traduisibilité des langages scientifiques.

Tout ce travail d'inventaire et d'assimilation critique des matériaux culturels disponibles requiert une complémentarité constante et soutenue dans les rapports entre éducateurs et éduqués, entre dirigeants et dirigés, entre gouvernants et gouvernés, entre intellectuels professionnels et militants plongés au cœur de l'action. Pour bien signifier l'importance et la délicatesse de ce travail intellectuel qui est à la fois culturel, éthique et politique, Gramsci propose un nouveau paradigme pour définir le rôle politico-pédagogique des intellectuels organiques et orienter la formation des dirigeants à une compréhension modificatrice du monde, dans l'esprit de la XIème *Thèse sur Feuerbach*[63]. Selon ce paradigme, le rapport intellectuels/peuple se doit d'être un rapport de représentation fondé sur une adhésion organique et sur l'échange des éléments individuels entre gouvernés et gouvernants, dirigés et dirigeants. C'est à cette condition que se réalise la vie de l'ensemble qui seule est la force sociale, que se crée le bloc historique. Cette cohésion sociale est impossible sans la prise en considération des sentiments populaires, qui font partie de la vie quotidienne, non pour les maintenir à leur niveau, mais pour les assumer, les élever au niveau d'une conception du monde unificatrice et libératrice. C'est alors, et alors seulement que peut se produire une *catharsis* de la civilisation, moyennant un passage du savoir au comprendre, au sentir, et vice versa du sentir au comprendre, au savoir :

L'erreur de l'intellectuel consiste à croire qu'il puisse savoir sans comprendre, et spécialement sans sentir, et sans être passionné (non seulement du savoir en soi, mais de l'objet de ce savoir), autrement dit cette erreur consiste à croire que l'intellectuel puisse être tel (et non un pur pédant) s'il est séparé et détaché du peuple-nation, c'est-à-dire sans sentir les passions élémentaires du peuple, en les comprenant, et donc les expliquant et les justifiant dans la situation historique déterminée, et en les rattachant dialectiquement aux lois de l'histoire, à une conception supérieure du monde élaborée scientifiquement et d'une façon cohérente: le "savoir"; on ne fait pas de politique-histoire sans cette passion, c'est-à-dire sans ce lien sentimental entre les intellectuels et le peuple-nation[64].

Le paradoxe de la philosophie de la praxis : humanisme absolu et relativité des parcours de sujets historiques en quête d'humanité

En rétrospective, le plaidoyer de Gramsci pour une nouvelle conception du monde renferme un paradoxe à la fois dérangeant et stimulant. Il est en effet paradoxal de fonder, d'une part, sa conception du monde sur « l'humanisme absolu de l'histoire », comme réponse axiomatique la plus radicale à la question la plus fondamentale de la philosophie, « qu'est-ce que l'homme? »; de soutenir, d'autre part, que le parcours pour atteindre cette finalité s'effectue dans une nécessaire relativité, à travers les multiples passages ou médiations, dans une « chaîne de synthèses dialectiques ». La dialectique sous-jacente à ce paradoxe est celle de l'absolu et du relatif, de l'universel et du singulier; dialectique qui a le mérite d'éviter les pièges de l'absolutisme et de l'individualisme abstrait. C'est en s'appuyant sur cette dialectique, au niveau le plus élevé de la Logique hégélienne et au niveau le plus profond de l'anthropologie marxienne (matérielle, mondaine, terrestre) que Gramsci a entrepris «*für ewig* » la refondation de la philosophie de la *praxis*. Pour ce faire, il fallait dénoncer les erreurs théoriques et stratégiques des directions des partis communistes de son époque, leur dogmatisme, leur déterminisme économique ainsi que leur positivisme, et en même temps promouvoir une nouvelle conception du monde unitaire, cohérente, universelle, pour organiser et renforcer les masses populaires et la société civile dans leur quête d'hégémonie. Pour la conquérir il faut repenser radicalement les rapports intellectuels/peuple-nation, dirigeants/dirigés, non plus en tant que rapports verticaux, dans lesquels le peuple serait objet ou réceptacle d'un savoir préconstruit, mais des « rapports de représentation », dans lesquels intellectuels et peuple-nation entreprennent ensemble comme sujets historiques à part entière le travail cathartique d'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes.

