

Université de Montréal

L'EXERCICE DU POUVOIR

Convergences entre Antonio Gramsci et Michel Foucault

Par
Roberto Viviani

Unité académique : Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise en Philosophie (M.A.) option recherche

Avril 2022

© Roberto Viviani, 2022

Université de Montréal

Unité académique : Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

L'Exercice du Pouvoir

Convergences entre Antonio Gramsci et Michel Foucault

Présenté par
Roberto Viviani

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Christina Tappolet
Président-rapporteur

Bettina Bergo
Directeur de recherche

Christian Nadeau
Membre du jury

Résumé :

Ce projet de recherche met en dialogue Antonio Gramsci et Michel Foucault autour du thème du Pouvoir. Les deux philosophes sont arrivés, chacun à leur manière et selon leur parcours spécifique, à méditer la tendance du pouvoir – entendu comme instrument polyvalent de coercition – à pénétrer presque toutes les sphères de l'existence humaine. Mon approche historique et comparatiste permettra de creuser la pensée humaniste du second Gramsci et de montrer comment lui et Foucault retravaillent les thèses de Machiavel, en focalisant sur l'exercice de la force active à des fins de consolidation du pouvoir et ce, au-delà des limites de la politique ordinaire ou quotidienne. Si, depuis la Révolution française, les rapports de force sont « traduits » en termes idéologiques, reste qu'il faut comprendre la manière historique dont l'idéologie forme les imaginaires sociaux. Gramsci s'intéressait, comme Georges Sorel avant lui, aux effets institutionnels (civiques surtout) sur les mentalités dites populaires. Foucault, à son tour, étudie le processus de subjectivation selon les grandes structures socio-économiques et selon « l'éthos pastoral », qu'il identifie comme le paradigme de la « gouvernementalité ». Les questions soulevées par les auteurs, et la lecture qui en sera faite, nous permettront de comprendre comment se construit le consensus et surtout comment sont mises en œuvre les pratiques discriminatoires qui permettent de consolider un certain type de consensus. Ce projet veut donc servir d'outil d'interprétation des dynamiques politico-économiques de notre temps. Gramsci et Foucault concourent en ce sens à tirer au clair le fonctionnement de l'idéologie et de la vérité dans la consolidation des rapports de force, et donc dans la perpétuation du *Pouvoir*.

Mots clés :

Pouvoir, Hégémonie, Idéologie, Discours, Vérité, Historicisme, Productivité.

Abstract :

This research project puts Antonio Gramsci and Michel Foucault in dialogue around the theme of *Power*. Each in his way, these philosophers pondered the significant tendency of power to penetrate, as a versatile instrument of coercion, into almost all spheres of human existence. My approach delves into the humanist thought of the second Gramsci and shows how he (and Foucault) reworks Machiavelli's theses, focusing on the exercise of active force for the purpose of power consolidation and this, beyond the limits of 'everyday' politics. If power relations, since the French Revolution, have been "translated" into ideological language, it remains necessary to understand historically how ideology shapes social imaginaries. Like Georges Sorel before him, Gramsci was interested in the institutional (notably, civic) effects on so-called popular mentalities. Foucault, in his turn, studied the process of subjectivation according to vast socio-economic structures and to the evolution of the "pastoral ethos", a paradigm of "governmentality". The questions raised by the authors, and the reading of them here, will allow us to understand how consensus is constructed and how practices of discrimination are implemented, allowing a certain type of consensus to be consolidated. This project therefore aims to provide a tool for interpreting the political and economic dynamics of our time. In that sense, Gramsci and Foucault can be used to show how *ideology* and *truth* function in the consolidation of power relationships, and thus in the perpetuation of *Power* itself.

Key words :

Power, Hegemony, Ideology, Discourse, Truth, Historicism, Productivity.

Table de Matières

LISTE DE SIGNES ET ABBREVEATIONS	1
INTRODUCTION.....	2
PREMIER CHAPITRE.....	6
<i>ANTONIO GRAMSCI: UN RAPPORT ORIGINEL AVEC LE MARXISME.....</i>	6
ANTONIO GRAMSCI : LA VIE	6
(a) <i>Le premier Gramsci.....</i>	7
(b) <i>Le deuxième Gramsci.....</i>	8
POURQUOI LIRE GRAMSCI ?	9
<i>L'élément « vitaliste » dans la philosophie de Gramsci.....</i>	10
DU MATÉRIALISME-HISTORIQUE À LA « PHILOSOPHIE DE LA PRAXIS »	13
(a) <i>Contre le « fatalisme ».....</i>	14
(b) <i>Par la Dialectique, vers le concept de Bloc Historique.....</i>	19
DEUXIÈME CHAPITRE	22
<i>LE FONCTIONNEMENT DES RAPPORTS DE FORCE DANS LA CONSTITUTION ET LA SÉDIMENTATION DU POUVOIR: DE MACHIAVEL À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE.....</i>	22
MACHIAVEL : HISTORICISME ET RÉALISME POLITIQUE.....	22
(a) <i>L'historicisme.....</i>	24
(b) <i>Le réalisme politique.....</i>	26
GRAMSCI : POUR UNE HERMÉNEUTIQUE DE MACHIAVEL.....	29
(a) <i>Machiavel et Marx.....</i>	30
(b) <i>Machiavel et Georges Sorel (1847-1922).....</i>	35
FOUCAULT : AU-DELÀ DE MACHIAVEL, POUR UNE CRITIQUE DE LA SOUVERAINETÉ.....	39
(a) <i>Les deux Histoires.....</i>	42
(b) <i>De la souveraineté à la gouvernementalité.....</i>	46
TROISIÈME CHAPITRE	49
<i>DE LA SOCIÉTÉ EN GUERRE AUX INSTRUMENTS DE RÉSISTANCE.....</i>	49
L'ÉTAT DE GUERRE.....	49
(a) <i>Analyse foucauldienne du pouvoir : la société en guerre permanente.....</i>	50
(b) <i>L'analyse des relations de pouvoir par Gramsci : les types de guerre.....</i>	53
LES INSTRUMENTS DE LA GUERRE.....	56
(a) <i>Le discours et son arme principale : la vérité.....</i>	57
(b) <i>La lutte pour l'hégémonie et le rôle de l'idéologie.....</i>	60
GRAMSCI ET FOUCAULT : UNE IMBRICATION INÉLUCTABLE	64
(a) <i>Comment lire la relation Gramsci – Foucault ?.....</i>	66
(b) <i>Pour une subjectivité libérée par la praxis.....</i>	72
CONCLUSIONS.....	77
BIBLIOGRAPHIE COMPLÈTE.....	85

Liste de signes et abréviations

Quaderni : Pour indiquer les « Cahiers de Prison ». *Quaderni del carcere*, Torino: Einaudi, 2001.

Q : Cahier (*Quaderno*).

§ : En relation au *Quaderni*, pour indiquer les paragraphes.

PCI : Parti Communiste d'Italie.

Op. Cit. : Ouvrage cité. Cela sera utilisé exclusivement pour les auteurs dont une seule ouvrage est mobilisé dans le texte.

Ibidem : Dans les citations pour indiquer « au même endroit ».

Traduction mienne : Pour les traductions de l'Italien (langue maternelle)

Trad. Libre. : Pour les traductions des autres langues parlées (Anglais, Espagnol)

Introduction

Dans la recherche en philosophie politique, la discussion du pouvoir et son exercice a toujours suscité un vif intérêt. Différentes théories du pouvoir, liées aux transformations du marché économique, ont pris forme et couleur entre le XIXème et le XXème siècle (on pense à Karl Polanyi¹, mais aussi aux Francfortois Herbert Marcuse² et Jürgen Habermas³), tout comme différentes approches du pouvoir ont caractérisé les transformations politiques les plus marquantes de l'histoire récente et passée. Mon enquête s'inscrit dans ces débats, via une lecture croisée de deux grands auteurs du siècle dernier, Antonio Gramsci et Michel Foucault.

L'intérêt d'un « dialogue » entre ces deux auteurs est principalement lié à leur méthodologie de recherche. Tous deux tirent leurs conclusions de l'analyse des processus historiques. Mieux encore, ils interrogent tous deux l'histoire en y cherchant les fondements productifs de la structure du présent, l'origine de comment certaines mentalités se sont affirmées. Antonio Gramsci définit, comme nous le verrons, son approche comme un *historicisme absolu*, tandis que Michel Foucault parle d'une *approche généalogique*. Bien sûr, certains pourraient dire qu'établir un face-à-face entre Gramsci et Foucault, c'est faire dialoguer deux manières distinctes de penser l'histoire. En outre, le philosophe italien déduit son *historicisme absolu* d'une herméneutique idiosyncrasique du marxisme, et donc d'un certain matérialisme historique, tandis que Foucault, loin d'être marxiste, n'a jamais caché l'origine nietzschéenne de sa *généalogie*⁴.

Mon intention dans ce mémoire n'est pas de faire converger la conception de l'histoire de ces deux auteurs. Ce serait là une entreprise peu féconde. L'accent est mis plutôt sur la manière dont l'approche historiographique sert aux deux auteurs pour séparer et analyser les couches et sédimentations du pouvoir au sein de la société. C'est dire que celui qui écrit n'ignore pas que l'histoire a selon Gramsci sa propre *téléologie*, alors que chez Foucault l'idée d'une histoire qui se résoudrait dans un état d'affaires précis en cacherait une approche métaphysique.

Effectivement, et comme la plupart des penseurs marxistes, Gramsci ne renonce pas à cette perspective universelle pour laquelle une société meilleure serait à envisager, à la suite de la mise en œuvre d'une *praxis* et ses « institutions » particulières. Il s'agit bien de cette société *réglée* que Marx a identifiée à la société sans classes.

Nous savons que Foucault nous met en garde contre de telles interprétations quasi-messianiques de l'histoire où l'émancipation de l'homme se réaliserait grâce à la volonté collective. Il est clair que selon sa lecture, l'histoire est un terrain de confrontation, mais sans ultime résolution. Si le conflit pour Gramsci peut conduire, à la façon hégélienne comme nous le verrons, à une période de *synthèse*, chez Foucault le conflit ne fait que produire les conditions d'une nouvelle *thèse*.

¹ Karl Polanyi, *The great transformation* (New York: Farrar & Rinehart, 1944).

² Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: a philosophical inquiry into Freud* (Boston: Beacon Press, 1955).

³ Jürgen Habermas, *The theory of communicative action* (Boston: Beacon Press, 1984).

⁴ Duccio Trombadori, *Remarks on Marx*, Trad. James Goldstein and James Cascaito (New York: Semiotext(e), 1991), 62: « [Michel Foucault]: My reading and assimilation of Nietzsche returns precisely in this connection: what's necessary is not so much a history of rationality as a history of truth itself. »

Par conséquent, il est bon de bien s'entendre sur ce point. Le chemin dialectique que prendra ce projet de lecture ne vise pas à faire un appariement forcé entre les intuitions de Gramsci et celles de Foucault. Il s'agit avant tout de montrer comment la lecture croisée des deux auteurs peut servir d'outil d'analyse du discours sur le pouvoir. Au cours de cette discussion, les points de convergence entre les deux auteurs seront mis en évidence ainsi que les tensions, car c'est effectivement dans ces dernières que le dialogue trouve un terrain fertile.

Le centre névralgique de ce dialogue se trouvera dans l'analyse et la réinterprétation de l'œuvre de Machiavel par les deux auteurs, notamment sur le thème de l'*historicisme* et du *réalisme politique* qui en découle, très présent dans *Le Prince*, comme dans les autres œuvres du penseur florentin. Aussi l'utilisation des écrits de Machiavel par les deux auteurs est-elle orientée vers des fins complètement différentes. En fait, il y a chez Gramsci une volonté claire de se réappropriier l'esprit et la stratégie politique du penseur florentin dans une dimension transformatrice sinon révolutionnaire, comme le fait noter Daldal⁵. Chez Foucault en revanche, Machiavel fait avant tout l'objet d'une critique acerbe de la souveraineté et de son impact sur les populations. À ce sujet, le philosophe de Poitiers, consacre le cours au Collège de France du 1978⁶. Cependant, il existe un point de rencontre entre les deux interprétations. Celui-ci se trouve dans la considération que le pouvoir s'exerce au sein de ce que Machiavel appelait des *rappports de force*⁷. C'est-à-dire que le pouvoir existe et est produit uniquement dans l'action, dans la pratique. Foucault et Gramsci sont parfaitement d'accord sur cette hypothèse. C'est à partir de cette considération que l'intérêt de ce travail découle. Il s'agit de se demander comment le pouvoir prend forme et substance à travers l'action. Et encore, quelles sont les forces actives qui produisent et, selon Foucault, reproduisent constamment le pouvoir. Quels sont, enfin, les instruments qui soutiennent la pratique du pouvoir?

Relativement à la distinction de Marx entre la structure et la superstructure, l'accent sera mis par Gramsci sur le moment *superstructurel*, ce qui le place évidemment dans la catégorie des marxistes occidentaux. Or, d'autres qui ont subis l'influence de Lukacs (que Gramsci lisait de près⁸), vont mettre la question du *sujet* au centre du débat marxien, remettant en cause l'idée du rôle universel du prolétariat et dépassant l'approche mécaniste du marxisme officiel.

Cependant, et avant les écrits de l'École de Francfort, Gramsci a identifié la *superstructure* – comprise comme l'espace de la politique et de la culture – comme le lieu de création, de conservation et de reproduction du pouvoir.

⁵ Asli Daldal, « Power and Ideology in Michel Foucault and Antonio Gramsci: A Comparative Analysis », *Review of History and Political Science* 2, No. 2 (June 2014): 150: « Gramsci says that Machiavelli combined the utopias of his time and scholarly treatise in an artistic and imaginative fashion in the person of a Prince (*condottiero*) which represents the collective will. Machiavelli simply represents the processes to direct this collective will into political action. »

⁶ Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Populations*, (Paris: Gallimard, 2004).

⁷ Daldal, *op. cit.*, 160: « Suffice is to say at the beginning that both were admirers of Machiavelli. Foucault like Gramsci adopted Machiavelli's concept of "relations of force" to do away with the system of Law-and-Sovereign. »

⁸ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Ed. Valentino Gerretana (Torino: Einaudi, 2001), Q XI, § 34: « La position du professeur [Lukacs] sur la philosophie de la praxis devrait être étudiée. Il semble que [Lukacs] prétend que l'on ne peut parler de dialectique que pour l'histoire des hommes et non pour la nature. » [Toutes traductions de cette ouvrage seront miennes]

Et justement, sur cet aspect particulier, que Gramsci se rapproche de Foucault. Il s'agit d'un Gramsci qui, à travers l'analyse des idéologies et de leur impact sur la société civile, se présenterait comme un structuraliste *ante-litteram*.

Foucault, pour sa part, a investi toute son enquête aux années 1970 à l'investigation des multiples formes du pouvoir, en essayant de retracer le moment précis où un certain type de pratique disciplinaire a pris forme. Pendant ces années, le grand intérêt du philosophe-historien français était de mettre en évidence le fonctionnement des pratiques de pouvoir, dérivé des rapports de force en évolution. Non seulement cherchait-il à nous détourner d'une pensée du sujet et ses destins politiques, il espérait aussi favoriser l'émergence d'une *subjectivité libre*. C'est dire qu'il cherchait une issue pour la *subjectivité prédéterminée* par les institutions du pouvoir. Celle-là se situerait dans la capacité à reconnaître les pratiques du pouvoir et leurs retombées. Sous l'apparent pessimisme, une lecture attentive du dernier Foucault montre que ce dernier s'intéressait à ce qu'on pourrait appeler une poussée proactive fondée sur la connaissance du fonctionnement du pouvoir. Or, même si son intérêt paraît orienté davantage vers la libération individuelle que collective, le philosophe français cherchait à susciter une prise de conscience favorable à l'action. À cet égard, c'est donc Foucault qui se rapproche de Gramsci

Ce parcours commencera donc par présenter la figure d'Antonio Gramsci, son rôle dans le débat politique et intellectuel italien ainsi que son herméneutique personnelle du marxisme. Nous étudierons les raisons qui ont conduit Gramsci à cette interprétation de Marx, à travers l'analyse des célèbres *Cahiers de prison (Quaderni del Carcere)*, un recueil d'écrits et de notes que le philosophe italien a produit pendant son emprisonnement⁹ et ensuite durant l'enfermement que lui a imposé Mussolini, lors la dictature fasciste (1922-1943). Nous retracerons les étapes qui ont conduit Gramsci du matérialisme historique à l'historicisme absolu, ensuite nous montrerons comment cette intuition, triangulée avec les influences machiavéliennes et soréliennes, a affecté l'analyse des phénomènes *superstructurels* et, en particulier, la compréhension des idéologies.

Notre approche de l'œuvre de Gramsci nous permettra de comprendre sur quel fond peut se tisser un dialogue hypothétique entre lui et Foucault. Dans un premier temps, l'introduction de Foucault servira à examiner son discours sur la souveraineté inspiré par Machiavel. Dans un deuxième temps, nous verrons le dépassement de ce discours dans le concept de

⁹ Gramsci obtient la permission d'écrire en prison en janvier 1929 et commence son premier cahier le 8 février de la même année. De février 1929 aux premiers mois de 1932, Gramsci, en plus de faire des traductions s'intéresse à l'histoire de l'Europe. Il écrit surtout dans ses carnets des notes sur des sujets divers, composant les « *Quaderni Miscellanei* ». Souvent, les notes des « *Quaderni Miscellanei* » comportent un "titre de rubrique", placé par Gramsci lui-même et suivi, mais pas toujours, d'un titre réel. Les titres des rubriques sont utilisés par Gramsci pour trouver les notes sur un sujet particulier. Ils constituent une première subdivision des notes elles-mêmes en fonction des thèmes. A partir d'avril 1932, il commence à rassembler ces notes sur des sujets divers dans des cahiers de type monographique, monothématique, qu'il appelait « *Quaderni Speciali* ». Dans ceux-ci, les notes du premier projet sont copiées, parfois sans changements, parfois avec des modifications plus ou moins importantes. Valentino Gerratana, l'éditeur de l'édition critique des *Quaderni* - celle que nous avons utilisée dans ce travail - publiée en 1975, a nommé les notes des *Quaderni* Textes A, Textes B et Textes C, selon qu'il s'agit de notes de premier, de second ou de troisième jet. Le travail de réorganisation des notes dans les « *Quaderni Speciali* » est loin d'être achevé lorsqu'en 1935 Gramsci suspend son travail théorique pour des raisons de santé. Il ne le reprendra jamais. Il nous reste 33 cahiers écrits en tout ou en partie. Quatre sont des traductions uniquement (A, B, C, D). Vingt-neuf sont essentiellement des notes théoriques. Certains cahiers sont clairement divisés en deux ou trois parties.

gouvernementalité. En un troisième temps, ayant montré la continuité dialogique et entre les deux penseurs, on comparera les lectures critiques de l'auteur florentin par Gramsci et par Foucault. On montrera enfin comment le discours de Gramsci sur l'*hégémonie* -- une conséquence de l'enquête sur le fonctionnement de la superstructure -- mérite d'être délié du récit marxiste du début du vingtième siècle pour être posé, au contraire, comme clé d'interprétation du pouvoir dans l'ère contemporaine, dite post-fordiste. En effet, le terrain de l'*hégémonie* étant un terrain *discursif* (appartenant au champ culturel), son impact dépasse la simple sphère matérielle, envahissant le champ du *sujet* ainsi que le processus même qui est à la base de ladite conscience. Dans ce sens, l'*hégémonie* gramscienne sera lue à la lumière des recherches sur le *discours* mené par Foucault dans les années 1970. C'est là une enquête à laquelle le philosophe français consacrait une grande partie des cours qu'il donnait au Collège de France, tels « *Il faut défendre la société* » (1976) et *La société punitive* (1973), ou encore *Sécurité, Territoire, Population* (1978), pour n'en citer que les principaux. C'est à travers l'analyse des types de *discours*, en effet, que la critique des pratiques de pouvoir prend forme chez Foucault et rejoint les propos de Gramsci.

Finalement nous verrons comment ce *discours* est, selon Foucault, créateur de *vérité*. Il s'agit d'une *vérité* capable de générer des systèmes de contrôle et de discipline qui déploient et reproduisent une certaine organisation de la société. Nous tisserons enfin les éléments d'une symétrie entre l'idée de Foucault d'un *discours* produisant la *vérité* et l'intuition de Gramsci de l'*hégémonie* comme productrice d'idéologies ou de *visions du monde dominantes*. Nous verrons alors comment cette convergence permet de comprendre la dynamique du pouvoir à l'époque contemporaine, celle du dispositif néolibéral.

Premier chapitre

Antonio Gramsci: un rapport originel avec le Marxisme

I

Antonio Gramsci : la vie

Comme le note Razmig Keucheyan¹⁰, la figure de Gramsci a vécu une certaine popularité à l'intérieur du débat culturel et universitaire depuis les années quatre-vingt. Cela est principalement dû aux interprétations que des chercheurs ont faites de l'œuvre et de la pensée de Gramsci. Ici, je fais référence aux courants néomarxistes qui se sont développés autour des années 1980 en Amérique latine, notamment la figure d'Ernesto Laclau¹¹ en Argentine, ou à l'approche postcoloniale des intellectuels asiatiques ressortissant de l'Empire Britannique. Pensons au collectif de recherche indien *Subaltern Studies*¹² et ses interprètes, tels que Gayatri Chakravorty Spivak et Ranajit Guha, auxquels font écho plusieurs chercheurs de l'aire anglo-saxonne, notamment dans les *Cultural Studies* et, précisément, les *Postcolonial Studies*. Ceci montre comment l'œuvre de Gramsci est, en raison de sa structure variée et étendue, se prête à différentes interprétations. C'est ainsi que ce travail même se propose-t-il d'élargir l'interprétation gramscienne, en essayant de tendre les intuitions du philosophe sarde vers la pensée structuraliste et poststructuraliste, précisément vers la généalogie foucauldienne.

Avant de commencer cette réflexion, il me semble nécessaire de rappeler qui était Antonio Gramsci, car comprendre Gramsci c'est d'abord se plonger dans sa vie. Il nous faut voir où il se forme culturellement, ainsi que les moments plus dramatiques de sa vie, comme la persécution fasciste et l'emprisonnement. Gramsci est un philosophe de l'histoire, ou comme il aurait voulu se définir, un *historiciste absolu*¹³. Il va sans dire que l'analyse de son histoire personnelle devient

¹⁰ Razmig Keucheyan, « Gramsci, une pensée devenue monde », *Le monde diplomatique*, Juillet 2012, <https://www.monde-diplomatique.fr/2012/07/KEUCHEYAN/47970> .

¹¹ En 1985, Ernesto Laclau et Chantal Mouffe publiaient *Hégémonie et stratégie socialiste*, clairement inspiré par le travail de Gramsci. À cet égard, à l'occasion du décès du philosophe argentin, Íñigo Errejón écrivait ceci à propos de l'œuvre de Laclau : « Le corps essentiel du travail de Laclau était orienté vers la réflexion sur le concept d'hégémonie. Il l'a fait à travers une discussion ouverte avec Gramsci [...]. Au centre de la pensée de Laclau se trouvent les questions de savoir comment fonctionne la capacité de créer le consentement et la légitimité, et, en particulier, comment et sous quelles conditions les gens d'en bas peuvent renverser leur subordination et former un bloc historique dirigeant et organisant la communauté politique ». Íñigo Errejón, « Muere Ernesto Laclau teórico de la hegemonia », *Publico*, 14 Avril 2014, <https://www.publico.es/actualidad/muere-ernesto-laclau-teorico-hegemonia.html>, [Trad. Libre].

¹² Les études subalternes (*Subaltern Studies* en Anglais) était un groupe de recherche indien qui analysait la relation binaire entre les classes subalternes et les classes dirigeantes, en étudiant donc l'interaction entre la domination et la subordination dans les systèmes coloniaux. Le terme subalternité, utilisé d'abord par Guha puis par Spivak, est, par admission des mêmes auteurs, tiré du lexique gramscien. Une littérature variée, dans ce sens, a été produite. Voir, David Arnold, « Gramsci and peasant subalternity in India », *Journal of Peasant Studies* 11, no. 4 (1984): 155–177.

¹³ Gramsci, *Quaderni*, Q XI, § 27.

non seulement un simple devoir biographique mais surtout une enquête sur le contexte dans lequel sa pensée est née et s'est développée.

(a) Le premier Gramsci

Gramsci est né en Sardaigne, à Ales, dans l'actuelle province d'Oristano, le 22 janvier 1891¹⁴. Lorsque Gramsci naît en Sardaigne en janvier 1981, l'Italie n'est unifiée que depuis 30 ans. Il faut garder cela en tête en s'attaquant à ses écrits comme le mentionne Robert Young¹⁵. Bien que Gramsci soit né dans une famille relativement aisée, certaines vicissitudes familiales, comme l'arrestation de son père (1898-1904), combinées aux crises économiques de l'ancien royaume de Sardaigne, l'ont amené à vivre son adolescence dans un contexte de graves difficultés financières. Entre-temps, grâce à son frère Gennaro, stationné à Turin pour son service militaire, il commence à lire le journal socialiste « *Avanti !* », se familiarisant pour la première fois avec la pensée marxiste. En 1911, il obtient une bourse d'études et peut s'inscrire à la faculté de littérature de Turin. Cet événement marque un premier tournant dans la vie de Gramsci. En effet, à cette époque, Turin devait être considérée comme l'une des villes les plus actives, culturellement et économiquement, de la péninsule italienne (dont elle fut également la capitale, dans les premières années du royaume¹⁶, de 1861 à 1865). La double composante, industrielle et universitaire, a favorisé dans ces années-là un échange très serré entre étudiants et ouvriers, ainsi qu'une forte présence du parti socialiste, fondé à la fin du XIXe siècle à Gênes. C'est dans ce contexte que se déroulent les deux premières années d'université de Gramsci, qui s'inscrit au Parti socialiste en 1913. Dans ces années se distinguent ses activités de journaliste et de militant politique, activités qui le conduiront progressivement à abandonner ses études pour se consacrer entièrement à l'engagement politique.

Le deuxième tournant de la vie de Gramsci a lieu en 1917. En effet, en octobre de cette même année, la révolution bolchevique explose en Russie, les soviets dirigés par Lénine et Trotski prennent le pouvoir et fondent l'Union Soviétique. Gramsci commence à lire les écrits de Lénine, dont il admire les tactiques politiques et les théories sur la révolution. Inspiré par cette phase historique, Gramsci commence à développer ses premières idées sur l'organicisme des intellectuels dans les processus de transformation historique, notamment au sein des usines, comme l'exprime dans l'article « *Democrazia operaia* »¹⁷ (« Démocratie ouvrière »). Pendant ces années, en Italie, les nouvelles provenant de Moscou font l'objet d'un

¹⁴ Toutes les données biographiques sont tirées de la préface au volume cité de « *Quaderni del carcere* ».

¹⁵ Robert J. C. Young, « Il Gramsci meridionale », dans *The postcolonial Gramsci*, ed. Neelam Srivastava, Baidik Bhattacharya (New York: Routledge, 2012), 17-33.

¹⁶ L'Italie, de 1861, date de son unification, au 2 juin 1946, date du référendum populaire qui a sanctionné le passage à la république, était une monarchie parlementaire. L'unification de la péninsule italienne, qui a eu lieu à la suite de la période historique connue sous le nom de Risorgimento, a d'abord consisté en une annexion des territoires appartenant à l'ancien royaume des Bourbons, au royaume de Savoie.

¹⁷ Antonio Gramsci, « *Democrazia operaia* », *L'ordine nuovo*, 21 Juin 1919: « [...] La vie sociale de la classe ouvrière est riche en institutions et s'articule en de multiples activités. Ces institutions et ces activités doivent être développées, organisées comme un tout, reliées entre elles en un vaste système facilement articulé qui absorbe et discipline toute la classe ouvrière » et « [Se référer aux intellectuels] Il faut donner une forme politique et une discipline permanente à ces énergies désordonnées et chaotiques, les absorber, les composer et les renforcer, faire de la classe prolétarienne et semi-prolétarienne une société organisée qui s'éduque, qui acquiert de

grand intérêt. Le mouvement ouvrier, surtout à Turin, se solidifie, jetant les bases de ce qui sera défini par les historiens comme « Les deux ans Rouges »¹⁸. Au cours de ces deux années d'agitation politique, les ouvriers turinois occupent les principales usines de la ville et, comme une traînée de poudre, l'agitation se répand dans toute l'Italie. À l'été 1920, toutes les grandes usines italiennes seront occupées. Cependant, la crainte d'une guerre civile (il faut rappeler que les blessures de la Première Guerre mondiale sont encore fraîches, puisque le conflit ne s'est arrêté que deux ans auparavant, en 1918) pousse le Parti Socialiste à renoncer au projet de conduire le mouvement vers une véritable révolution. Cet événement s'avérera crucial. En fait, elle marquera d'une part la capitulation des ouvriers et la scission du Parti Socialiste, d'autre part la montée de Benito Mussolini.

(b) Le deuxième Gramsci

Juste après les événements de 1920, Gramsci rompt avec le parti socialiste et fonde avec d'autres dissidents, en janvier 1921, le Parti Communiste d'Italie. C'est à ce moment-là qu'il intensifie ses relations avec la Russie, à tel point que, l'année suivant la fondation du Parti, il part pour la capitale soviétique afin de faire partie de l'exécutif de l'Internationale Communiste.

C'est le troisième et décisif tournant de la vie d'Antonio Gramsci. Au cours de son voyage à Moscou, en effet, en plus de faire la connaissance de sa femme, Juliya Schucht, Gramsci entretient un échange intellectuel avec Lev Trotski, qui est impressionné par sa clairvoyance politique¹⁹. Gramsci semble déjà développer l'idée qu'une interprétation strictement matérialiste du marxisme risque de se corroder en une forme de mécanisme de type métaphysique. Un concept qui, dans les *Quaderni*, comme nous le verrons dans les paragraphes suivants, sera largement développé. D'où l'idée de la contextualité de chaque territoire et donc le refus de soutenir la ligne proposée par le Komintern à propos de la « question italienne » qui voulait la fusion entre le Parti Communiste d'Italie et le PSI (le Parti Socialiste Italien).

À la même époque, lorsque Gramsci se trouve en Russie, le mouvement fasciste réalise la « Marche sur Rome », obtenant du roi d'Italie les clés du parlement. Le Parti Communiste, ainsi que ses membres, sont déclarés hors-la-loi et un mandat d'arrêt est lancé contre Gramsci. Entre-temps, les fascistes font des raids dans toute la péninsule, ville par ville, et, dans les villes où la résistance est plus forte, des événements dramatiques se produisent, comme le célèbre « Massacre de Turin »²⁰. Commence alors une période de clandestinité pour Gramsci, qui ne culmine qu'avec son élection au parlement et l'immunité qui en découle. Cependant, la tenue démocratique du pays italien était destinée à être complètement déchirée jusqu'au moment où Mussolini a privé le Parlement de toute fonction, s'arrogeant les pleins pouvoirs. À ce moment-là, Gramsci, ainsi que l'ensemble du groupe dirigeant du PCI, est arrêté. C'était le 8 novembre 1926. À partir de ce moment, Gramsci ne reviendra jamais à la liberté. Il a été condamné à vingt ans d'emprisonnement, accusé de subversion et de menace à l'ordre

l'expérience, qui acquiert une conscience responsable des devoirs qui incombent aux classes parvenues au pouvoir de l'État ». <http://www.centrogramsci.it/riviste/nuovo/ordine%20nuovo%20p1.pdf>. [Traduction mienne]

¹⁸ Bruno Paleni, *Les deux ans rouges : Fascisme ou Révolution ?* (Pantin: Les Bons Caractères, 2011).

¹⁹ Sur l'échange et le lien possible entre les deux penseurs, il existe plusieurs traces dans la littérature. La principale semble être celle proposée par Frank Rosengarten, « The Gramsci-Trotsky Question (1922-1932) », *Social Text*, no. 11 (1984): 65-95.

²⁰ Antonio Sonnessa, « The 1922 Turin Massacre (Strage di Torino): Working Class Resistance and conflicts within Fascism », *Modern Italy* 10, No. 2, (2005): 187-205.

public. Après des années de maladie et de souffrance, Antonio Gramsci meurt à Rome le 27 avril 1937, à l'âge de 46 ans, à la suite d'une hémorragie cérébrale.

Pendant les années de son emprisonnement, Gramsci produira sa plus grande œuvre philosophique, les célèbres *Quaderni del carcere*. Un ouvrage composé de trente-trois cahiers écrits entièrement à la main, dont le contenu va de la littérature à l'histoire, de la philosophie à la linguistique, de la politique à l'impact de cette dernière sur le comportement humain. Comme mentionné précédemment, ce contenu magmatique se prête à différentes interprétations. Lire Gramsci est nécessairement, en raison de la structure du texte et de la densité des arguments, une lecture complexe. Il est donc important, tout d'abord, de se plonger dans le lexique de Gramsci, d'en comprendre le sens et de le situer dans son époque.

II

Pourquoi lire Gramsci ?

On pourrait être enclin à penser que les sujets traités par Gramsci appartiennent à une discussion qui, en raison de nombreuses transformations de nos sociétés, est devenue progressivement obsolète. D'un côté cette affirmation est certainement vraie. C'est vrai d'abord parce que, entre l'époque de Gramsci et la nôtre, des transformations géoéconomiques de dimensions gigantesques se sont produites. Il en est ainsi parce que la critique a dépassé, non moins en raison d'une analyse factuelle évidente, les perspectives libertaires²¹ que la courante marxiste orthodoxe espérait. Cependant, l'interprétation de la pensée d'un auteur comme Gramsci peut, et doit, aller au-delà de sa temporalité. De plus que, comme nous l'avons déjà mentionné au début de ce chapitre, la pensée de Gramsci a survécu à la défaite du marxisme institutionnel, et ce précisément parce que l'on pouvait y voir clairement déjà une tentative de dépasser le dogmatisme de ce dernier. Avant tout, parce que ce qui pousse Gramsci n'est pas la justification des formes réelles du marxisme. Tout le travail de Gramsci vise à restaurer la pensée de Marx, en l'interprétant non pas en fonction d'un objectif politique spécifique -- comme pouvait l'être à l'époque une justification des politiques de l'URSS -- mais en tentant de créer une grille de lecture applicable à différents phénomènes sociaux. Althusser le souligne en déclarant qu'il ne peut penser qu'à Gramsci, quand il se demande qui a essayé de suivre la ligne tracée par Marx et Lénine²². Ou encore lorsque, se référant à la théorie de l'hégémonie de Gramsci, il dira qu'elle « représente un remarquable exemple d'une esquisse de solution théorique aux problèmes de l'interpénétration de l'économique et du politique »²³.

En ce sens, il me semble clair que certaines interprétations de la pensée de Gramsci, en particulier celles qui ont eu lieu immédiatement après la fin de la Seconde Guerre mondiale, doivent être considérées comme une simple tentative de spéculation politique. Je me réfère principalement au contexte italien, qui a été le premier à absorber le travail de Gramsci²⁴.

²¹ En ce sens, il faut se rappeler que pour le marxisme, dit orthodoxe, il y avait cette idée. C'est-à-dire que de la période de *nécessité* (celle où la révolution aurait dû avoir lieu), l'humanité serait passée à la période de *liberté* (celle où les classes n'existeraient plus). Il me semble que, plutôt agréablement, cette idée a été désavouée par l'expérience historique du marxisme.

²² Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: La découverte, 2015), 114.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Je me réfère ici à l'utilisation que les dirigeants du parti communiste italien, en particulier dans la figure du secrétaire de l'époque Palmiro Togliatti, ont fait de la pensée de Gramsci. Comme le souligne Angelo Rossi, « Un eretico che non abiurò il comunismo » dans

De nombreux anciens camarades de son parti, ayant survécus aux persécutions fascistes et étant devenus par la suite la plus grande voix du communisme italien, et européen²⁵, ont utilisé Gramsci -- et sa lecture du *Prince* de Machiavel -- pour justifier le bureaucratisme et la centralité absolue des institutions communistes. Il faut reconnaître, en Italie du moins, le mérite du « *nouveau mouvement ouvrier* »²⁶, qui s'est déroulé entre 1960 et 1978, et des penseurs de la contestation qui, en rompant avec le PCI, ont « libéré » la pensée de Gramsci de l'emprise du marxisme institutionnel.

L'élément « vitaliste » dans la philosophie de Gramsci

Malgré cela, la question peut subsister : pourquoi lire Gramsci ? Si ce qui a été dit jusqu'à présent libère effectivement Gramsci du lien avec le marxisme doctrinal, il reste le problème de la transformation que le monde économicopolitique a subie de la fin de la Seconde Guerre mondiale à nos jours. Gramsci, surtout à l'époque précédant la prison, et donc avant les *Cahiers*, s'intéressait principalement au mouvement ouvrier : il y avait l'idée que c'était dans la dynamique du travail de l'usine que pouvait se créer le conflit qui aurait conduit à la libération de toute l'espèce humaine. En d'autres termes, il y avait la croyance que seul le travailleur -- en tant que sujet directement impliqué dans la relation avec la machine -- pouvait acquérir les connaissances nécessaires pour utiliser la machine elle-même de manière émancipatrice. Qu'il pouvait en prenant le contrôle des moyens de production, renverser les rapports de force et, après une période de « indispensable dictature »²⁷, créer les conditions d'une société sans classes.

Inchiesta su Gramsci, ed. Angelo d'Orsi (Torino: Accademia University Press, 2014), 148: « Deux choses ressortent : une relation longue et tourmentée qui ne peut être historiographiquement "réduite" à l'aspect psychologique, même si celui-ci ne peut être négligé ; après 1945, l'effort tenace et ininterrompu de Togliatti pour "fonder" l'histoire du communisme italien sur Gramsci et pour affirmer une continuité entre la pensée de Gramsci et la construction du "nouveau parti" entreprise par Togliatti à partir du tournant de Salerne » ou encore : « [...] pour Togliatti, la question russe est décisive et l'identification de la révolution, du parti communiste et de l'État soviétique est immédiate, incontestable ; pour Gramsci, la révolution ne se décide pas avec la conquête du pouvoir en octobre 17, avec le PCUS et l'Union soviétique, mais c'est un processus de transformation d'époque plus complexe qui inclut l'histoire de l'Occident et le rôle que peuvent jouer les "masses". On peut dire que l'histoire du communisme italien et de ses apories se situe *in nuce* dans ce débat. » [Traduction mienne]

²⁵ Pendant toute la période de la guerre froide, le PCI était le plus grand parti communiste de toute l'Occident et, de ce fait, le moteur de ce que l'on a appelé l'eurocommunisme.

²⁶ Ce mouvement politique et intellectuel est lié aux particularités du contexte italien dans les années 1960. Au cours des années 1960, dans les usines des grandes villes industrielles du Nord, un décalage s'opère peu à peu entre les revendications de certains ouvriers et la pratique des syndicats. Ce décalage aboutit, dans plusieurs usines, à une rupture, surtout à partir de 1968, et à l'émergence de collectifs autonomes, comme les Comités Unitaires de Base (CUB). Les conflits sociaux se radicalisent encore et sont marqués, par exemple, aux événements de l'« automne chaud » de 1969, qui voit se dérouler de nombreuses grèves ouvrières « sauvages », c'est-à-dire hors du contrôle des partis et des syndicats. Des intellectuels tentent à cette époque de renouveler la pensée marxiste pour réfléchir sur les luttes ouvrières. *L'opéraïsme* se forge d'abord autour d'une revue : les *Quaderni Rossi* ("Cahiers rouges"). La revue rassemble essentiellement des intellectuels. Certains sont membres du PCI, d'autres comme Toni Negri sont membres de l'aile gauche du Parti Socialiste Italien (PSI).