En somme, la pensée gramscienne, à la fois critique et ouverte, bien ancrée dans l'anthropologie marxienne, demeure encore pertinente et stimulante pour approfondir la réflexion et les recherches sur les questions éthico-politiques d'aujourd'hui.

Bibliographie

ARISTOTE, (1980). *La Poétique*, Chapitre 6, 49 b 24, cité dans La Poétique, Texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Paris, Seuil.

BUCI-GLUCKSMANN, C. (1975). *Gramsci et l'État*, *Pour une théorie matérialiste de la philosophie,* Paris, Fayard.

CROCE, Benedetto (1981). *Matérialisme historique et économie marxiste: Essais critiques*, Traduit par Alfred Bonnet. Genève/ Paris, Slatkine, 326 pages.

GRAMSCI, A. (1978). *Cahiers de prison [3]* Cahiers 10, 11, 12, 13 av.-pr., notices et

notes de Robert Paris, trad. de l'italien par Paolo Fulchignini, Gérard Granel et Nino Negri. Paris, Gallimard.

GRAMSCI, A. (1983). *Cahiers de prison [2].* Cahiers 6, 7, 8, 9 av.-pr., notices et notes de Robert Paris, trad. de l'italien par Monique Aymard et Paolo Fulchignoni. Paris, Gallimard.

GRAMSCI, A. (1990). *Cahiers de prison [4].* Cahiers 14, 15, 16, 17, 18 introd., av.-pr., notices et notes de Robert Paris, trad. de l'italien par Françoise Bouillot et Gérard Granel. Paris, Gallimard.

GRAMSCI, A.. (1996). *Cahiers de prison [1].* Cahiers 1, 2, 3, 4, 5 introd., av.-pr., notices et notes de Robert Paris, trad. de l'italien par Monique Aymard et Françoise Bouillot. Paris, Gallimard.

GRAMSCI, A. *Écrits politiques (1914-1926)*. Textes choisis, présentés et annotés par Robert Paris, Trad. de l'italien par Marie G. Martin, en collaboration. Paris, Gallimard, 3 volumes: vol. 1, l974, 461 pages.; vol. 2, l975, 374 pages.; vol. 3, 1980, 441 pages.

GRAMSCI, A. (1971). *Lettres de prison,* Traduit de l'italien par H. Albani et al., Paris, Gallimard.

LENINE, V. (1976). *Œuvres Complètes, tome 38, Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions sociales .

LO PIMPARO, F. (2014). *Les deux prisons de Gramsci*, Paris, CNRS Editions.

HOARE, G. and N. SPERBER (2013). *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte.

JOUTHE, E. (1990). *Catharsis et transformation sociale dans la théorie politique de Gramsci*, Sillery, Qc., Presses de l'Université du Québec.

MARX, K. et ENGELS, F. (1977). *Études philosophiques*. Introduction de Guy Besse, Paris, Éditons sociales.

PARIS, R. (1996) “Introduction”, dans Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, pp. 26-36.

SEVE, L. (1972). *Marxisme et théorie de la personnalité*, 2ème édition, Paris, Éditions sociales.

SEVE, L. (1980). *Une introduction à la philosophie marxiste,* Paris, Éditions sociales, coll. Terrains.

SEVE, L. *(2008). « L’Homme? », Penser avec Marx aujourd’hui*, Tome II, Paris, La Dispute.

TEXIER, J. (1981). « La théorie matérialiste de l'individualité dans l'idéologie allemande », dans *La Pensée* 219, no. avril-mars: 62-81.

TOSEL, A. (1983). *Introduction aì Gramsci*. Textes trad. par Jean Brabant et autres, Paris, Editions sociales, 1983, p. 33

TOSEL, A. (2005) « Antonio Labriola et la proposition de la philosophie de la praxis . La pratique après Marx ", dans *Archives de philosophie* vol. 4, Tome 68, p. 623.

TOSEL, A. (2009). « Philologie et philosophie dans la philosophie de la praxis », dans *Le marxisme du 20ème siècle*, Paris, Syllepse.