²⁷ Voir Vladimir Lénine, *La maladie infantine du communisme (le « gauchisme »)* (Moscou: Éditions du progrès, 1979), 12: « La dictature du prolétariat, c'est la guerre qui exige le plus d'abnégation, la guerre la plus implacable de la nouvelle classe contre un ennemi *plus puissant*, contre la bourgeoisie dont le renversement (ne fût-ce que dans un seul pays) a décuplé la résistance et dont la puissance ne réside pas seulement dans la force du capital international, dans la force et la solidité des liens internationaux de la bourgeoisie, mais encore dans la *force de l'habitude*, dans la force de la *petite production*. [...] Pour toutes ces raisons, la dictature du prolétariat est indispensable... ».

Aujourd'hui, même le marxiste le plus orthodoxe, avec le passage du fordisme au capitalisme financier, s'est rendu compte que la classe ouvrière -- à supposer qu'elle existe encore sous sa forme originelle -- ne puisse plus représenter cette classe universelle sur laquelle les espoirs de l'humanité étaient placés au début des années 1900. Antonio Negri clarifie très bien ce concept dans l'ouvrage écrit avec Michael Hardt, *Empire*²⁸. Selon Negri, la productivité n'habiterait plus seulement le monde du travail mécanique, à savoir l'usine. Au contraire, puisque même les espaces apparemment émancipateurs, comme la culture et ses ramifications, sont des lieux de production, l'ensemble du champ de la connaissance -- de la technique/pratique à la théorie/intellectuelle -- devient l'intérêt du capital. « L'appareil complexe qui sélectionne les investissements et dirige les manœuvres financières et monétaires détermine la nouvelle géographie du marché mondial, c'est-à-dire réellement la nouvelle structuration biopolitique du monde »²⁹. Ainsi, ce n'est pas seulement la vie professionnelle qui est régie par les règles de la production, mais l'ensemble de l'existence humaine³⁰. La vie elle-même est le champ de bataille dans la société postfordiste³¹. Et c'est précisément sur le terrain de la vie, ou plutôt du *vitalisme*, que Gramsci dépasse son époque, restant formidablement pertinent aujourd'hui encore.

Michele Ciliberto³² s'attarde sur le lexique gramscien, en souligne précisément son caractère *vital*. Selon Ciliberto, l'ensemble du *discours gramscien* s'articule autour de deux catégories principales : celle de la *discipline* et celle de la *spontanéité*. Ces deux catégories refléteraient la relation dialectique que Gramsci établit entre la vie comprise comme un élan, une « nouvelle création »³³, et la vie comprise comme un organisme, comme un système organisé – ou encore discipliné, pour être précis. Si du premier élément -- la vie comprise comme impulsion (élan) -- on peut clairement reconnaître les influences de Bergson, surtout dans l'opposition vie/forme que le concept représente³⁴ ; du second élément, on ne peut ignorer un certain langage de « science de la vie »³⁵, souligne Ciliberto. Or, chez le jeune Gramsci, ce lien *discipline-spontanéité* -- vie/impulsive contre vie/organique -- sert de lien dialectique au sein de la lutte des ouvriers. En effet, si la *spontanéité* sert à reconnaître l'état de crise d'une institution (l'usine, comme l'État), elle n'est pas en soi suffisante pour la création d'une nouvelle institution³⁶. Pour atteindre cette dernière phase, en effet, nous aurions besoin de l'élément

²⁸ Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, trad. Denis-Armand Canal (Paris: Exils éditions, 2000).

²⁹ *Ibidem*, 83.

³⁰ *Ibidem*, 81: « Notre analyse doit descendre dans la jungle des déterminations productrices et conflictuelles que nous offre le corps biopolitique collectif. Le contexte de notre analyse doit donc être le développement de la vie même, le processus de la constitution du monde et de l'histoire ».

³¹ *Ibidem*, 510: « Dans cette nouvelle société-usine, les subjectivités productrices sont forgées comme fonctions unidimensionnelles du développement économique. Les figures, structures et hiérarchies de la division du travail social deviennent de plus en plus répandues et minutieusement définies avec l'absorption grandissante de la société civile dans l'État : les nouvelles règles de subordination et les régimes capitalistes disciplinaires sont étendus à l'ensemble du terrain social »

³² Michele Ciliberto, « Gramsci e il linguaggio della Vita », *Studi Storici*, No. 3 (1989): 679-699. [Traduction mienne]

³³ *Ibidem*, 680.

³⁴ *Ibidem*, 680.

³⁵ *Ibidem*, 683.

³⁶ Antonio Gramsci, « Sindacati e Consigli », *L'Ordine Nuovo*, 12 juin 1920: « Le conseil [d'usine] tend, en raison de sa spontanéité révolutionnaire, à déclencher la lutte des classes à chaque instant ; le syndicat, en raison de sa forme bureaucratique, tend à ne jamais laisser se déclencher la lutte des classes.

disciplinaire. À cet égard, nous ne devons pas considérer le terme *discipline* comme un terme *néгатif*. Il doit être lu comme un synonyme d'organique, et encore plus comme un synonyme d'organisation harmonieuse. Dialectiquement, l'influence de la *spontanéité* et de la volonté empêche la *discipline* de devenir du bureaucratisme. Tout comme la *discipline* et l'ordre empêchent la *spontanéité* de devenir un chaos. Comme nous l'avons mentionné dans la section consacré à sa vie, le jeune Gramsci était attiré par la figure de Lénine. Il est clair que cette phase doit être rattachée à cette période extrêmement "*vitale*" et prérévolutionnaire qu'il a vécue à Turin entre 1919 et 1920.

Toutefois, le lien entre *spontanéité* et *discipline* sera repris dans les *Quaderni*, mais avec un changement radical du point de vue politique/théorique. En effet, une fois passée la phase historique de la possibilité révolutionnaire, celle des soulèvements des années '19 et '20, commence un second moment de la pensée gramscienne. Sa conception même de la dialectique change et, pour de nombreux interprètes³⁷, c'est le début de la phase de la « révolution passive »³⁸. En voulant continuer avec le lexique hégélien, on pourrait dire que ce qui change, c'est d'abord le lieu de la *synthèse*. Cet espace pour la naissance et, en même temps, pour la résolution du conflit, identifié dans les articles de l'« *Ordine Nuovo* »³⁹ au sein des conseils d'usine, change. L'espace de la *synthèse* dépasse le monde du travail, jusqu'à s'étendre vers la *société civile* (comprise à la manière hégélienne, comme « la différence qui se produit entre la famille et l'État »⁴⁰). C'est pourquoi la *métaphore* commence à jouer un rôle central dans les *Cahiers*. Elle permet de sortir de la technicité de la relation d'usine, en s'ouvrant à tout l'univers de la connaissance. « La métaphore est une énergie expansive du langage, dans le cadre du développement de la civilisation »⁴¹. Ce n'est plus dans le seul monde technique que cette *synthèse vitale*, entre impulsion et organicisme, doit être observée, mais partout dans la société. Elle doit être recherchée dans les moments historiques et sociaux. Nous pourrions dire que ce vitalisme devient la boussole de l'herméneutique du matérialisme historique de Gramsci. Il devient la charnière de sa philosophie.

Il me semble donc que Gramsci avait déjà compris que le lieu d'intérêt du système économique n'était pas seulement celui dans lequel se consomme la relation de travail. Il avait déjà identifié la *vie*, comprise comme l'expression totale de l'existence humaine, comme le champ d'investigation de sa *philosophie de la praxis*. Pour cette raison, je crois que la pensée de Gramsci mérite d'être explorée encore aujourd'hui, car elle est toujours actuelle. À ce stade, le dernier passage introductif, et décisif, sur la figure de Gramsci ne peut que se concentrer sur l'interprétation que l'auteur sarde fait de la métaphore architectonique

Les relations entre les deux institutions doivent tendre à créer une situation dans laquelle il n'arrive pas qu'une impulsion capricieuse du Conseil détermine un pas en arrière de la classe ouvrière, détermine une défaite de la classe ouvrière, c'est-à-dire une situation dans laquelle le Conseil accepte et fait sienne la discipline du syndicat, et à créer une situation dans laquelle le caractère révolutionnaire du Conseil a une influence sur le syndicat, est un réactif qui dissout la bureaucratie et le fonctionnarisme du syndicat. » [Trad. Libre]

<http://www.centrogramsci.it/riviste/nuovo/ordine%20nuovo%20p4.pdf>. [Traduction mienne]

³⁷ Voir, à ce propos, le chapitre écrit par Giuseppe Prestipino, « Dialectica », dans *Le parole di Gramsci*, ed. F. Frosini, G. Liguori (Roma: Carocci Editore, 2004), 55-73 [Toutes les traductions de cette ouvrage seront miennes].

³⁸ Gramsci, *Quaderni*, Q XV, II partie, § 62: « Mais la conception reste dialectique, c'est-à-dire qu'elle présuppose, ou plutôt postule comme nécessaire, une antithèse vigoureuse qui met en jeu toutes ses possibilités d'explication intransigeante. Il ne s'agit donc pas de la théorie de la "révolution passive" comme programme, comme c'était le cas chez les libéraux italiens du Risorgimento, mais comme critère d'interprétation en l'absence d'autres éléments actifs de manière dominante. »

³⁹ C'est le journal fondé par Gramsci pendant les années turinoises.

⁴⁰ Friedrich Hegel, *Principes de Philosophie du Droit* (Paris: Gallimard, 1989), § 182.

⁴¹ Gramsci, *Quaderni*, Q XI, § 24.

proposée par Marx : celle qui concerne la division de la société en *structure* et *superstructure*. Nous verrons ici comment Gramsci, mobilisant entre autres la conception du *bloc historique* de Sorel, élabore sa propre herméneutique de la pensée marxienne, et comment à partir de cette interprétation de nouvelles perspectives pour l'analyse des rapports de force peuvent être mises en lumière.

III

Du Matérialisme-Historique à la « *philosophie de la praxis* »

L'élément vitaliste qui caractérise la philosophie de Gramsci permet à l'auteur sarde de se distancer de l'idéalisme positiviste, d'une part, et surtout du scientisme des courants marxistes dits orthodoxes, d'autre part. En replaçant l'homme dans sa dimension historique au centre de l'analyse, Gramsci ouvre la porte à une dédogmatisation de la pensée politique, tout comme de la philosophie elle-même. Ceci, comme nous le verrons, est le résultat d'une lecture attentive de penseurs tels que Sorel et Croce, mais surtout Machiavel. Il s'ensuit que toute son élaboration philosophique est traversée par ce fil rouge, représenté par l'historicité du devenir humain. C'est à travers ce filtre que le marxisme est également étudié et retravaillé. Gramsci, en effet, conscient de la nécessité historique de son pays, mais plus généralement on pourrait dire de *chaque* pays, prend soin de mettre en garde les lecteurs de Marx contre les représentations universalisantes de sa pensée. La critique de Gramsci à l'égard de certains théoriciens marxistes de son époque va dans ce sens. Selon l'auteur sarde, en effet, le marxisme est lui-même une théorie historiquement liée à ses conditions de naissance. Aujourd'hui, on pourrait dire que ce concept est tout à fait évident. D'autre part, Marx lui-même conçoit ses écrits contre le capital comme un instrument d'analyse sociale et politique lié aux pays industrialisés, plus précisément à l'Angleterre du XIXe siècle. À cet égard, il est clair d'emblée, selon nous, la particularité que Gramsci a saisie dans l'expérience soviétique. En fait, il faut se rappeler que la Russie tsariste n'était pas un pays industrialisé, et que la révolution bolchévique, en ce sens, appartient plutôt à ces guerres entre classes, typiques de la fin du XVIIIe siècle. C'est la bourgeoisie russe, par le biais de l'avant-garde intellectuelle, qui a mené la révolution, et non la classe ouvrière -- qui n'existait pas en Russie à l'époque. Nous reviendrons sur ce passage plus tard, dans le dernier chapitre de cet ouvrage. Ce qui nous intéresse dans cette section, c'est d'observer comment Gramsci tente de se distancer de toute sorte d'interprétation fataliste et scientifique, en remettant l'homme, dans son historicité, au centre du débat sociopolitique. Nous verrons comment, à travers la critique du fatalisme, Gramsci parvient à son herméneutique personnelle du marxisme. Une herméneutique qui le conduira à reformuler la philosophie de Marx, à travers le filtre de l'histoire, comme une *philosophie de la praxis*.

(a) Contre le « fatalisme »

Parmi le matériel éparpillé dans les *Quaderni*, nous tenterons dans cette section de nous plonger dans les fragments que Gramsci consacre à la *philosophie de la praxis*, c'est-à-dire à son herméneutique du marxisme. Dans les interprétations de l'œuvre de Gramsci, il n'y a pas toujours consensus. Pour certains⁴², la *philosophie de la praxis* est un stratagème linguistique pour échapper à la censure des prisons fascistes. De plus, tout au long des *Quaderni*, les noms des principales figures de la scène communiste de l'époque sont camouflés ou transformés en pseudonymes⁴³. Selon cette lecture, le stratagème servirait donc aussi à camoufler une certaine idée du marxisme scientifique, de type soviétique. Une approche fataliste, fondée sur la nécessité de la révolution et l'imminence de la chute du capitalisme. Or, une fois de plus, nous croyons pouvoir dire que cette déclaration peut être classée dans la sphère de la spéculation politique. En effet, si certains noms sont soumis à la censure, certains macro-thèmes, comme le marxisme ou les noms de Marx et Engels eux-mêmes, sont nommés directement⁴⁴, sans recours à des artifices linguistiques. En ce sens, il nous semble que le choix de Gramsci d'utiliser dans les *Quaderni* à la fois l'expression *marxisme* et l'expression *philosophie de la praxis* signifie une volonté de distinguer ces deux termes. Considérant le premier, le *marxisme*, comme le processus de cristallisation théorique-scientifique que le communisme officiel a fait des thèses de Marx, tandis que le second, la *philosophie de la praxis*, comme son herméneutique personnelle de la pensée de Marx. Gramsci, en effet, ne fait jamais allusion à la *philosophie de la praxis* comme stratégie politique pour la prise immédiate du pouvoir. Comme nous l'avons dit, l'idée d'une imminence de la révolution est à reléguer à l'expérience du jeune Gramsci. Pour le Gramsci des *Quaderni*, la *philosophie de la praxis* est une véritable philosophie, une « manière de comprendre le monde »⁴⁵. Comme le souligne Giuseppe Vacca, dans les *Quaderni* « l'actualité de la révolution est abandonnée et un plan de travail entièrement nouveau est mis en place »⁴⁶. Une rupture épistémologique s'opère entre les écrits de jeunesse et les *Quaderni*. Une rupture qui, selon Vacca, a lieu sur le terrain du « *sujet* »⁴⁷. Une fois

⁴² Ici, il est à nouveau fait référence aux interprétations pernicieuses que le PCI a faites de l'œuvre de Gramsci. Comme nous l'avons dit précédemment, cette tentative représentait à la fois un moyen de consolider la direction du PCI et de justifier les relations avec le PCUS (le parti communiste soviétique).

⁴³ Voir par exemple les noms de Staline et Trotski, les deux appelé respectivement Giuseppe Bessarione et Leone Davidovici, Q XIV, § 68.

⁴⁴ Gramsci, *Quaderni*, Q IV, § 37: « Pour la question de l'objectivité de la connaissance selon le matérialisme historique, le point de départ doit être la déclaration de Marx (dans l'introduction à la Critique de l'économie politique, un passage célèbre du matérialisme historique) selon laquelle « les hommes prennent conscience (de ce conflit) sur le terrain idéologique » des formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques. Mais cette conscience est-elle seulement limitée au conflit entre les forces matérielles de production et les rapports de production - comme le dit matériellement le texte marxiste - ou se réfère-t-elle à toute conscience, c'est-à-dire à toute connaissance ? Tel est le problème : qui peut être résolu par toute la doctrine philosophique de la valeur des superstructures idéologiques. Comment concevoir le monisme dans ces conditions ? Ni monisme matérialiste ou idéaliste, ni Matière ou Esprit évidemment, mais matérialisme historique, c'est-à-dire l'activité de l'homme (l'histoire) en termes concrets, c'est-à-dire appliquée à une certaine matière organisée (forces matérielles de production), à la nature transformée par l'homme. Philosophie de l'acte (*praxis*), mais pas de l'acte pur, mais précisément de l'acte impur, c'est-à-dire réel au sens profane du terme. »

⁴⁵ Gramsci, Antonio, *Quaderni*, Q XI, § 12.

⁴⁶ Giuseppe Vacca, « Dal Materialismo-Storico alla Filosofia della Praxis », *International Gramsci Journal*, No. 5 (2016): 359-378. [Traduction mienne]

⁴⁷ *Ibidem*, 361: « D'autre part, la pensée philosophique moderne est entièrement traversée par le problème du sujet et on ne peut pas parler correctement d'une philosophie de Gramsci avant que sa recherche ne prenne un caractère systématique, c'est-à-dire avant la rédaction des *Quaderni*. »

de plus, il est bon de rappeler combien la pensée de Gramsci est étroitement liée au *vitalisme*, et donc éloignée de toute forme de mécanisme. Nous pouvons donc dire avec un certain degré de certitude que la *philosophie de la praxis* est l'interprétation gramscienne de la philosophie de Marx. Une lecture critique du matérialisme historique, ainsi qu'une analyse minutieuse de la relation entre *structure* et *superstructure*. En outre, cette thèse est corroborée par la présence constante dans les *Quaderni* de références aux écrits d'Antonio Labriola. L'expression « *philosophie de la praxis* », en fait, n'a pas été inventée par Gramsci. Le premier à l'utiliser en Italie fut Antonio Labriola lui-même en 1897⁴⁸. Plus tard, sur la base de la traduction par Giovanni Gentile des Thèses de Marx sur Feuerbach (1899), la *philosophie de la praxis* s'est imposée en Italie comme une manière de comprendre le marxisme. À partir de la lecture de Gentile, ceux qui se sont retrouvés à discuter de la *philosophie de la praxis* l'ont fait non pas dans une perspective marxienne, mais plutôt dans celle du traducteur. En bref, personne n'a abordé la question dans la perspective d'essayer de lui donner une lecture autonome de Marx, ce qui était discuté était l'interprétation du texte de Marx par Gentile. En effet, en proposant la première traduction italienne des Thèses, contenues dans le document « *Del pensiero genuino di Marx* » (Sur la pensée authentique de Marx)⁴⁹, Gentile a critiqué l'interprétation des *Thèses* faite par Antonio Labriola. Gramsci, à partir précisément de Labriola, a été le seul à poser la question en termes de redécouverte du fondement authentique de la lettre et de l'esprit du texte du penseur de Trèves, faisant de l'expression « *philosophie de la praxis* » la manière spécifique par laquelle il a lui-même lancé la recherche d'une autonomie philosophique du marxisme là où Benedetto Croce l'avait défini comme un canon d'interprétation de l'histoire⁵⁰.

L'intérêt de Gramsci pour la pensée de Marx se retrouve principalement dans l'analyse de la *Critique de l'économie politique* et des *Thèses sur Feuerbach*. C'est en effet dans l'introduction de la *Critique* que Marx donne sa définition de la relation *structure/superstructure* :

« Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de consciences sociales déterminées. »⁵¹

Toute l'herméneutique du marxisme de Gramsci remonte à la lecture de ce passage, comme en témoigne le paragraphe 17 du *Q XIII*. Selon Gramsci, dans l'étude de la *structure*, il faut identifier deux mouvements, deux phénomènes. L'un de type organique, de caractère permanent, l'autre de type conjoncturel, et donc de caractère occasionnel. Or, bien que les phénomènes conjoncturels soient dépendants des phénomènes organiques, « leur signification n'a pas une grande portée historique : ils donnent lieu à une critique politique mesquine »⁵². Les phénomènes organiques, en revanche, donnent lieu

⁴⁸ Antonio Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* (Roma: Losher, 1902).