---

[1] Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, Introduction, notices et notes de Robert Paris, traduit de l'italien par Monique Aymard et Paolo Fulchignoni, Paris, Gallimard. Pour les références, nous désignerons par le sigle C les *Cahiers de prison* édités en 5 volumes par Gallimard : 1996, vol. I, Cahiers 1 à 5 ; 1983, vol. II, Cahiers 6 à 9 ; 1978. Vol. III, Cahiers 10-13 ; 1990, vol. IV, Cahiers 14 à 18 ; 1991, vol. V, Cahiers 19-29. La traduction de ces Cahiers basée sur l'édition critique en 4 volumes, établie par V. Gerratana (Istituto Gramsci), *Quaderni del carcere*. Torino, Einaudi, 1977. Pour les références, nous désignerons cette édition par le sigle Q pour Quaderni.

[2] Cf. . GLUCKSMANN, Christine B, *Gramsci et l'Etat*, Paris, Fayard, 1975, pp. 87-138.

[3] Cf. TOSEL André, « Philologie et philosophie dans la philosophie de la praxis », dans *Le marxisme du 20ème siècle*. Paris : Syllepse, 2009.

[4] Q, vol. II, pp. 1343-1344 (C, vol. III, pp. 141-142).

[5] GRAMSCI Antonio, *Ecrits politiques* (1914-1926), textes choisis, présentés et annotés par Robert Paris, traduit de l'italien par Marie G. Martin, en collaboration, Paris, Gallimard, 3 volumes : vol. 1, l974 ; vol. 2, l975 ; vol. 3, 1980. Dans nos références, nous désignerons cet ouvrage par le sigle : EP.

[6] GRAMSCI Antonio, *Lettres de prison*, traduit de l'italien par Hélène Depuyer et Georges Sara, Paris, Gallimard, 1971. Dans nos références, nous désignerons cet ouvrage par le sigle: LP.

[7] Cf. GRAMSCI Antonio, LP, pp. 507-509.

[8] ___ Cf. LO PIMPARO Franco , *Les deux prisons de Gramsci*, Paris, CNRS Éditions, 2014.

[9] ___ Cf. Robert Paris, « Introduction » , GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 26-36.

[10] ____ Cf. JOUTHE Ernst, *Op. Cit.*, pp. 11-12.

[11] ____ Cf. GRAMSCI Antonio, *Lettre à Tatiana*, 19 mars 1927, LP, p. 53.

[12] ____ Q, vol. II, p, 1222 (C, vol. III, p.29).

[13] ____ Q, vol. II, pp. 1220-1221 (C, vol. III, p. 228).

[14] ____ Cf. JOUTHE Ernst, *Op. Cit.*, pp. 57-60.

[15] ____ Etymologiquement, *catharsis* est un mot d'origine grecque, formé d'une préposition *kata*, qui signifie *en vue de*, et du verbe *airo*, qui a trois sens : enlever, lever ou élever, exalter ou mettre hors de soi.

[16] ____ Cf. JOUTHE Ernst, op. cit.

[17] ____ Q, vol. II, p.1222 (C, vol III, p. 29).

[18] ____ cf. CROCE Benedetto, *Matérialisme historique et économie marxiste : Essais critiques*. Traduit par Alfred Bonnet. Genève/ Paris, Slatkine, 1981, 326 pages.

[19] ____ Q, vol. II, pp. 1310-1311 (C, vol. III, p. 111).

[20] ____ Q 11 52, vol. II, p. 1479 (C, vol. III, p. 275).

[21] LENINE Vladimir, *Œuvres Complètes, tome 38, Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 304. “Si Marx n’a pas laissé de Logique (avec un grand L), il nous a laissé la logique du Capital … On ne peut pas comprendre entièrement le Capital de Marx - et surtout le chapitre I. - sans avoir étudié et compris toute la Logique de Hegel. Par conséquent un demi-siècle après, aucun marxiste n’a compris Marx !! »

[22] Q, vol. II, p. 1247 (C, vol. III, p. 53).

[23] Q, vol. III p. 1854 ss. (C, vol. IV, p. 205 ss).

[24] . Loc. cit.

[25] TOSEL André, « Antonio Labriola et la proposition de la philosophie de la praxis . La pratique après Marx ", *Archives de philosophie* vol. 4, Tome 68, 2005, p. 623.

[26] Q, vol. I, pp. 1474 ss (C, vol. III, pp. 170-271).

[27] Cf. TOSEL André , op. cit.