⁴⁹ Giovanni Gentile, *La Filosofia di Marx* (Firenze : Sansoni, 1974).

⁵⁰ Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxista. Saggi Critici* (Bari: Laterza, 1951).

⁵¹ Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique* (Paris: Éditions sociales, 1972), 18.

⁵² Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 17.

à une critique socio-historique « qui investit de grands groupes, au-delà des personnes immédiatement responsables et au-delà du personnel exécutif »⁵³. Un grand problème, souligne Gramsci, est celui représenté par l'incapacité à reconnaître le rapport correct entre organique et occasionnel. En effet, de la mauvaise reconnaissance de ces phénomènes découlent, d'une part une *mécanisme excessif*, d'autre part, un *idéalisme excessif*. Comme nous le verrons plus loin, cette 'mauvaise interprétation' des phénomènes est à la base de ce que Gramsci reproche respectivement aux libéraux, mais aussi et surtout aux marxistes orthodoxes (ceux qui ne se soucient que de l'aspect matérialiste du matérialisme historique, de manière métaphysique⁵⁴), à savoir la construction de tout l'appareil critique en fonction de l'*économisme*.

Gramsci, poursuivant son analyse, identifie une succession triadique de moments au sein du rapport de force. L'un de ces moments est représenté par la relation que les forces sociales entretiennent avec la *structure*. Une relation mesurée avec les systèmes des sciences exactes⁵⁵, et que l'on pourrait donc définir comme strictement mécanique. Un deuxième moment est représenté par la relation politique entre les forces sociales. Cette relation, en revanche, souligne Gramsci⁵⁶, se construit sur la base du degré de conscience de soi, sur la base de la conscience que les forces sociales elles-mêmes ont de leur rôle au sein de la *structure*. Ce passage est très important car c'est ici que se mesure le niveau d'organisation (rappelons le sens *disciplinaire* que Gramsci donne à l'organicité) atteint par les groupes sociaux. C'est ici que se fait le passage entre *structure* et *superstructure*⁵⁷. L'État, selon cette lecture, serait l'expression organique de la volonté d'un groupe. C'est le résultat/produit de la « guerre hégémonique »⁵⁸. Une guerre menée précisément sur le terrain de la conscience. Enfin, il y a le moment de la relation de la force militaire. Une relation que Gramsci considère comme immédiatement incisive, temps après temps⁵⁹. Cependant, il ne faut pas commettre l'erreur de penser que le moment militaire, donc le moment de la mise en pratique du désaccord social -- le moment de la *violence*, en somme -- est une fin en soi. Ce moment est d'une importance cruciale selon l'auteur. Elle représente la phase la plus complexe de la lutte pour le pouvoir. C'est pourquoi Gramsci prend

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Gramsci, *Quaderni*, Q XI, § 52.

⁵⁵ Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 17: « Sur la base du degré de développement des forces matérielles de production, nous avons les groupements sociaux, dont chacun représente une fonction et a une position donnée dans la production elle-même. Cette relation est ce qu'elle est, une réalité rebelle : personne ne peut modifier le nombre d'entreprises et leurs employés, le nombre de villes avec une production urbaine donnée, etc. Cet alignement fondamental nous permet d'étudier s'il existe dans la société les conditions nécessaires et suffisantes pour sa transformation, c'est-à-dire qu'il nous permet de vérifier le degré de réalisme et de faisabilité des différentes idéologies qui ont surgi sur son propre terrain, sur le terrain des contradictions qu'elle a générées au cours de son développement ».

⁵⁶ *Ibidem*: « Ce moment peut à son tour être analysé et distingué en plusieurs degrés, qui correspondent aux différents moments de la conscience politique collective, tels qu'ils se sont manifestés jusqu'à présent dans l'histoire. Le premier moment, le plus élémentaire, est le moment économique-corporatif : un commerçant se sent solidaire d'un autre commerçant, un industriel d'un autre industriel, etc., mais le commerçant ne se sent pas encore social avec l'industriel ; c'est-à-dire qu'on ressent l'unité homogène, et le devoir de l'organiser, du groupe professionnel, mais pas encore du groupe social plus large. Un deuxième moment est celui où la conscience de la solidarité des intérêts entre tous les membres du groupe social est atteinte, mais toujours dans le domaine purement économique. Dès ce moment, la question de l'État se pose, mais uniquement dans le domaine de la réalisation de l'égalité politique et juridique avec les groupes dominants, puisque le droit est revendiqué de participer à la législation et à l'administration et peut-être de les modifier et de les réformer, mais dans les cadres fondamentaux existants. Un troisième moment est celui où l'on prend conscience que ses propres intérêts corporatifs, dans leur développement présent et futur, dépassent le cercle corporatif d'un groupe purement économique et peuvent et doivent devenir les intérêts d'autres groupes subordonnés ».

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

soin de préciser comment, au sein de ce moment militaire, il existe deux degrés de développement : l'un technico-militaire et l'autre politico-militaire. Nous pourrions dire que ce qui intéresse Gramsci est le moment directif au sein de l'armée, le moment de la création de l'adresse politico-militaire. En ce sens, je pense que nous pouvons dire que le moment militaire chez Gramsci doit être considéré comme plus large que son sens littéral. Il sert à Gramsci pour expliquer comment fonctionne la consolidation d'une hégémonie au sein d'un groupe donné. Le moment militaire sanctionne le passage décisif d'un État à un autre, d'un régime hégémonique à un autre. Observons à cet égard ce passage éclairant, exploré par Gramsci au paragraphe 28 *Q XIX* :

« La direction militaire doit toujours être subordonnée à la direction politique, c'est-à-dire que le plan stratégique doit être l'expression militaire d'une certaine politique générale. Bien sûr, il se peut que dans une situation donnée, les hommes politiques soient ineptes, alors que dans l'armée, il existe des chefs qui allient capacité militaire et aptitude politique : c'est le cas de César et de Napoléon. Mais dans le cas de Napoléon, nous avons vu comment le changement de politique, coordonné avec la présomption de disposer d'un instrument abstraitement militaire, a conduit à sa chute : même dans les cas où la direction politique et militaire est réunie dans la même personne, c'est le moment politique qui doit prévaloir sur le moment militaire. Les commentaires de César sont un exemple classique de la démonstration d'une combinaison habile de l'art politique et de l'art militaire : les soldats voyaient en César non seulement un grand chef militaire, mais surtout leur chef politique, le chef de la démocratie. Il convient de rappeler comment Bismarck, à la suite de Clausewitz, prône la suprématie du politique sur le militaire, tandis que Guillaume II, comme le rapporte Ludwig, annotait avec colère un journal dans lequel l'opinion de Bismarck était rapportée : ainsi les Allemands ont brillamment gagné presque toutes les batailles, mais ont perdu la guerre. »⁶⁰

Gramsci considère donc que la question politique est centrale. Même dans une situation où les relations de force se développent principalement sur un plan technico-militaire, le rôle organisationnel de la politique permet aux relations de force de se consolider, ou au contraire de se désintégrer. L'importance accordée à la politique dans les phases de la guerre nous servira plus tard dans ce travail à comparer la pensée politique de Gramsci avec celle de Foucault.

Gramsci semble soutenir donc que les conditions techniques peuvent seulement créer un terrain fertile, mais ne sont pas décisives. Pour expliquer ce concept, il examine le plus grand événement historique de l'ère moderne, la Révolution française⁶¹, en affirmant que ce n'est qu'en dernière instance que la conjoncture économique en a été la conséquence. Il s'ensuit que « la question particulière du malaise ou de la prospérité économique comme cause de nouvelles réalités historiques n'est [qu'] un aspect partiel de la question des rapports de force dans leurs divers degrés »⁶². Les fluctuations historiques doivent donc nécessairement passer par les trois moments des relations de pouvoir : social, politique et

⁶⁰ Gramsci, *Quaderni*, Q XIX, § 28.

⁶¹ *Ibidem*: « Il convient de noter que l'État était en proie à une crise financière mortelle et la question s'est posée de savoir lequel des trois ordres sociaux privilégiés devait faire les sacrifices nécessaires pour remettre les finances de l'État et du royaume sur les rails. De plus : si la position économique de la bourgeoisie était florissante, il est certain que la situation des classes populaires des villes et des campagnes, surtout ces dernières, tourmentées par une misère endémique, n'était pas bonne. En tout cas, la rupture de l'équilibre des forces ne s'est pas produite à cause de causes mécaniques immédiates d'aviilissement du groupe social qui avait intérêt à rompre l'équilibre et qui l'a effectivement rompu, mais elle s'est produite dans le cadre de conflits qui dépassaient le monde économique immédiat, liés au prestige de classe (intérêts économiques futurs), à une exaspération du sentiment d'indépendance, d'autonomie et de pouvoir. »

⁶² *Ibidem*.

militaire⁶³. Comme mentionné au début de ce paragraphe, la critique de l'*économisme* ne s'adresse pas exclusivement au libéralisme, au contraire, elle s'insère dans le débat qui vise à critiquer la pensée libérale elle-même. En suivant cette piste, Gramsci met en relation -- afin de sanctionner leur interchangeabilité -- les deux approches, apparemment opposées : l'*économisme* d'une part, et le *syndicalisme théorique*⁶⁴ d'autre part. Les représentants du premier groupe, selon Gramsci, sont ce que nous pourrions définir comme la classe dominante, tandis que les représentants du second groupe, la classe subalterne. Le libre-échange, pure expression de l'*économisme*, vit nécessairement de la complicité de l'État, pour les raisons que nous avons explorées précédemment, à savoir que tout État est l'expression organique de la volonté d'un groupe. En ce sens, le *syndicalisme théorique*, étant subordonné à l'État libéral, en constitue, indirectement, un aspect. De ce passage, nous pouvons déduire que la subalternité d'un groupe par rapport à un autre signifie implicitement la participation de ce groupe à la dynamique constitutive de l'autre groupe⁶⁵. Par conséquent, même la classe intellectuelle du groupe subalterne produirait de l'*économisme*, puisque sa critique est forgée sur le modèle dominant lui-même. Pour poursuivre sa critique des intellectuels critiques à l'égard du modèle libéral (et donc du *syndicalisme théorique*), Gramsci reprend un passage d'Engels, qui affirme : « l'économie n'est que le moteur *ultime* de l'histoire »⁶⁶, citation qui doit être lue, à notre avis, conjointement avec le passage où Marx affirme que les hommes deviennent conscients sur le terrain de l'idéologie⁶⁷.

Antonio Gramsci reprochait aux chercheurs marxistes de son époque de tendre vers une certaine interprétation unilatérale, limitée et finalement fataliste des doctrines du socialisme scientifique. C'est cette tendance qui a conduit Antonio Labriola, selon Gramsci, à commettre une profonde erreur, par exemple, dans son jugement sur le colonialisme italien et, plus généralement, a rendu improductive son action en tant que théoricien du socialisme en Italie. Gramsci, qui, comme nous l'avons dit, était un spécialiste attentif de Labriola, a voulu corriger cette tendance erronée. Le marxiste, selon le philosophe sarde, ne peut réduire l'analyse des faits historiques et politiques à une simple relation de cause à effet entre une situation économique et une situation sociopolitique. La relation de cause à effet elle-même est quelque chose de très compliqué. Elle implique action et réaction, interdépendance et contraste. En ce sens, le processus historique dans son ensemble est « *causa*

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ C'est un synonyme d'intellectualisme de gauche. Avec cette expression Gramsci identifiait la gauche européenne de son temps, la gauche française, principalement.

⁶⁵ Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 18: « Le libéralisme est un programme politique, destiné à changer, dans la mesure où il triomphe, le personnel dirigeant d'un État et le programme économique de l'État, c'est-à-dire à changer la répartition du revenu national. Le cas du syndicalisme théorique est différent, puisqu'il se réfère à un groupe subordonné, que cette théorie empêche de devenir dominant, de dépasser le stade économique-corporatif pour atteindre le stade de l'hégémonie éthico-politique dans la société civile et de dominer l'État. En ce qui concerne le libéralisme, nous avons le cas d'une fraction du groupe dirigeant qui veut modifier non pas la structure de l'État, mais seulement la direction du gouvernement, qui veut réformer la législation commerciale et seulement indirectement la législation industrielle (car il est indéniable que le protectionnisme, surtout dans les pays aux marchés pauvres et restreints, limite la liberté d'initiative industrielle et favorise morbidement la naissance de monopoles) : il s'agit d'une question de rotation des partis dirigeants au gouvernement, et non de la fondation et de l'organisation d'une nouvelle société civile. »

⁶⁶ Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 18.

⁶⁷ Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, 18: « Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel -- qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse -- des conditions de production économiques et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout. »

sui » et contient toujours en lui-même, selon le schéma d'un développement dialectique des forces réelles, non seulement sa propre justification, mais les éléments positifs et négatifs : la contradiction et la lutte.

(b) Par la Dialectique, vers le concept de Bloc Historique

Gramsci reste néanmoins fidèle à l'idée de l'hégélien Benedetto Croce qu'une relation dialectique doit exister entre le *matérialisme* et l'*idéisme*. C'est donc sur cet axe, nous semble-t-il, que doit se fonder la critique de Gramsci indiquée plus haut. L'*économisme*, expression d'un « matérialisme métaphysique »⁶⁸, priverait la critique d'un élément fondamental, les rapports historiques et donc l'expérience humaine. En ce sens, Gramsci est très dur avec les interprètes orthodoxes du matérialisme historique, comme Boukharine, dont il considère comme « complètement fausse »⁶⁹ l'idée que les hommes obéiraient non pas à leurs passions mais aux besoins économiques. En ce sens, dit Gramsci, il ne faut pas penser que les passions sont des réactions irrationnelles à des phénomènes matériels. Elles peuvent parfois être synonymes d'intérêts économiques eux-mêmes. Les croyances populaires ont la même validité que les forces matérielles. Dans les *Quaderni*, on observe comment, selon Gramsci, le matérialisme historique doit se libérer de la critique économiste, pour devenir une analyse anthropologique des phénomènes. Pour devenir, en somme, un « *historicisme absolu* »⁷⁰. Nous pensons que cette expression a trois références : Machiavel, Croce et Sorel.

Avant de poursuivre notre discours, revenons maintenant sur ce qui a été dit précédemment sur l'importance de la relation dialectique chez Gramsci. La recherche de l'essence humaine, comme le soulignent les passages consacrés aux textes de Marx sur Feuerbach, est pour Gramsci l'erreur principale des philosophies européennes traditionnelles. Ni le réductionnisme naturaliste, strictement biologique, ni l'idéalisme rationnel, qui cherche l'unité dans l'esprit, ne permettent de saisir l'élément constitutif de la conscience humaine. Il est pour Gramsci plutôt « le complexe des relations sociales [...], parce que [ce dernier] inclut l'idée de devenir : l'homme devient, change continuellement avec le changement des relations sociales, et parce qu'il nie l'homme en général »⁷¹. De cette idée découle l'intérêt de Gramsci pour Benedetto Croce. La conception *historiciste* de ce dernier est en effet, pour Gramsci, comprise comme éthico-politique, c'est-à-dire comme une réaction à l'économisme et au mécanisme fataliste. Cette conception, comme nous le verrons, influencera la relation de Gramsci avec Machiavel, contribuant à compléter sa réinterprétation de la pensée de Marx : la *philosophie de la praxis*. Il s'ensuit que les faits culturels -- tels que les grands courants de pensée et leur influence -- ont un impact très important sur l'évolution continue de la conscience humaine. Gramsci construit la *philosophie de la praxis* sur cette observation cruciale. Son objectif est de donner une conception de l'histoire comme une évolution éthico-politique continue, une histoire qui doit être prise

⁶⁸ Voir la note 43.

⁶⁹ Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 18.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Gramsci, *Quaderni*, Q VII, § 35.

comme un « canon empirique »⁷² de recherche dans l'investigation de tout phénomène social. Cela, dit Gramsci, c'est faire de la « histoire intégrale »⁷³, de l'historicisme absolu.

Or, quel est le champ d'investigation de cet historicisme absolu à ce stade ? C'est ici que l'influence de Sorel commence à jouer son rôle en triangulation avec la pensée de Croce.

L'influence de Georges Sorel, comme le souligne Luciano Canfora⁷⁴, participe en effet, avec l'influence de Croce, à l'élaboration par Gramsci du concept de *bloc historique*. Canfora identifie en fait un double fil conducteur par rapport à ce concept. D'une part, il y a l'idée de *bloc historique* compris comme une unité concrète, un « bloc de forces sociales »⁷⁵, où Gramsci suit l'interprétation du concept par Croce⁷⁶. D'autre part, il y a la conception sorélienne⁷⁷ du *bloc historique* compris comme un *mythe*. Cette idée insiste sur le fait qu'il existe certains phénomènes dont l'occurrence contribue à la construction *historique* d'une certaine manière de concevoir le monde, d'une certaine conscience. En ce sens, Sorel donne comme exemples notables de *mythes* fondateurs de la conscience -- ou plutôt d'un certain type de conscience -- le christianisme primitif, la Réforme protestante, la Révolution. Sorel explique comment ces événements ne peuvent être pris individuellement, en les décomposant, mais doivent plutôt être pris comme une unité, comme un bloc de forces historiques. « Si les hommes prennent conscience de leur position sociale et de leurs tâches sur le terrain des superstructures, cela signifie qu'entre structure et superstructure, il existe un lien nécessaire et vital »⁷⁸. Ce concept est disséminé partout au long des *Quaderni*. Gramsci estime que c'est l'étude des phénomènes affectant la *société civile* qui mérite la centralité de l'enquête philosophique. C'est dans les écoles, dans les tribunaux, dans les églises que se concentrent les plus grandes transformations, et sédimentations, de l'histoire humaine. C'est dans ces lieux que se trouve le moment de la conscience de soi. C'est donc sur ce terrain, le terrain idéologique de la *superstructure*, pour reprendre le lexique de Marx, que Gramsci veut faire agir sa *philosophie de la praxis*.

Cet intérêt particulier pour l'*historicisme* a, comme nous l'avons anticipé, plusieurs influences. D'une part, la philosophie française et l'intérêt consacré par cette dernière aux éléments superstructurels qui traversent et influencent la société. Nous avons mentionné comment Sorel inspire Gramsci pour l'élaboration du concept de *Bloc Historique*. Ce dernier, compris comme le lieu de création de toute philosophie. Philosophie que, vue de cette manière, n'est qu'une incarnation théorique des besoins concrets d'une période historique donnée. D'autre part, il y a les influences "italiennes". Par ceux-ci, nous entendons clairement Benedetto Croce, tant pour l'italianisation de l'hégélianisme qu'il a réalisé, que pour sa reprise de l'*historicisme*. La paternité duquel doit être retracée jusqu'à Machiavel. Dans le chapitre suivant, nous verrons comment la

⁷² Gramsci, *Quaderni*, Q X, § 12.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Luciano Canfora, « Cultura, Consenso, Costruzione Del "Blocco Storico" », *Studi Storici* 28, No. 3 (1987): 581–598. [Traduction mienne]

⁷⁵ *Ibidem*, 585.

⁷⁶ Gramsci, *Quaderni*, Q X, Introduction: « La pensée de Croce doit donc être appréciée comme une valeur instrumentale et on peut donc dire qu'elle a attiré énergiquement l'attention sur l'étude des faits de culture et de pensée comme éléments de domination politique, sur la fonction des grands intellectuels dans la vie des États, sur le moment de l'hégémonie et du consensus comme forme nécessaire de blocage historique concret. »

⁷⁷ Gramsci, *Quaderni*, Q X, § 41, XII: « Le concept de la valeur concrète (historique) des superstructures dans la philosophie de Praxis doit être examiné plus en détail en le juxtaposant au concept sorélien du 'bloc historique'. »

⁷⁸ Gramsci, *Quaderni*, Q X, § 41, XII.

lecture de Machiavel a permis à Gramsci non seulement de complexifier sa compréhension du marxisme, mais surtout de construire une élaboration raffinée du fonctionnement du pouvoir. Cette élaboration nous permettra de faire converger certains éléments de sa philosophie avec certains éléments de la philosophie de Michel Foucault qui, comme Gramsci, fait découler son analyse du pouvoir des rapports de force machiavéliens.

Deuxième chapitre

Le fonctionnement des rapports de force dans la constitution et la sédimentation du Pouvoir: de Machiavel à l'époque contemporaine

I

Machiavel : historicisme et réalisme politique

Nicolas Machiavel joue un rôle majeur dans le développement et la complexification de la pensée philosophique de Gramsci. On pourrait même dire que, pour Gramsci, Machiavel est, dans le domaine philosophico-politique, la clé pour dépasser l'approche scientifique qui enveloppait un certain marxisme du début du XXe siècle. La lecture de Machiavel, et sa tentative de séculariser l'histoire humaine⁷⁹, a en effet permis à Gramsci de sortir la politique du domaine de la morale⁸⁰ et l'histoire du terrain du *fatalisme*⁸¹. Cela se voit à la fois dans son herméneutique du marxisme, dans sa *philosophie de la praxis* et dans son discours sur l'*hégémonie* -- influences sur lesquelles nous nous attarderons plus en détail dans la suite de ce chapitre. Les fondements de la philosophie de Machiavel sont, d'une part, l'*historicisme* et, d'autre part, le *réalisme politique* -- tous deux, pourrions-nous dire, étant les sources de l'*historicisme absolu* de Gramsci. Ces deux piliers constituent l'épine dorsale de la philosophie de Machiavel, une philosophie qui, conjonctuellement liée à son époque, vise à concevoir une structure de pouvoir qui puisse fonctionner en relation avec ce qu'il identifie comme la véritable nature de l'homme. Pour Machiavel, la condition humaine est lourdement affectée par une contradiction intrinsèque à sa nature⁸². En effet, selon le penseur florentin, l'homme vit constamment dans des oscillations entre l'avidité, ce désir de tout posséder pour soi, et le besoin de sécurité, un besoin de protection qui le pousse à rechercher l'ordre plutôt que le chaos. En ce sens, l'homme vit une déchirure

⁷⁹ Comme le rappelle bien Paolo Gir, « Machiavelli e il machiavellismo », *Quaderni Grigionitaliani*, No. 4 (Ottobre 1969): 248: « Partant d'un laïcisme a priori, caractérisé par une investigation sans préjugés des affaires humaines et de leurs relations avec l'État, Machiavel parvient à une vision de valeur et de portée universelles. C'est-à-dire l'observation de deux activités différentes de l'homme : l'activité pratique-politique et l'activité éthique-religieuse. D'une laïcité implicite et de fait, constituée par une posture clairement terrestre et réaliste face au peuple et à l'État supérieur, notre auteur, distinguant les principes auxquels doivent être "réduits" les corps mixtes des républiques et des sectes, en vient à exprimer son propre credo et son propre principe. » [Traduction mienne]

⁸⁰ Gramsci, *Quaderni*, Q XIV § 51: « Dans un conflit, ce qu'il faut évaluer, ce ne sont pas les choses telles qu'elles sont, mais la fin que les parties en conflit se proposent à travers le conflit lui-même ; et comment juger cette fin, qui n'existe pas encore en tant que réalité effective et jugée ? Et par qui peut-elle être jugée ? Le jugement lui-même ne deviendra-t-il pas un élément du conflit, c'est-à-dire qu'il ne sera qu'une force dans le jeu pour ou contre l'une ou l'autre partie ? Dans tous les cas, on peut dire: 1. que dans un conflit tout jugement de moralité est absurde car il peut être fait sur des faits existants que précisément le conflit tend à modifier ; 2. que le seul jugement possible est le jugement "politique", c'est-à-dire de la conformité des moyens à la fin (ce qui implique une identification de la fin ou des fins graduées sur une échelle successive d'approximation). »

⁸¹ Gramsci, *Quaderni*, Q VIII § 240: « L'histoire éthico-politique ne peut se passer de la conception d'un "bloc historique", dans lequel l'organisme est individualisé et concrétisé par la forme éthico-politique, mais ne peut être conçue sans son contenu "matériel" ou pratique. Il faut démontrer que le fond et la forme sont identiques, mais il faut le démontrer chaque fois dans l'action, individuellement, sinon on fait des philosophies et on ne fait pas l'histoire. »

⁸² Nicolas Machiavel, *Le Prince* (Paris: Librio, Flammarion, 2018), 56: « Telle est, en effet, la nature des hommes, qu'ils s'attachent autant par les services qu'ils rendent, que par ceux qu'ils reçoivent. »

interne entre la liberté et l'ordre ou, en termes gramsciens, entre le *vitalisme* et la *discipline*⁸³. Avant l'époque de Machiavel, dans l'Humanisme de siècles XII-XIII, l'homme était plongé dans la *vicissitude*⁸⁴ qui avait des aspects cosmiques et astrologiques. Dans le réalisme machiavélique, tout cela est pratiquement absent. Chez Machiavel, l'homme n'est plus prisonnier de la vicissitude, il est lui-même une vicissitude ininterrompue⁸⁵.

C'est précisément pour cette raison que Machiavel ne considère pas la prise du pouvoir comme le moment fondamental de la politique. En fait, l'inconstance de l'homme étant une réalité politico-historique, le vrai problème autour de la question du pouvoir est plutôt son maintien⁸⁶. Le problème de la conservation du pouvoir est, comme nous le verrons, reprise par Gramsci, qui produira sa propre théorie de l'hégémonie en ayant clairement à l'esprit cette question soulevée, avant lui, par le philosophe florentin. Comprendre l'héritage de Machiavel est donc fondamental dans un discours sur le pouvoir. Tout d'abord, parce qu'à la base de la constitution de ce qu'on appelle l'État moderne se trouvent les connaissances acquises par Machiavel tant dans *Le Prince* (1532) que dans ses *Discours* (1531). Deuxièmement, parce que de sa philosophie ont dérivé les principales écoles de pensée politique qui ont accompagné ce moment historique marquant, identifié dans la transition du Moyen Âge à l'ère moderne - ou plutôt, de l'*humanisme*⁸⁷ à l'*absolutisme*⁸⁸. Au point que Foucault lui-même rappellera, dans *Sécurité, Territoire, Population* (1978) comment toute la philosophie politique post-machiavélique s'est partagée entre *anti-machiavélisme* et *machiavélisme*⁸⁹. Machiavel agit donc comme une charnière dans la transition entre l'ère humaniste du Moyen Âge tardif -- celle des républiques urbaines, des seigneuries et des petites principautés -- et l'ère moderne, celle de l'affirmation des États-nations et des monarchies absolues. Ceci est vrai non seulement par rapport au contexte italien -- qui, entre autres, ne connaîtra jamais, ou du moins seulement partiellement, l'unification espérée par Machiavel -- mais aussi pour la dimension européenne, transnationale. En effet, les années qui ont suivi la mort de Machiavel

⁸³ Voir la section deux du premier chapitre.

⁸⁴ Cette dernière a été comprise comme une histoire malheureuse. Non lié à la volonté humaine, mais dû au destin, à la providence.

⁸⁵ Nicola Badaloni, « Natura e Società in Machiavelli », *Studi Storici* 10, No. 4 (1969): 687: « En ce qui concerne Machiavel, le trait caractéristique de sa pensée est le rejet du transfert du providentialisme à l'histoire et, au contraire, l'acceptation intégrale de cette finalité mixte au sein du monde naturel. » [Traduction mienne]

⁸⁶ Machiavel, *op. cit.*, 13: « [...] il faut remarquer que les hommes doivent être ou caressés ou écrasés : ils se vengent des injures légères ; ils ne le peuvent quand elles sont très grandes ; d'où il suit que, quand il s'agit d'offenser un homme, il faut le faire de telle manière qu'on ne puisse redouter sa vengeance. »

⁸⁷ Nous faisons référence à la période allant de 1400 à 1500. Il y avait ici un désir de la part des intellectuels de revenir à une lecture attentive des classiques. Les hommes de cette époque rejettent l'ère médiévale avec ses valeurs et cherchent des références dans l'âge classique. En effet, la centralité de l'homme dans le monde, thème présent dans les œuvres classiques, débute dans les années 1400. Afin de récupérer le classicisme de manière objective, en 1400 les humanistes ont commencé à reconstruire les textes anciens et une science est née, la philologie, car au Moyen Âge les moines amanuensis avaient modifié les textes copiés.

Plus tard, les intellectuels ont commencé à élaborer des philosophies originales, qui avaient un thème commun : au centre de l'univers se trouvait l'homme, auteur de son propre destin ; Dieu existait toujours, mais était placé en marge du monde. Cet élément deviendra le principal tournant dans la formation du siècle des Lumières, mais aussi dans la transition vers l'absolutisme.

⁸⁸ Ici nous nous référons aux monarchies européennes nées en XVIe et XVIIe siècles. Le premier trait distinctif des monarchies modernes est l'unification territoriale. Au Moyen Âge et jusqu'au milieu du 15e siècle, les grands pays européens étaient fragmentés et divisés. Au début du XVIe siècle, la situation est très différente en Europe occidentale: la résistance des territoires autonomes est progressivement brisée et ils passent sous le pouvoir central d'une seule monarchie.

⁸⁹ Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 93-94: « Mais entre-temps, entre l'honneur qui a été fait à Machiavel au début du XVIème siècle et cette redécouverte, cette revalorisation du début du XIXème siècle, il est certain qu'il y a eu une longue littérature anti-Machiavel. »

ont vu naître et s'affirmer ceux qui ont été les protagonistes de la scène politique européenne jusqu'au début du vingtième siècle. Nous faisons évidemment référence aux royaumes de France, d'Espagne et du Royaume-Uni. Mais aussi les différents empires tels que les Habsbourg, l'Empire Ottoman et l'Empire Russe.

Essayons donc d'analyser clairement comment les deux concepts mentionnés ci-dessus -- *l'historicisme* et le *réalisme politique* -- sous-tendent la théorie de la souveraineté chez Nicolas Machiavel. Nous verrons alors dans quelle mesure et avec quelles modifications, elles ont été retravaillées d'abord par Gramsci et ensuite par Foucault.

(a) L'historicisme

L'histoire est le véritable terrain sur lequel Machiavel fait prospérer sa pensée. Tout le discours stratégique que le philosophe florentin a conçu pour sculpter la figure du souverain modèle s'enracine dans la nécessité immédiate de cette même figure. Je m'explique : l'homme politique modèle, imaginé par Machiavel, n'est représenté pas un idéal universel. Son politicien n'est pas valable pour toutes les époques et n'est certainement pas un modèle absolu. Il est la représentation la plus concrète de la figure politique dont son époque avait besoin. Machiavel a écrit pour son époque, pour ce qu'il considérait comme la nécessité historique de l'Italie de la pré-Renaissance. Ce passage est fondamental si l'on veut comprendre la pensée de Machiavel. Comme nous l'avons déjà mentionné, il a vécu entre le XV et le XVI siècle, entre *l'humanisme* et *l'absolutisme*. C'est dans cette période que l'utopie d'une paix philosophique, voire la prémisse d'une paix politique, s'effondre. Michel Foucault décrira ce moment de transition comme une rupture entre *deux histoires*⁹⁰. De l'histoire "juridico-philosophique", de matrice romaine-chrétienne, nous passons à l'histoire "historico-politique", de matrice économique-disciplinaire. Nous verrons plus loin dans ce chapitre comment ce concept sera développé par Foucault au sein du discours sur la mutation des relations de pouvoir et l'exercice du celui-ci.

Le passage entre *l'humanisme* et *l'absolutisme* marque, surtout pour l'Italie de la Renaissance (mais aussi pour le reste de l'Europe), le dépassement des pouvoirs de la cité en faveur des pouvoirs de l'État. Machiavel, à cette époque, reconnaît que l'état d'extrême fragmentation, dans lequel se trouvait l'Italie des communes, ne pouvait que provoquer de futures crises politiques et militaires. En fait, à partir de la fin de la Renaissance, l'Italie devient un terrain de conquête pour les différents royaumes européens. Avec la mort de Laurent de Médicis en 1492, la *Ligue italique*⁹¹ -- qui avait garanti près d'un demi-

⁹⁰ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* » (Paris: Gallimard, 2012), 124: « je crois qu'il n'est donc pas étonnant de voir apparaître, à la fin du Moyen Âge, au XVIe siècle, à l'époque de la Réforme et à l'époque aussi de la Révolution anglaise, une forme d'histoire qui est strictement opposée à l'histoire de la souveraineté et des rois – à l'histoire romaine – et de voir cette nouvelle histoire articulée sur la grande forme biblique de la prophétie et de la promesse. ».

⁹¹ La Ligue italique, ou "Ligue tripartite", était une alliance conclue à Venise le 30 août 1454, à laquelle adhéraient la République de Venise, Milan et Florence, qui avait été précédée par la paix de Lodi signée quelques mois plus tôt. Proclamée solennellement le 2 mars 1455 avec l'adhésion du pape Nicolas V (1447-1455), d'Alphonse V d'Aragon et des souverains d'autres États mineurs, elle sanctionne l'entraide en cas d'atteinte à l'intégrité de l'un des États membres et une trêve de 25 ans entre les puissances italiennes, qui s'engagent à respecter les frontières établies. Après une période de conflit, les États italiens considèrent que Francesco Sforza a succédé au dernier

siècle de paix dans la péninsule italienne -- s'effondre et Charles VIII, roi de France, est le premier à en profiter, en 1494. L'invasion de Charles VIII marque la fin de la politique d'équilibre et le début d'une série de conflits entre la France et les Habsbourg pour la suprématie dans la péninsule, connus sous le nom de guerres d'Italie (1494-1559). En 1559, la paix de Cateau-Cambrésis marque définitivement la fin de la liberté italienne et le début de l'hégémonie des Habsbourg : l'Espagne habsbourgeoise obtient le royaume de Naples, la Sicile, la Sardaigne et le duché de Milan ; le Saint-Empire Romain Germanique, dirigé par les Habsbourg d'Autriche, continue d'exercer sa juridiction sur les fiefs du nord de l'Italie. Des entités indépendantes telles que les États pontificaux et la République vénitienne devront composer avec la présence de l'Espagne et de l'Autriche dans le pays. Ce tableau va quelque peu changer avec les guerres de succession du XVIII^e siècle, lorsque l'Autriche prend possession de Milan et installe des branches cadettes de sa famille dans les autres fiefs de l'Italie impériale. Dans le cadre de la domination des Habsbourg, on assiste au passage de la suprématie espagnole à la suprématie autrichienne, à laquelle l'Italie ne mettra fin, comme on le sait, qu'avec le Risorgimento et les guerres d'indépendance (1848-1866).

La nécessité qui anime les écrits de Machiavel est donc extrêmement factuelle. Il faut sauver le pays des invasions étrangères, tel est le constat empirique que le penseur florentin juge crucial dans l'élaboration d'une stratégie politique pour son présent. C'est en ce sens que l'approche à la politique et, par extension, à la philosophie ne peut qu'être *historique*. Ce sont les contingences historiques qui déterminent la nécessité politique. C'est la réalité historique qui façonne la pensée philosophique de l'époque, de chaque époque, pourrait-on ajouter. Ce type d'éclairage est crucial pour comprendre les phénomènes idéologiques chez Gramsci, comme nous allons le voir. Le champ de bataille sur lequel se forment les *conceptions du monde*⁹², les idéologies, est donc celui de l'histoire. Cette idée est également présente dans la généalogie foucauldienne du pouvoir. En effet, lorsque le philosophe de Poitiers parle d'*épistème*⁹³, il le situe toujours au sein de ces formations discursives performantes⁹⁴, telles qu'il les définit, qui se configurent conceptuellement à une époque historique

Visconti en épousant sa fille unique. La Ligue italique joue un rôle essentiel dans la politique d'équilibre menée par la suite par Laurent le Magnifique (1449-1492) ; ses seules failles sont la *Congiura dei Pazzi*, la *Congiura dei Baroni* et la guerre du sel. La Ligue était le développement cohérent de la paix de Lodi, née de la prise de conscience qu'aucun des États régionaux italiens, malgré les longues et sanglantes guerres menées au cours des cent dernières années, n'était capable d'assumer l'hégémonie dans le nord, et encore moins dans toute la péninsule. La SDN établit donc un équilibre bloqué, fondé sur la suspicion mutuelle et la crainte de la France plutôt que sur la coopération dans la formation d'une structure étatique plus large.

⁹² Ce concept peut être observé de près dans plusieurs passages de l'œuvre de Gramsci. Voici un exemple concernant la question du folklore et de la culture Populaire, Q XXVII § 1 : « On peut dire que le folklore a été étudié jusqu'à présent surtout comme un élément pittoresque (en fait, jusqu'à présent, on n'a recueilli que du matériel érudit et la science du folklore a consisté surtout en études de méthode pour la collecte, la sélection et la classification de ce matériel, c'est-à-dire en étude des précautions pratiques et des principes empiriques nécessaires pour mener à bien avec profit un aspect particulier de l'érudition, et ce n'est pas par là qu'on méconnaît l'importance et la signification historique de certains grands spécialistes du folklore). Elle devrait plutôt être étudiée comme la « conception du monde et de la vie » implicite, dans une large mesure, de certaines couches (déterminées dans le temps et l'espace) de la société, en opposition (également implicite, mécanique, objective) aux conceptions du monde « officielles » (ou, dans un sens plus large, aux parties de la société historiquement déterminées et cultivées) qui se sont succédé dans le développement historique. (D'où l'étroite relation entre le folklore et le bon sens qu'est le folklore philosophique). »

⁹³ Michel Foucault, « Classer », dans *Les mots et les choses* (Paris : Gallimard, 2018), 137-176.

⁹⁴ Michel Foucault, *L'ordre du discours* (Paris : Gallimard, 2016), 54-55 : « [C]es discours doivent être traités comme des pratiques discontinues, qui se croisent, se jouxtent parfois, mais aussi bien s'ignorent ou s'excluent. [...] Il faut concevoir le discours comme une violence que nous faisons aux choses. »

donnée, dans un contexte géographique et social donné. En partant de cette considération -- à savoir que les *conceptions du monde*, les philosophies et les modèles sociaux se forment sur un même terrain l'historique -- Machiavel construit son historicisme. C'est un historicisme qui, en plus d'imposer une certaine objectivité, peut aussi, selon lui, montrer des modèles. Machiavel n'a aucun doute à ce sujet. Pour lui, le meilleur modèle historique, selon les besoins de son époque, est certainement la République romaine pré-impériale⁹⁵. Toutefois, comme nous le verrons, Machiavel était également un grand réaliste et estimait qu'il était impossible de s'égalier à un tel arrangement. La seule façon d'essayer de se rapprocher de ce modèle est de refonder la conception de l'État en concentrant tous les pouvoirs entre les mains d'une seule personne, comme il expose dans *Le Prince*. Machiavel n'offre aucune alternative. Il indique clairement, aux États qui désirèrent s'affirmer, le chemin vers leur transition en principautés, tout en tenant compte du risque de tyrannie. Car Machiavel n'ignore pas cette possibilité. Au contraire, il prévient que ceux qui connaissent vraiment l'histoire savent aussi le risque d'exercer un pouvoir oppressif comme une fin en soi, et qu'ils s'éloigneront du chemin facile et vicieux, préférant celui, difficile et sûr, de la vertu et du bon gouvernement.