[28] *Ibid.*

[29] ARISTOTE, *La Poétique*, Chapitre 6, 49 b 24, cité dans La Poétique. Texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Paris, Seuil, 1980

[30] Cf. LABRIOLA Antonio , éd. Eugenio Garin, *Saggi sulla concezione materialistica della storia*, Bari, Laterza, 1965, p. 252, cité dans Tosel (2005), p. 623

[31] Cf. Q, vol. III, pp. 2160-2161. Pour la traduction française voir : (*GT pour désigner Gramsci dans le textes*, Paris, Éditions sociales, p. 693).

[32] Ibid. »

[33] Cf. GRAMSCI, EP, vol. I, p.106.

[34] Ibid.

[35] Q, vol. II, p.1222 (C, vol III, p. 29).

[36] Q, vol. III, p. 1568 (C, vol. III, p. 366).

[37] Q, vol. III, p. 1561 (C, vol. III, p. 359).

[38] Q, vol. III, p. 1568 (C, vol. III, p. 366).

[39] HOARE George et SPERBER Nathan . *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, 2013, p. 7.

[40] TOSEL Andrel, *Introduction al Gramsci*. Textes trad. par Jean Brabant et autres. Paris, Ed. soc., 1983, p. 33.

[41] *Ibid.*

[42] cf. JOUTHE Ernst , op. cit. chapitre 4 : Pour une théorie de la méditation, pp. 133-144.

[43] Q, vol. II, p. 1437 (C, vol. III, p. 135)

[44] La critique la plus frontale contre l'identification du marxisme à un historicisme est venue, on le sait, de L. Althusser connu également pour son antihumanisme théorique. Lucien Sève, pour sa part, a critiqué à plusieurs reprises les déviations possibles des courants historicistes du marxisme vers le subjectivisme et le primat de la conscience, plus près de la tradition idéaliste que de la conception matérialiste de l'histoire, véritablement axée sur l'objectivité de la matière et de la réalité extérieure, indépendante de la conscience. Voir les longs développements de Lucien Sève sur ces sujets, notamment dans ses ouvrages majeurs : « Une introduction à la philosophie marxiste, Paris, Éditions sociales, coll. Terrains, 1980, pp. 378-382 » et « L'Homme, Penser avec Marx aujourd'hui, Tome II, Paris, La Dispute, 2008, pp. 79-83».

[45] ____ Q, p.1263 (C, vol. III, pp. 67-68).

[46] ____ Q, vol. II, pp. 1487- 1488 (C, vol. III, p. 283).

[47] ____ Cf. EP, vol. I, p. 145-149

[48] ____ EP, vol. I, p. 146.

[49] ____ Ibid., p. 147.

[50] ____ Loc. cit

[51] ____ Karl Marx et Friedrich Engels, *Études philosophiques*, Traduction de Guy Besse, Paris Éd. Sociales, 1977, p. 50 : « Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, c'est l'ensemble des rapports sociaux. »

[52] ____ Ibid. p. 201.

[53] ____ Q 10 II 48, vol. II, p.1337 (C, vol. III, p. 136).

[54] ____ TEXIER Jacques "La théorie matérialiste de l'individualité dans l'idéologie allemande." *La Pensée* 219, no. avril-mars 1981: 62-81.

[55] ____ SEVE Lucien, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Éditions sociales, 1975, 4ème éd., 599 pages.

[56] ____ MARX Karl et ENGELS Frederich , *Études philosophiques*, Introduction de Guy Besse, Paris, Éditons sociales, 1977, pp. 83-84.

[57] ____ Q, vol. II, pp. 1344-45 (C , vol. III, p. 143)

[58] ____ Q, vol. II, p.1337 (C, vol. III, p. 136).

[59] ____ Q, vol. II, pp. 1344-45 (C , vol. III, p. 143).

[60] ____ Q 16 12, vol. III, pp.1874-75 (GT, 720).

[61] ____ Q 11 12 Note I, vol. II, p.1376 (C, vol. III, p. 176).

[62] ____ Q 11 12, Note IV, vol. II, p. 1385 (C, vol. III, p. 185).

[63] ____ MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales, p. 54 : «Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe c'est de le transformer ».

[64] ____ Q 11 67, vol. III, p.1506 (C, vol. III, p. 300).