« Quelqu'un pourra demander pourquoi Agathocle, ou quelque autre tyran semblable, put, malgré une infinité de trahisons et de cruautés, vivre longtemps en sûreté dans sa patrie, se défendre contre ses ennemis extérieurs, et n'avoir à combattre aucune conjuration formée par ses concitoyens ; tandis que plusieurs autres, pour avoir été cruels, n'ont pu se maintenir ni en temps de guerre, ni en temps de paix. Je crois que la raison de cela est dans l'emploi bon ou mauvais des cruautés. Les cruautés sont bien employées (si toutefois le mot bien peut être jamais appliqué à ce qui est mal), lorsqu'on les commet toutes à la fois, par le besoin de pourvoir à sa sûreté, lorsqu'on n'y persiste pas, et qu'on les fait tourner, autant qu'il est possible, à l'avantage des sujets. Elles sont mal employées, au contraire, lorsque, peu nombreuses dans le principe, elles se multiplient avec le temps au lieu de cesser. »⁹⁶

(b) Le réalisme politique

Comme nous l'avons mentionné au début de cette section, Machiavel a une idée claire de ce qui motive le comportement humain. Mieux encore, nous pouvons dire que pour Machiavel, il est possible d'esquisser une nature proprement humaine. Une nature humaine qui se substantialiserait dans la contradiction perpétuelle, au sein d'une vicissitude ininterrompue. Les hommes, affirme-t-il au chapitre XVII du *Prince*, sont ingrats, inconstants, simulateurs et dissimulateurs, fuyant le danger et avides de gain⁹⁷. L'homme, par sa nature, recherche la sécurité, cherche des ordres qui le sécurisent. Ce principe, comme nous le verrons, est essentiel à l'État moderne contemporain. Pour le philosophe florentin, les hommes ont la même capacité à détruire qu'à créer. Il ne faut donc pas se faire d'illusions sur leur nature. Les ordres et les formes dans lesquels la nature

⁹⁵ Machiavel, *op. cit.*, 12: « Les Romains, dans les pays dont ils se rendirent les maîtres, ne négligèrent jamais rien de ce qu'il y avait à faire. Ils y envoyaient des colonies, ils y protégeaient les plus faibles, sans toutefois accroître leur puissance ; ils y abaissaient les grands ; ils ne souffraient pas que des étrangers puissants y acquissent le moindre crédit. »

⁹⁶ *Ibidem*, 38.

⁹⁷ *Ibidem*, 73: « On peut, en effet, dire généralement des hommes qu'ils sont ingrats, inconstants, dissimulés, tremblants devant les dangers et avides de gain ; que, tant que vous leur faites du bien, ils sont à vous, qu'ils vous offrent leur sang, leurs biens, leur vie, leurs enfants, tant, comme je l'ai déjà dit, que le péril ne s'offre que dans l'éloignement ; mais que, lorsqu'il s'approche, ils se détournent bien vite. »

immuable de l'homme s'exprime ont beau changer, elle restera toujours telle. De ce point de vue, on peut dire que la philosophie de Machiavel ne laisse aucune place à une vision positive ou idéalisée de l'homme. En ce sens, la rupture qu'il opère avec l'*humanisme* est claire. La philosophie de Machiavel est réaliste et désenchantée par rapport à la nature de l'homme.

C'est à partir de ce postulat, de cette observation de base, que prend forme toute la théorie politique de Machiavel. Et, de sa théorie, découlent également les grands courants politiques de l'ère moderne. Comme celles des Anglais Hobbes et Locke. En fait, ils ont hérité de Machiavel l'idée d'une guerre continue entre les hommes, générée précisément par leur cupidité. L'*homo homini lupus* de Hobbes⁹⁸ en est l'ultime abréviation. À partir de cette idée, les théories de l'État et du contrat social, instrument juridique dont le but est de préserver la paix de l'État lui-même, vont prendre forme. Machiavel a d'abord libéré la question politique de la question spirituelle, et donc de la question morale. L'homme n'étant pas un être parfait, la politique devra être formée sur la base de cette considération. Une politique qui devra faire face à la réalité. Une réalité faite d'avidité d'une part et de besoin de sécurité d'autre part. Pour ce faire, la politique doit se doter de personnes qui représentent l'esprit du temps :

« On doit bien comprendre qu'il n'est pas possible à un prince, et surtout à un prince nouveau, d'observer dans sa conduite tout ce qui fait que les hommes sont réputées gens de bien, et qu'il est souvent obligé, pour maintenir l'État, d'agir contre l'humanité, contre la charité, contre la religion même. Il faut donc qu'il ait l'esprit assez flexible pour se tourner à toutes choses, selon que le vent et les accidents de la fortune le commandent ; il faut, comme je l'ai dit, que tant qu'il le peut-il ne s'écarte pas de la voie du bien, mais qu'au besoin il sache entrer dans celle du mal. »⁹⁹

En effet, pour bien gouverner, l'homme politique doit non seulement connaître la véritable essence de la nature humaine, mais aussi l'incarner dans une certaine mesure. Il devra régner sur le *monde qui est* -- considérant ainsi sa dimension dans l'histoire -- en en faisant lui-même partie.

Le passage souvent incriminé « la fin justifie les moyens »¹⁰⁰ -- qui est trop souvent une citation sortie de son contexte -- s'inscrit précisément dans ce raisonnement. La fin, l'objectif politique à atteindre, qui dans le cas de Machiavel est la stabilité de la péninsule italienne, doit être atteint en tenant compte de la *véritable* nature humaine¹⁰¹. Cependant, et ce passage est souvent omis lors de l'extrapolation de la célèbre citation, la fin ne le sera que si elle parvient à construire un *nouvel ordre*. À cet égard, il est curieux que la revue que Gramsci a fondée à l'époque de Turin, comme nous l'avons vu au premier

⁹⁸ Thomas Hobbes, *The Leviathan* (Minneapolis: First Avenue Editions, 2018).

⁹⁹ Machiavel, *op. cit.*, 78.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 123: « Au surplus, dans les actions des hommes, et surtout des princes, qui ne peuvent être scrutées devant un tribunal, ce que l'on considère, c'est le résultat. »

¹⁰¹ *Ibidem*: « Il doit aussi prendre grand soin de ne pas laisser échapper une seule parole qui ne respire les cinq qualités que je viens de nommer ; en sorte qu'à le voir et à l'entendre on le croie tout plein de douceur, de sincérité, d'humanité, d'honneur, et principalement de religion, qui est encore ce dont il importe le plus d'avoir l'apparence : car les hommes, en général, jugent plus par leurs yeux que par leurs mains, tous étant à portée de voir, et peu de toucher. Tout le monde voit ce que vous paraissez ; peu connaissent à fond ce que vous êtes, et ce petit nombre n'osera point s'élever contre l'opinion de la majorité, soutenue encore par la majesté du pouvoir souverain. »

chapitre, s'intitule précisément : *L'ordre nouveau*¹⁰². Machiavel soutient donc que pour réaliser ce *nouvel ordre*, il faut faire tomber toutes les barrières morales. D'autant plus, ajouterons-nous -- sur la base de notre lecture de l'historicisme -- que toute barrière morale est le fruit de la sédimentation historique de l'ordre ancien. Pour créer ce nouvel ordre, la politique doit s'affranchir de la sédimentation des mœurs, elle devra se libérer de toute tentative de la réduire à une science, ainsi que de toute tentative de la systématiser. Il ne peut s'agir d'une théorie fixe ancrée sur des lois morales. La réalité historique étant en fait le fondement de cette dernière, elle ne peut répondre à des lois spirituelles mais doit se baser sur des lois temporelles. La politique, dans ce sens, doit être conçue comme un art, précisément dans le sens latin du terme *ars* : tout complexe de techniques et de méthodes concernant une réalisation autonome ou une application pratique dans le domaine de l'opération. La politique, pour Machiavel, ne peut donc pas être *epistemè* mais, au contraire, doit être *technè*. Un art, une technique, qui ne sera pas simplement oratoire, c'est-à-dire la diplomatie et la connaissance du langage politique. Au contraire, pour être efficace, cette technique doit être à la fois rhétorique et militaire. L'homme d'État connaîtra donc l'art du discours politique et l'art de la guerre¹⁰³. La vertu politique, souligne Machiavel dans ses *Discours*, est en effet insuffisante sans la force. La force est nécessaire tant pour prendre le pouvoir que pour le conserver. Il ne peut y avoir ni grandeur ni liberté sans conflit et c'est pourquoi le souverain doit incarner ce conflit :

« Il faut donc qu'un prince qui veut se maintenir apprenne à ne pas être toujours bon, et en user bien ou mal, selon la nécessité. »¹⁰⁴

C'est, en effet, par la contradiction que les *nouveaux ordres* sont établis. De fait, toutes ces considérations ont permis à Machiavel de sculpter la figure politique qu'il jugeait la plus appropriée à son époque historique : le Prince. Un prince qui ne représenterait pas une image métaphysique de la politique, mais la réalité historique de son temps. Il sera une force et une idée au service de l'État. Et ce n'est que de cette manière que son pouvoir aurait une efficacité productive capable de générer ce nouvel ordre vers lequel nous devons tendre.

Arrivés à ce point, nous pouvons commencer à pénétrer la pensée des deux auteurs étudiés ici, Foucault et Gramsci, et voir comment leurs analyses des relations de force, dérivées précisément de la compréhension de la politique proposé par Machiavel, prennent forme et s'articulent. Nous noterons que pour Gramsci la relation avec Machiavel est directe et à situer avant tout dans une communion d'intérêts, comme le futur de la péninsule italique, ou l'élaboration de stratégies gagnantes pour la prise et la conservation du pouvoir. Quant à Foucault, en revanche, la relation avec Machiavel est plus antagoniste,

¹⁰² Voir section I (a) premier chapitre.

¹⁰³ Machiavel, *op. cit.*, 97: « Mépriser l'art de la guerre, c'est faire le premier pas vers sa ruine ; le posséder parfaitement, c'est le moyen de s'élever au pouvoir. » *Ibidem*, 98: « Un prince qui n'entend rien à l'art de la guerre peut-il se faire estimer de ses soldats et avoir confiance en eux ? Il doit donc s'appliquer constamment à cet art, et s'en occuper principalement durant la paix, ce qu'il peut faire de deux manières, c'est-à-dire en y exerçant également son corps et son esprit. Il exercera son corps, d'abord en bien faisant manœuvrer ses troupes, et, en second lieu, en s'adonnant à la chasse, qui l'endurcira à la fatigue, et qui lui apprendra en même temps à connaître l'assiette des lieux, l'élévation des montagnes, la direction des vallées, le gisement des plaines, la nature des rivières et des marais, toutes choses auxquelles il doit donner la plus grande attention. »

¹⁰⁴ *Ibidem*, 103.

bien qu'en continuité avec le discours historiciste et réaliste. Il est bien connu, en effet, que la principale préoccupation de Foucault n'était pas la construction d'un modèle stratégique gagnant, mais plutôt la création d'un appareil analytique capable de comprendre les ramifications du pouvoir. En ce sens, chaque élément propositionnel présent dans la philosophie de Machiavel (ainsi que dans le marxisme des années 1960-1970) est compris par Foucault dans son ambiguïté foncière : comme un instrument potentiel d'assujettissement. Cependant, ce qui nous semble intéressant, c'est de voir comment dans son analyse du pouvoir, les éléments conjoncturels, généalogiques comme il les définira, jouent un rôle de premier ordre. Les rapports de force sont effectivement compris par Foucault comme des pratiques concrètes au service des besoins d'une période historique donnée. Des pratiques qui, en plus de servir à la consolidation du pouvoir, façonnent, via la discipline y rattachée, l'esprit de l'homme -- façonnant ainsi sa subjectivité. En un sens, tout en inversant la philosophie de Machiavel -- d'un outil utile de stratégie politique à un outil de reconnaissance et de condamnation des pratiques de pouvoir -- Foucault en reconnaît indirectement la validité. Il partage l'idée que toute forme sociale historiquement sédimentée est le résultat d'une action pratique visant à la représentation et à l'imposition d'une pensée donnée, d'une conception donnée du monde.

II

Gramsci : pour une herméneutique de Machiavel

Dans le langage herméneutique, on dit souvent que le texte appartient au contexte historique de l'écrivain, mais aussi au lecteur qui l'aborde. Gianni Vattimo, l'un des principaux interprètes du courant herméneutique contemporain, réitère ce concept à plusieurs reprises dans son ouvrage *Essere e dintorni*¹⁰⁵ (« *Being and surroundings* » dans la version traduite en anglais). Vattimo compare l'herméneutique au phénomène de l'inondation, reconnaissant dans ce dernier un processus de mouvement continu. Vattimo utilise fréquemment un terme que nous avons appris à associer à la figure de Gramsci. En effet, il écrit que si l'herméneutique doit absolument avoir un avenir, celui-ci ne peut passer que par une transformation de cette dernière en une philosophie de la praxis¹⁰⁶. Ainsi, l'herméneutique, s'opposant à l'absolutisme du scientisme et donc à la métaphysique tardive, devient la *philosophie de l'homme*¹⁰⁷. Elle mène, selon Vattimo, la révolte de l'esprit humaniste contre l'imposition de la rationalisation de tous les phénomènes sociaux.

¹⁰⁵ Gianni Vattimo, *Essere e dintorni* (Milano: La nave di Teseo Editore, 2018). [Traduction mienne]

¹⁰⁶ *Ibidem*, 73: « L'avenir de l'herméneutique est de devenir de plus en plus explicitement une philosophie de la praxis. Cela ne peut être compris comme signifiant que l'herméneutique, c'est-à-dire la philosophie de l'interprétation, se perfectionne en se reconnaissant de plus en plus comme une philosophie de la praxis. Il n'y a pas d'"objet" de la pensée herméneutique qu'une herméneutique comme philosophie de la praxis pourrait mieux comprendre, décrire, représenter au fur et à mesure de son 'développement'. »

¹⁰⁷ *Ibidem*: « Un monde comme celui de la métaphysique tardive, caractérisé par le triomphe de la technologie, où la science et le pouvoir se soutiennent mutuellement (pensez à la « Dialectique de la Raison », où les scientifiques sont désormais hauts et respectés, des fonctionnaires parfaitement intégrés dans la *Verwaltung* totale), ne peut que considérer comme terroristes ceux qui pensent, comme Nietzsche, qu'"il n'y a pas de faits, seulement des interprétations [...], démasquant la complicité du scientisme métaphysique avec les hypothèses constituées. »

Cette remarque s'étend dans deux directions. D'une part, elle souligne la piste philosophique que ce travail veut suivre. C'est-à-dire celle d'une recherche de la compréhension des phénomènes à travers l'analyse des éléments qui contribuent à l'apparition de ces phénomènes eux-mêmes, qu'ils soient politiques au sens strict, culturels ou moraux. Ce faisant, on veut éviter de considérer le *Sujet* comme une entité absolue, en plaçant ce dernier plutôt dans l'histoire. Plus précisément, on veut étudier comment les sujets agissent sur l'histoire et quelles conséquences en découlent, notamment en termes de relations de pouvoir. Deuxièmement, l'approche herméneutique nous permettra de trianguler la pensée des différents auteurs, même s'ils appartiennent apparemment à des périodes et des contextes différents. C'est en ce sens qu'il faut comprendre, selon nous, l'œuvre de Machiavel. C'est-à-dire comme une pensée appartenant au contexte historique de son époque, mais continuellement maintenue en vie, et réinterprétée, par ses lecteurs. La lecture que fait Gramsci de la pensée de Machiavel ne fait pas exception à ce principe. Dans son herméneutique personnelle de la pensée de Machiavel, Gramsci se sert de deux discours. D'une part, le discours qui vise à mettre en évidence une sorte de continuité dialogique entre la théorie du pouvoir de Machiavel et l'ordre social identifié par Marx dans la division entre structure et superstructure. Référence. D'autre part, le discours que Gramsci lui-même produit sur l'origine mythique des idéologies. Un discours qui trouve son origine dans la triangulation de la pensée de Machiavel avec celle de Georges Sorel. Nous illustrerons ensuite comment Gramsci, en utilisant ces deux lentilles de lecture de l'œuvre de Machiavel, produit une grille d'analyse du pouvoir. Il identifie la production et la promotion des idéologies comme la clé de la préservation du pouvoir, montrant comment c'est sur le terrain *superstructurel* que se joue la bataille pour le consensus moral et politique. Il désigne donc la culture, dans toutes ses ramifications, comme l'instrument le plus puissant pour l'assujettissement des êtres humains.

(a) Machiavel et Marx

Comme déjà mentionné, Gramsci consacre une partie importante de ses réflexions carcérales à la pensée du maître florentin. Outre les références directes et indirectes disséminées dans l'ensemble de l'œuvre des *Quaderni*, un cahier entier, le XIII, est en effet consacré à l'œuvre de Machiavel. Gramsci a été le premier à tenter de relier la pensée de Machiavel à celle de Marx, en essayant de tracer une ligne continue entre l'œuvre du Florentin et celle du philosophe allemand. Tout cela en étant clair sur la différence temporelle dans laquelle les deux auteurs écrivent et donc sur les besoins historiques qui motivent leurs écrits respectifs. Une tâche qui, parmi les penseurs d'influence marxienne, comme le souligne Ross Speer¹⁰⁸, ne sera poursuivie que par Althusser dans *Machiavel et nous* (récolte de texte sur Machiavel publiée *post mortem* en 2009).

La convergence de Marx et de Machiavel renvoie à un double travail réalisé par Gramsci. D'une part, une étude des relations effectives entre les deux auteurs en tant que théoriciens de la politique militante, de l'action ; d'autre part, une tentative de retrouver dans les doctrines marxistes un système ordonné de politique effective qui tire ses origines du *Prince*. D'une part, donc, une étude de l'historiographie marxiste sur le rôle de Machiavel et de sa pensée dans l'histoire de la philosophie

¹⁰⁸ Ross Speer, « The Machiavellian Marxism of Althusser and Gramsci », *Décalages* 2, No. 1 (2016): 1-16.

politique, et d'autre part, l'utilisation du *Prince* comme modèle servant à proposer une *philosophie de la praxis* qui puisse fournir des indications et des solutions à l'ère des partis et du totalitarisme. Ce sont les deux noyaux fondamentaux que Gramsci tente de développer principalement entre les cahiers IV et VIII dans une série de notes qui sont ensuite reprises dans le cahier XIII, entièrement consacré aux « *Noterelle sulla politica del Machiavelli* » (Remarques sur la politique de Machiavel). En ce qui concerne la première direction de recherche, pour Gramsci le point fixe reste la lecture de Benedetto Croce, qui a eu le grand mérite de reconnaître l'autonomie de Machiavel par rapport à la politique de son temps, en dissolvant « une série de problèmes faux, inexistantes ou mal posés »¹⁰⁹, en particulier les relations déjà mentionnées entre morale et politique. Cependant, elle a à son tour des limites importantes à surmonter : tout d'abord, celle de ne concevoir la politique que comme une passion, mais surtout celle de considérer Machiavel « comme l'homme politique en général, comme le savant de la politique, actuel à toutes les époques »¹¹⁰. Au contraire, il faut « considérer Machiavel davantage comme une expression nécessaire de son époque »¹¹¹, afin de comprendre le véritable caractère du *Prince* en particulier.

C'est ici que l'*historicisme* machiavélique et le *réalisme politique* font leur apparition immédiate dans les *Quaderni*. En se concentrant sur cet aspect, Gramsci se rend compte que la révolution morale et intellectuelle que la pensée de Machiavel est censée contenir n'a pas encore eu lieu. En effet, selon l'auteur sarde, Machiavel n'écrirait pas pour de futurs tyrans, mais plutôt pour ceux qui subissent le pouvoir, ou pour ceux qui voudraient inverser le mauvais usage du pouvoir. En effet, comme nous l'avons vu, pour Machiavel, la tyrannie est fille d'une mauvaise compréhension de l'histoire, d'une méconnaissance des possibilités que la cupidité humaine peut générer. Dans l'interprétation de Gramsci, en somme, Machiavel écrirait pour ceux qui ne savent pas, pour la *classe révolutionnaire*¹¹² ; une classe qui, de toute évidence, n'a pas encore fait sienne la leçon du maître florentin. Gramsci identifie un autre élément de convergence entre Marx et Machiavel sous cet aspect commun : tous deux veulent éduquer, en invitant à l'art de la politique. Tous deux proposent de rompre avec le passé, se présentant comme les créateurs d'une nouvelle société possible. Machiavel et Marx sont, pour Gramsci, des philosophes du concret politique, de l'action, de la *praxis*.

Comme le souligne l'article de Speer, le *Prince*, dans l'interprétation de Gramsci, n'est pas une figure politique précise. Speer utilise l'italique pour séparer le Prince, en tant que figure politique, du *Prince*, en tant que concept. Ce dernier, contrairement au prince-monarque, représente une opportunité, un espace qui n'existe pas pour le moment. En ce sens, il souligne un vide, et d'autre part, le *nouvel ordre* ne peut naître que de ce qui n'existe pas, du vide¹¹³. Sinon, un fétiche du

¹⁰⁹ Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 8.

¹¹⁰ Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 13.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*: « Machiavel pense donc à ceux qui ne savent pas, à ceux qui ne sont pas nés dans la tradition des hommes de gouvernement, dans laquelle tout le complexe de l'éducation de fait, uni à l'intérêt familial (dynastique et patrimonial) conduit au caractère de l'homme politique réaliste. Et qui ne le fait pas ? La classe révolutionnaire de l'époque, le *peuple* et la *nation* italienne [...]. Machiavel veut éduquer cette classe, de laquelle doit naître un "leader" qui sait ce qu'il fait et un peuple qui sait que ce que le leader fait est aussi dans son intérêt, malgré le fait que ces actions puissent être contraires à l'idéologie répandue (moralité et religion). »

¹¹³ Speer, *op. cit.*, 4: « The new State can only emerge from that which does not exist, a place of emptiness. Its construction cannot be achieved by transposing the external forms found elsewhere in Western Europe nor can it be built from the development of any of the

passé sera reproduit, comme on le voit dans les phénomènes religieux et moraux. C'est pourquoi le *Prince*, compris comme signifiant, interpelle tous les hommes, les invitant à être des agents politiques. Pour Gramsci, cette *agentivité* peut être *organiquement* encapsulée dans un sujet politique, sans toutefois le confondre avec une figure politique distincte et existante, mais avant tout comme un devenir possible. Nous pouvons observer, une fois de plus, comment pour Gramsci la politique est placée au-dessus des autres sciences sociales. Cela est précisément parce que, comme chez Machiavel, la politique doit être considérée comme un art, comme un moment de *l'esprit pratique*. L'activité politique est dialectiquement liée à toute « *conception systématique du monde* »¹¹⁴. En ce sens, elle est intrinsèque à toute philosophie. Cependant, comme le souligne Speer, une nouvelle pratique politique pour Gramsci-Machiavel ne peut être soumise à des ordres moraux ou séculaires préexistants, sous peine d'être subordonnée à d'autres *manières de concevoir le monde*. C'est en ce sens que la science politique, selon Gramsci, doit être dépassée en tant qu'approche théorique à part entière, pour être absorbée par la *philosophie de la praxis*¹¹⁵.

Gramsci développe ce concept dans le paragraphe 10 du cahier XIII. Ici, en effet, il se donne pour objectif de dépasser, via la lecture de Machiavel, toute perspective qui veut la « *analyse politique* »¹¹⁶ comme appartenant à une science autonome, séparée de toute réalité historique. Gramsci critique toutes ces sciences sociales -- comme la sociologie positiviste¹¹⁷ -- qui se veulent indépendantes de l'idéologie, du contexte philosophique dans lequel elles se développent. Dans l'hégélianisme de Croce, rappelle Gramsci, il existe une distinction claire entre les moments de l'esprit et le moment de la pratique. *L'esprit pratique*, « bien que circulairement lié à l'ensemble de la réalité par la dialectique du distinct »¹¹⁸, doit être considéré comme autonome par rapport à *l'esprit absolu*. Gramsci, faisant dialoguer Croce avec Machiavel et Marx, ajoute que : « dans une philosophie de la praxis, la distinction ne sera certainement pas entre les moments de l'esprit absolu, mais entre les niveaux de la superstructure, et il s'agira donc d'établir la position dialectique de l'activité politique [...] comme un degré superstructurel déterminé »¹¹⁹. C'est dans le domaine de la pratique que se trouve l'élément constitutif du pouvoir politique.

Une lecture attentive des *Quaderni* révèle toutefois un autre élément important dans la relation entre Gramsci et Machiavel. L'interprétation de l'œuvre de Machiavel par Gramsci peut être, et il est bon de le rappeler, sujette à une double interprétation. Une fois encore, nous pouvons observer cette division dont parle Foucault, à savoir entre *anti-machiavélisme* et *machiavélisme*. De plus, cette ambivalence foucauldienne est également présente chez Gramsci. Ce dernier fait en effet remarquer qu'il peut y avoir une interprétation correcte et une interprétation incorrecte du *machiavélisme*. Selon Gramsci,

existing structures present in Italy, neither the city-states nor any existing rulers. For Althusser, the great adventure begins apart from everything that actually exists, hence in an unknown place with an unknown man. »

¹¹⁴ Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 10.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Ici, on entend le terme *analyse politique* comme un synonyme de *théorie politique*. Gramsci s'attache beaucoup aux courantes positivistes, scientistes, de son époque.

¹¹⁷ Songeons ici à ce passage contenu dans le Q XI, § 26: « La sociologie est [...] devenue une tendance en soi, [...] une tentative de décrire et de classer schématiquement les faits historiques et politiques, selon des critères construits sur le modèle des sciences naturelles. La sociologie est donc une tentative de dériver "expérimentalement" les lois de l'évolution de la société humaine afin de "prédire" l'avenir avec la même certitude avec laquelle on prédit que d'un gland poussera un chêne. »

¹¹⁸ Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 10.

¹¹⁹ *Ibidem*.

il y aurait un *machiavélisme* reçu par les gouvernants, fonctionnel pour la sédimentation et la solidification du pouvoir tyrannique, et un *machiavélisme* reçu par le *peuple*, orienté vers la transformation de la réalité politique. Donc, un *machiavélisme conservateur* et un *machiavélisme révolutionnaire*. Gramsci aborde cette réflexion dans le cadre de l'analyse qu'il consacre aux périodes de crise hégémonique.

En fait, lorsque des crises hégémoniques se produisent, le champ politique, dit Gramsci, peut être occupé par des *hommes providentiels*, par des leaders charismatiques¹²⁰. La crise hégémonique de la classe dominante survient lorsque celle-ci échoue dans son entreprise politique. Une entreprise pour laquelle *l'homme providentiel* avait imposé, par la force, ou avec une demande de confiance, le consensus absolu¹²¹. Dans des situations de ce genre, les scénarios peuvent être de deux types, selon Gramsci. D'une part -- comme nous le voyons de plus en plus souvent dans les démocraties libérales en crise -- il peut y avoir une fusion de différents groupes d'intérêt autour de la figure d'un leader charismatique, un *César*. Un *César* qui, attention, ne doit pas nécessairement avoir les attributs d'un tyran au sens classique du terme. Il peut aussi être tel pour sa capacité de gestion en temps de crise -- comme dans la figure du technocrate. D'autre part -- dans les moments où une forte rupture se produit dans le tissu social -- on assiste à la création d'un mouvement de synthèse politique. Ce mouvement peut avoir un *caractère militaire*, et donc générer une *guerre civile*, comme l'évoque Foucault dans *La société punitive*¹²². Ou elle peut avoir un *caractère social*. Dans ce cas -- et c'est là qu'intervient notre interprétation -- soit il génère un potentiel hégémonique futur, soit il est réabsorbé par les institutions, qu'elles soient de nature étatique ou économique. Un exemple de ce phénomène de réabsorption peut être considéré comme la course à l'éco-durabilité des entreprises qui transformaient autrefois l'énergie fossile. Ou, plus simplement, la commercialisation de certains genres musicaux qui étaient autrefois à contre-courant, comme ce fut le cas du jazz dans le passé, et du hip-hop dans le présent¹²³. Ou encore, l'adoption de certaines politiques dans l'administration publique. Songions ici au discours sur le sexe et comment *l'en parler* est devenu instrument de gain, comme l'avait largement prédit Foucault dans *La volonté de savoir*¹²⁴.

Ces fluctuations -- entre le besoin du *César* et les mouvements de synthèse politique -- et donc les différentes issues des crises hégémoniques, dépendent du caractère extrêmement inconstant de la petite et moyenne bourgeoisie¹²⁵. Gramsci le

¹²⁰ Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 23: « Lorsque ces crises surviennent, la situation immédiate devient délicate et dangereuse, car le champ est ouvert aux solutions de force, à l'activité de puissances obscures représentées par des hommes providentiels et charismatiques. »

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Michel Foucault, *La société punitive* (Paris : Gallimard 2013), 30-31: « La guerre civile n'est pas une sorte d'antithèse du pouvoir, ce qui existerait avant lui ou ce qui réapparaîtrait après lui. Elle n'est pas dans un rapport d'exclusion avec le pouvoir. La guerre civile se déroule sur le théâtre du pouvoir. Il n'y a de guerre civile que dans l'élément du pouvoir politique constitué; elle se déroule pour garder ou pour conquérir le pouvoir, pour le confisquer ou le transformer. »

¹²³ Voir à ce propos: Rabaka Reiland, *Hip-Hop's amnesia, From Blues and the Black Women's Club Movement to Rap and the Hip Hop Movement* (Toronto: Lexington Books, 2012).

¹²⁴ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 2013), 33: « Mais l'essentiel, c'est la multiplication des discours sur le sexe, dans le champ d'exercice du pouvoir lui-même : incitation institutionnelle à en parler, et à en parler de plus en plus ; obstination des instances du pouvoir à en entendre parler et à le faire parler lui-même sur le mode de l'articulation explicite et du détail indéfiniment cumulé. »

¹²⁵ Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 23: « La première recherche à effectuer est la suivante : existe-t-il, dans un pays donné, une couche sociale diffuse pour laquelle la carrière bureaucratique, civile et militaire est un élément très important de la vie économique et de l'affirmation politique (participation effective au pouvoir, même si elle est indirecte, par le biais du "chantage") ? Dans l'Europe moderne,

déduit de l'observation de la transformation continue qui s'est produite, dans les différentes époques historiques, par rapport aux systèmes idéologiques adoptés par les peuples. Gramsci utilise la petite et moyenne bourgeoisie rurale comme l'aiguille de la balance de ces fluctuations, estimant que celles-ci, bien que n'étant pas les plus puissantes économiquement, sont néanmoins les plus nombreuses militairement. Elles seraient donc potentiellement les plus influentes dans la vie politique de l'État. Bien que Gramsci ne s'étende pas, dans le passage cité ci-dessus, sur la définition de la petite et de la moyenne bourgeoisie, il nous semble que les deux peuvent être incluses dans le concept de *société civile*. C'est d'ailleurs sur ce terrain que se consomment les bouleversements passionnels à la base de la « fugacité de tout système idéologique »¹²⁶.

Nous avons donc vu comment le besoin d'historicité et de contextualisation est directement lié à la lecture de Machiavel par Gramsci. C'est également de cette lecture que découle la célèbre formulation par laquelle s'ouvre *Q XIII* :

*« Le caractère fondamental du Prince est qu'il n'est pas un traitement systématique mais un livre vivant, dans lequel l'idéologie politique et la science politique se confondent sous la forme dramatique du mythe. »*¹²⁷

Jusqu'à Machiavel, les formes sous lesquelles la science politique a émergé oscillaient entre l'utopie et le traité scolastique. Machiavel a réalisé une véritable révolution théorique, donnant à sa conception de la politique une forme réelle, fusionnant les éléments doctrinaux et rationnels dans la personne d'un condottière. Un condottière, dirait Gramsci, qui représentait plastiquement et « anthropomorphiquement » le symbole de la « volonté collective »¹²⁸. La production de Machiavel n'est donc pas celle d'un théoricien politique abstrait, ni simplement celle d'un militant. Le génie du *Prince* est d'être un texte d'« action politique immédiate »¹²⁹ -- ni simple utopie, ni simple manifeste -- qui utilise la forme sorélienne du "mythe" pour donner vie à un programme enraciné dans la réalité dans laquelle il s'insère, et pourtant différent de tout ce qu'on y trouve : une « création de fantaisie concrète qui travaille sur un peuple dispersé et pulvérisé pour susciter et organiser sa volonté collective »¹³⁰. Nous voyons donc maintenant comment le rôle du mythe est fondamental pour compléter l'analyse de Gramsci sur le fonctionnement des idéologies, et donc du pouvoir.

cette strate peut être identifiée dans la moyenne et petite bourgeoisie rurale qui est plus ou moins répandue dans les différents pays selon le développement des forces industrielles d'une part et de la réforme agraire d'autre part. Certes, la carrière bureaucratique (civile et militaire) n'est pas le monopole de cette couche sociale, néanmoins elle lui est particulièrement adaptée en raison de la fonction sociale que cette couche remplit et des tendances psychologiques que cette fonction détermine ou favorise ; ces deux éléments confèrent à l'ensemble du groupe social une certaine homogénéité et une énergie de direction, et par conséquent une valeur politique et une fonction souvent décisive dans l'ensemble de l'organisme social. »

¹²⁶ Gramsci, *Quaderni*, XIII, § 10.

¹²⁷ Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 1.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Gramsci, *Quaderni*, Q V, § 127.

¹³⁰ Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 1.

Gramsci, du coup, entretient un dialogue constant avec les penseurs les plus importants de l'antipositivisme¹³¹ de son époque. Nous l'avons rappelé lorsque nous nous sommes attardés sur sa réinterprétation idiosyncrasique du matérialisme historique et donc sur sa conception de la *philosophie de la Praxis* comme application de l'*historicisme absolu*. A ce propos, nous avons vu comment la convergence des travaux de Benedetto Croce avec ceux de Georges Sorel a contribué au développement du concept gramscien de *bloc historique*¹³².

Alors que nous poursuivons notre voyage à travers les vicissitudes de l'idéologie, au sein des bouleversements de la *société civile*, il est bon de prendre du recul d'un point de vue philologique. Il est important de revenir sur la relation Gramsci-Sorel. Or, dans les deux phases de la pensée de Gramsci, la figure de Sorel joue un rôle important, bien que Gramsci ne s'épargne pas de reconnaître les côtés sombres de la doctrine du penseur français. Chez le jeune Gramsci alors -- celui du période « opéraïste »¹³³ pour être clair -- le syndicalisme révolutionnaire de Sorel est accueilli avec un intérêt extrême. A tel point que dans l'expérience des conseils d'usine, et dans le rôle de journaliste de *L'Ordine Nuovo*, d'amples coupures de presse sont consacrées au sociologue français¹³⁴. Dans la deuxième phase de la pensée de Gramsci, celle des *Quaderni*, si l'on constate la disparition de toute impulsion vers le spontanéisme, le dialogue avec Sorel ne s'arrête pas pour autant. Ici, en effet, si vous voulez, ce dialogue prend une dimension plus complexe, plus profonde. Sorel devient une des lentilles à travers laquelle Gramsci réinterprète le marxisme.

À partir de ses premiers cahiers de prison, Gramsci s'efforce de retracer les axes sur lesquels la pensée marxiste s'est développée, depuis sa naissance jusqu'à l'état actuel dans lequel il écrit. Selon Gramsci, une double révision du marxisme a eu lieu sur la scène européenne. D'une part, un courant orthodoxe s'est développé qui, en insistant sur le matérialisme, s'est oxydé en une sorte de métaphysique des processus mécaniques. La critique dans ce sens est pleine -- nous l'avons déjà vu -- des différents Boukharine¹³⁵ et en général de marxisme dogmatique. Nous savons cependant que cette interprétation n'est

¹³¹ Voir Croce, Sorel, Labriola etc.

¹³² Gramsci, *Quaderni*, Q 4, § 33: « Si l'intellectuel ne comprend pas et ne ressent pas, ses relations avec les masses populaires sont ou se réduisent à des relations purement bureaucratiques, formelles : les intellectuels deviennent une caste ou un sacerdoce (centralisme organique) : si le rapport entre les intellectuels et les masses, entre les dirigeants et les gestionnaires, entre les gouvernants et les gouvernés, est donné par une adhésion organique dans laquelle le sentiment passionnel devient compréhension et donc connaissance (non pas mécaniquement, mais de façon vivante), alors seulement le rapport est un rapport de représentation, et l'échange d'éléments individuels a lieu entre les gouvernants et les gouvernés, entre les gestionnaires et les gestionnaires, c'est-à-dire que la vie de l'ensemble se réalise, qui seule est la force sociale, le "bloc historique" est créé. »

¹³³ On entend ici par « opéraïsme » l'adhésion au mouvement ouvrier dans les années 1919-1920.

¹³⁴ Antonio Gramsci, « Cronache dall'ordine nuovo », *L'Ordine Nuovo*, 11 octobre, 1919: « [...] Sorel avait un tempérament trop finement critique pour s'adapter à des schématisations arbitraires et hâtives, et était animé d'un amour trop sincère pour la cause du prolétariat pour perdre tout contact avec la vie, toute intelligence de son histoire. » Ou encore : « Nous pensons que Georges Sorel est vraiment resté ce que Proudhon avait fait de lui, c'est-à-dire un ami désintéressé du prolétariat. Sa parole ne peut donc pas laisser indifférents les ouvriers de Turin, ces ouvriers qui ont si bien compris que les institutions prolétariennes doivent être créées "de longue main, si nous ne voulons pas que la prochaine révolution ne soit qu'une colossale tromperie. »

<http://www.centrogramsci.it/riviste/nuovo/ordine%20nuovo%20p2.pdf>. [Traduction mienne]

¹³⁵ Dans les *Quaderni*, le « Manuel populaire de sociologie marxiste » de Boukharine fait l'objet d'une critique sévère et approfondie, qui est rassemblée dans la section II de la Q XI, intitulée « Observations critiques et notes sur une tentative d'essai populaire de

pas la seule à être critiquée par Gramsci. L'auteur sarde estime que le courant idéaliste participe également à la déformation de la pensée de Marx¹³⁶. Sorel fait partie de ce courant, ainsi que Bergson, Croce, Henri De Man, etc. En effet, Gramsci ne croit pas que ces deux aspects puissent survivre séparément. D'une part, l'idéalisme a besoin du matérialisme, sous peine d'incohérence et donc d'impossibilité de toute action visant à modifier la réalité. En contrepartie, le matérialisme a besoin de l'idéalisme, sous peine de se cristalliser autour d'un mécanisme froid. Cependant, la critique de l'idéalisme faite par Gramsci n'est pas si féroce, comme la critique que l'auteur sarde fait des matérialistes « métaphysiques », les dit marxistes orthodoxes. Les critiques adressées aux idéalistes sont plutôt d'ordre politico-stratégique. Elle fait partie de la fameuse « question intellectuelle »¹³⁷ tant débattue par les interprètes de Gramsci. Gramsci, en effet, plutôt que de se concentrer sur la critique de Sorel (ou, par exemple, de Croce) se concentre, plus généralement, sur l'influence que l'œuvre de ce dernier exerce sur les intellectuels européens. Ceux-ci, bien qu'ils aient abordé le marxisme, se limitaient à un intérêt théorique plutôt que pratique. Bien que le marxisme ait été sans aucun doute un moment de la culture européenne¹³⁸, un tournant dans l'investigation des dynamiques politico-sociales, il ne semble pas -- dit Gramsci -- avoir pris le chemin que Marx avait espéré. Au lieu d'éduquer pour transformer, « le marxisme s'est confondu avec une forme de culture quelque peu supérieure à la mentalité populaire »¹³⁹. Ce phénomène a généré un marxisme qui est bon pour la « littérature » mais insuffisant pour créer un vaste mouvement culturel. Par conséquent, la culture populaire n'est jamais sous les feux de la rampe et, pour être au centre du processus culturel, elle reste l'affaire d'une aristocratie intellectuelle. Le matérialisme-historique de Gramsci -- sa *philosophie de la praxis* -- devrait plutôt servir de pierre angulaire dialectique entre la culture populaire et la haute culture:

« La philosophie de la praxis est le couronnement de tout ce mouvement de réforme intellectuelle et morale, dialectisé dans le contraste entre culture populaire et haute culture. Il correspond au nexus Réforme protestante plus Révolution française : c'est une philosophie qui est aussi une politique et une politique qui est aussi une philosophie. Il est encore dans sa phase populaire : élever un groupe d'intellectuels indépendants

sociologie » (annoncée dans le quatrième des « groupes de sujets » du Q 8, *Introduction à l'étude de la philosophie et Notes critiques sur un essai populaire de sociologie*).

¹³⁶ Gramsci, *Quaderni*, Q 4, § 3: « Le marxisme a subi une double révision, c'est-à-dire qu'il a donné lieu à une double combinaison. D'une part, certains de ses éléments, explicitement ou implicitement, ont été absorbés par certains courants idéalistes (Croce, Sorel, Bergson, etc., les pragmatistes, etc.) ; d'autre part, les marxistes "officiels", soucieux de trouver une "philosophie" qui contienne le marxisme, l'ont trouvée dans des dérivations modernes du matérialisme philosophique vulgaire ou même dans des courants idéalistes comme le kantisme (Max Adler). »

¹³⁷ Dans la conception de Gramsci, l'intellectuel n'est pas seulement celui qui « produit la culture », puisque, dans un sens large, « tous les hommes sont des intellectuels » (voir Q 4, § 49 et Q 12, § 1), car tous les hommes, à des degrés divers, exercent une activité intellectuelle et possèdent ou produisent une certaine conception du monde. La conception de Gramsci est très proche de cette anthropologie selon laquelle il n'y a pas d'hommes incultes, puisque tous possèdent des symboles et des outils pour interpréter le monde et les phénomènes qui les entourent. Il ne s'agit pas d'éliminer la prévalence de figures plus définies de l'intellectuel. C'est-à-dire ceux qui, par profession, produisent de la culture, des opinions, provoquent de nouvelles façons de penser et organisent le consensus. La distinction que Gramsci introduit dans son élaboration est celle entre les intellectuels organiques et les intellectuels traditionnels. Ces derniers croient être indépendants du groupe social dominant mais, selon Gramsci, ils ne le sont pas. Il s'agit des hommes d'église, du clergé, des juristes, des bureaucrates, mais aussi des philosophes idéalistes.

¹³⁸ Gramsci, *Quaderni*, Q 4, § 3: « Le marxisme a été un moment de la culture moderne : dans une certaine mesure, il a déterminé et fécondé certains de ses courants. L'étude de ce phénomène très important et significatif a été négligée ou est même ignorée par les marxistes "officiels" pour cette raison : qu'il a eu à travers lui la philosophie idéaliste, qui pour les marxistes essentiellement liées au courant particulier de la culture du dernier quart du siècle dernier (positivisme, scientisme) semble un non-sens. »

¹³⁹ *Ibidem*.

n'est pas une chose facile, cela demande un long processus, avec des actions et des réactions, avec des adhésions et des dissolutions et de nouvelles formations très nombreuses et complexes : c'est la conception d'un groupe social subordonné, sans initiative historique, qui s'étend continuellement, mais de façon désorganisée, et sans pouvoir dépasser un certain niveau qualitatif qui est toujours à l'opposé de la possession étatique, de l'exercice réel de l'hégémonie sur l'ensemble de la société qui ne permet qu'un certain équilibre organique dans le développement du groupe intellectuel. »¹⁴⁰

Or, même si l'idéalisme est, selon Gramsci, dans une certaine mesure impliquée dans la stagnation du marxisme en Europe, il en reste des aspects dont on peut s'inspirer. Plus précisément, la question du rôle de la culture. Ici, la relation avec Sorel devient cruciale. Gramsci affirme que « l'histoire de la culture [...] est plus vaste que l'histoire de la philosophie »¹⁴¹. C'est donc sur le terrain superstructurel, où réside la culture, que se sédimentent les courants philosophiques et les conceptions du monde. Dans ce lieu, la réalité historique se confond avec la pensée, produisant les vérités dominantes, les idéologies. La religion, envers laquelle Gramsci a sans doute une fascination, du moins en ce qui concerne son côté institutionnel-organisationnel, se nourrit de cette dynamique particulière. Une dynamique que Gramsci identifie dans la macro-relation nature-esprit¹⁴². Une double relation qui, selon notre auteur, sert à l'église elle-même à garder les personnes proches d'elle. Dans l'histoire des développements culturels, il est donc nécessaire de garder à l'esprit *qui* administre la culture et, surtout, *comment* la culture est dirigée. C'est pourquoi Gramsci considère qu'il est particulièrement important que l'attitude de l'intellectuel soit toujours critique et « jamais dogmatique »¹⁴³. En effet, l'intellectuel participe de manière importante au moment culturel, dont il est souvent le guide. Une approche dogmatique, dans ce sens, participerait à la transformation d'une vérité historique, conjoncturelle, en une vérité absolue, métaphysique, donc à écarter. A partir de là, nous pouvons encore mieux observer l'importance de l'attention que Gramsci porte aux phénomènes culturels. C'est sur cette voie que s'insère l'intuition de Gramsci selon laquelle « la culture constitue la structure matérielle de l'idéologie »¹⁴⁴. C'est l'architrave sur lequel toute structure idéologique est construite.

Nous croyons pouvoir dire que cette interprétation du rapport culture-idéologie chez Gramsci découle de la triangulation que l'auteur effectue entre l'œuvre de Machiavel et les intuitions de Sorel. Au début du *Cahier XIII*, celui consacré à Machiavel, Gramsci fait une association intéressante entre le « *Mythe* » de Sorel et le « *Prince* ». Pour Sorel, « les hommes

¹⁴⁰ Gramsci, *Quaderni*, Q XVI, § 9.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*: « La religion populaire est grossièrement matérialiste, mais la religion officielle des intellectuels tente d'empêcher la formation de deux religions distinctes, de deux couches séparées, afin de ne pas se détacher des masses, afin de ne pas devenir même officiellement, comme elle l'est réellement, une idéologie de groupes restreints. Mais de ce point de vue, il ne faut pas confondre l'attitude de la philosophie de la praxis et celle du catholicisme. Alors que celle-ci maintient un contact dynamique et tend à élever continuellement de nouvelles couches de la masse à une vie culturelle plus élevée, celle-là tend à maintenir un contact purement mécanique, une unité extérieure, basée surtout sur la liturgie et le culte plus ostensiblement suggestifs des grandes foules. De nombreuses tentatives hérétiques étaient des manifestations de forces populaires visant à réformer l'église et à la rapprocher du peuple, à élever ce dernier. L'église a souvent réagi de manière très violente, elle a créé la Compagnie de Jésus, elle s'est catapultée avec les décisions du Concile de Trente, même si elle a organisé un merveilleux mécanisme de religion "démocratique" de ses intellectuels, mais en tant qu'individus, et non en tant qu'expressions représentatives de groupes populaires. Dans l'histoire des développements culturels, il faut tenir compte de l'organisation de la culture et du personnel dans lequel cette organisation se concrétise. »

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Gramsci, *Quaderni*, Q III, § 49.

qui participent aux grands mouvements sociaux imaginent leurs actions futures sous la forme de représentations héroïques de batailles »¹⁴⁵. Par une sorte de romantisme qu'on pourrait dire proche du roman épique chevaleresque, il s'agit, selon Sorel, d'assurer le triomphe de leur cause, de l'apaiser d'une part et de la réaliser d'autre part. Ce sont ces constructions imaginaires que Sorel appelle *Mythes*. Ce sont des constructions dont la conscience (collective) revêt une importance énorme dans l'histoire. Cela est vrai tant pour son caractère créateur que pour sa tendance iconoclaste. Ainsi, Gramsci tente de donner la même qualité à son « *Moderne Prince* ». Or comme nous l'avons vu à travers l'article de Speer, dans le projet de Gramsci, le *Prince* n'a pas une connotation matérielle. Comme il ne représente pas une figure politique particulière, il doit être compris comme un concept. Le *Prince* et le *Mythe* habitent donc le même espace, selon Gramsci, celui du symbolique. Le « *Mythe-Prince* »¹⁴⁶, comme Gramsci lui-même l'a nommé, est le lieu narratif au sein duquel se crée la « volonté collective »¹⁴⁷. Or, au cours de l'histoire, l'analyse de ce moment particulier a souvent été un terrain de débat. En effet, les renversements de paradigmes historiques ont souvent abouti à la reproduction des schémas du paradigme précédent, bien qu'après la destruction des symboles du passé : le moment iconoclaste. D'autre part, le même Sorel souligne la criticité lorsque, parlant du moment de la formation de la volonté collective, il met en garde contre le possible caractère réactionnaire que peut prendre le *Mythe*. Le penseur français fait ainsi référence au *jacobinisme*, et en général au sort de la révolution de 1789. D'ailleurs, l'histoire de la première moitié du XXe siècle en témoigne. Ce passage, sur le sort de la Révolution française notamment, est extrêmement important pour la relation Gramsci-Sorel, alors que la considération que Sorel accorde à l'expérience jacobine l'est bien moins. Une considération avec laquelle, d'ailleurs, Gramsci n'est pas d'accord. Mais, pour libérer Sorel des accusations d'être un penseur conservateur, Gramsci fait valoir que « son *libéralisme radical* (ou théorie de la spontanéité) [...] empêche toute conséquence conservatrice de ses opinions »¹⁴⁸. Gramsci estime que le manque d'attention de Sorel pour le moment pratique est d'une part problématique pour la question du succès politique, surtout pour une philosophie militante comme la *philosophie de la Praxis*. En revanche, l'attitude psychologique, que Sorel déduit de sa lecture de Proudhon, si elle est lâchée dans le monde économique, peut être « productive de bonnes conséquences »¹⁴⁹.

Chez Sorel, le *Mythe* est donc l'ensemble d'images que les hommes produisent pour nourrir leur capacité de lutte. Nous pourrions également dire que de semblables images (et allégories) fonctionnent comme un support pour la conduite morale des sujets, dans certains contextes historiques. La croix, par exemple, a rempli, et remplit encore, cette fonction pour la religion catholique. Ce qui nous semble intéressant, et que Gramsci lui-même souligne tout aussi clairement, c'est le rôle que ces images jouent dans la création d'une certaine conception du monde. Cette conception du monde, ainsi que les croyances implantées grâce à la sédimentation du *Mythe* et de ses répétitions, produit ce qu'on pourrait comparer à des subjectivités collectives. Pour comprendre cela, nous rappelle Gramsci, il n'est pas nécessaire d'observer le système d'images

¹⁴⁵ Georges Sorel, *Scritti Politici* (Torino : Utet, 1963), 96-97. [Traduction mienne]

¹⁴⁶ Gramsci, *Quaderni*, Q XIII, § 1.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Gramsci, *Quaderni*, Q 17, § 20.

¹⁴⁹ Gramsci, *Quaderni*, Q 4, § 31.

susmentionné de la même manière que l'on analyse une théorie scientifique, en en décomposant tous les aspects. Il faut plutôt considérer le système d'images comme un ensemble unique de forces historiques. Comme un bloc historique précisément.

« L'homme doit être conçu comme un bloc historique d'éléments purement individuels et subjectifs et d'éléments de masse et objectifs ou matériels avec lesquels l'individu est en relation active. Transformer le monde extérieur, les relations générales, c'est se donner du pouvoir. Que le "perfectionnement" éthique soit purement individuel est une illusion et une erreur : la synthèse des éléments constitutifs de l'individualité est "individuelle", mais elle ne se réalise et ne se développe pas sans une activité vers le monde extérieur, modifiant les relations extérieures, depuis celles envers la nature jusqu'à celles envers les autres hommes à des degrés divers, dans les différents cercles sociaux où l'on vit, jusqu'à la relation maximale, qui embrasse le genre humain tout entier. On peut donc dire que l'homme est essentiellement "politique", puisque l'activité consistant à transformer et à diriger consciemment les autres hommes réalise son humanité, sa nature humaine. »¹⁵⁰

Pour Gramsci, donc, le « *Mythe* » sorélien représente ce que nous pourrions définir comme *l'appareil idéologique* : un appareil qui est produit et reproduit non seulement sur le terrain des institutions mais chez des individus aussi. En effet, bien que l'histoire des classes dirigeantes coïncide avec l'histoire des États, l'unité historique fondamentale est donnée par la fusion des relations organiques entre l'État et la société civile. L'historien, selon Gramsci, doit donc noter chaque manifestation de cet esprit de clivage qui est cellule primaire dans le processus de formation du mythe -- et qui se forme principalement dans la société civile. L'origine de l'idéologie peut être retracée dans ce passage.

Et c'est ainsi qu'il faut interpréter le passage du *Q XIII* que nous avons cité avant. Le *Prince* de Machiavel, lu à travers les intuitions sur le *Mythe* de Sorel, libéré de tout dogmatisme et rationalisme scientifique, opère sur un peuple « dispersé et pulvérisé », avec pour fins de susciter et d'organiser sa volonté collective »¹⁵¹. Une interprétation qui, encore une fois, ne doit pas être lue sous la forme d'un programme politique. Ou, du moins, il ne doit pas être lu uniquement comme un programme politique. Gramsci, grâce également à sa lecture du *Mythe* de Sorel, transforme le *Prince* de Machiavel en un traité d'analyse des rapports de force. Et c'est, à notre avis, dans ce sens qu'il faut utiliser l'œuvre de Gramsci -- en tant qu'instrument d'analyse et d'interprétation des phénomènes sociopolitiques et de création et consolidation des régimes idéologiques.

III

Foucault : au-delà de Machiavel, pour une critique de la souveraineté

L'ensemble de l'œuvre de Michel Foucault s'inscrit dans un espace qui est difficile d'encadrer dans les divisions classiques des sciences humaines. Peut-être est-ce précisément parce que le philosophe de Poitiers a toujours eu l'intention de s'affranchir des cadres académiques et philosophiques. Lui-même a toujours nié être un philosophe ou se sentir comme

¹⁵⁰ Gramsci, *Quaderni*, Q 10, II, § 48.

¹⁵¹ Gramsci, *Quaderni*, Q 13, § 1.

tel¹⁵². Dans l'entretien/dialogue avec le gramscien Duccio Trombadori (1945-), Foucault déclarait que rien dans son œuvre ne devait être pris comme élément d'un tout et que, à la base de ses recherches il n'y avait rien qui puisse être ramené à une quelconque tentative de systématisation. Tout au long de l'entretien, en effet, Foucault répète comment sa façon de faire de la recherche est née précisément de la nécessité de se distancier de l'hégélianisme et de la phénoménologie qui, à l'époque de sa formation académique, étaient les principaux courants du champ philosophique. Des courants dont Foucault a ressenti le besoin de se distancier précisément à cause de leur tendance à tout réduire à un système, à poursuivre un universel¹⁵³. Cet élément, comme nous l'avons dit dans l'introduction, est le premier élément clair de distance entre Gramsci et Foucault. Il s'agit d'une distance qui se manifeste précisément sur le *pourquoi* on fait de la philosophie. Et d'ailleurs, c'est précisément l'histoire personnelle des deux auteurs qui souligne cette différence. Foucault, contrairement à Gramsci, après une très brève expérience au sein du Parti Communiste Français (1950-1953), s'éloigne de plus en plus du militantisme politique, concentrant toute son énergie sur la recherche historico-philosophique -- voire généalogique.

On pourrait dire d'emblée que la principale différence entre Machiavel et Foucault réside dans les interprétations différentes que les deux auteurs font de la condition humaine. En particulier, l'ensemble du discours autour du thème du *désir*. En effet, si d'un côté le philosophe florentin considère l'avidité (qu'en langage psychanalytique, comme le dit Patrick Avrane, on pourrait appeler désir¹⁵⁴) comme la principale plaie de la condition humaine, pour Foucault le *désir* est plutôt une arme de réactivation du *sujet*. Chez Foucault, l'histoire n'est pas seulement *magistra vitae*, à savoir enseignement -- comme elle l'est pour Machiavel -- elle est plutôt *creatio*, à savoir production. Plus précisément, un terrain de production ontologique où c'est le *sujet* qui est au centre de cette production. Il est donc clair que la lecture de Machiavel proposée par Foucault ne vise pas à défendre le *Prince* comme une stratégie politique valable. C'est précisément la critique de l'homme sur laquelle se fonde la nécessité du *Prince* qui n'est pas partagée par Foucault, ou plutôt pas interprétée de la même manière. Nous pouvons

¹⁵² Trombadori, *op. cit.*, 29: « [Michel Foucault]: I don't consider myself a philosopher. What I do is neither a way of doing philosophy nor a way of suggesting to others not to do it. »

¹⁵³ *Ibidem*, 59-60: « One of the essential points of my intellectual formation is found also in reflecting on science and the history of science. In a certain sense, this is a field of problems quite distant from those raised by Nietzsche, Bataille, etc. But up to what point? When I was a student, the history of science and its problems had come to find itself in a strategic position. The theoretical debates were nearly entirely centered on the theme of scientific knowledge (science): this was examined in terms of its foundation, its rationality, its history. Such was the case with phenomenology, or those phenomenologists who had developed that side of Husserlian thought directed towards examining the foundations and objectivity of knowledge (*connaissance*). But an analogous discourse also came out of the Marxist camp to the extent that Marxism, in the years following the Liberation, had acquired an important role which was not only theoretical but also part of the daily life of young students and intellectuals. Indeed, Marxism claimed to be a science or at least a general theory of the "scientificity" of science: a kind of tribunal of reason which would permit us to distinguish what was science from what was ideology. »

¹⁵⁴ Patrick Avrane, *Petite psychanalyse de l'argent* (Paris : Presses Universitaires de France, 2015), 42: « De l'avidité, chacun se défend. La crainte d'être avalé, à la mesure du désir de dévorer, est toujours tapie en soi. Mais les sages chrétiens en ont fait un péché. La gourmandise est le propre de celui qui change la nature en art [...] pour satisfaire l'avidité, non pas pour pourvoir à la nécessité, énonce à la fin du XIIe siècle un futur pape. Qu'elle soit gloutonnerie ou recherche immodérée des saveurs, elle est mère de tous les péchés, car le gourmand, par cette bouche qui est la porte de son corps, a introduit en lui le diable. Les psychanalystes quant à eux, qui ne sont pas loin de croire que le démon est en chacun de nous, font de l'avidité un élément essentiel dans la constitution de tout sujet. Le premier amour, celui de la phase orale, est cannibalique. Le nourrisson dévore l'objet aimé ; cette incorporation devient le prototype de toutes les identifications à venir. Le cannibale, comme on le sait, en reste là. Il aime ses ennemis jusqu'à les dévorer, et il ne dévore pas ceux qu'il ne peut aimer. »

certainement dire que pour Foucault, le *Prince* ne représente pas une opportunité politique, même si on le regard à la lumière d'une interprétation révolutionnaire, comme celle de Gramsci. Cette affirmation, assez évidente à vrai dire, ne se concentre cependant pas sur le cœur de l'enquête que Foucault construit autour de la question du bon gouvernement proposé par Machiavel. Le véritable intérêt de Foucault n'est pas de savoir comment le pouvoir peut être exercé par le souverain. C'est plutôt le lieu où réside l'objet du pouvoir qui intéresse Foucault, le *monde* donc. Pour répondre à ce type de questionnement, Foucault a produit une remarquable quantité d'investigations historico-politique et politico-économique au long des années 1970, réinterprétant toutes les données qu'il avait recueillies à la lumière de ce qu'il appellerait lui-même une enquête généalogique¹⁵⁵. Il va en effet utiliser ces données historiques, en se fondant sur la considération nietzschéenne de la morale imposée (*La généalogie de la morale*, 1887) comme l'origine d'un certain type d'organisation de la société. Les considérations auxquelles Foucault parvient dans ses cours « *Il faut défendre la société* » (1976) et *Sécurité, Population, Territoire* (1978) sont fondamentales en ce sens.

C'est dans ces deux cours que le cadre analytique-politique proposé par Machiavel est dépassé et, si l'on veut, élargi. Dans les cours de 1976 et 1978, l'objet de Foucault est de proposer une analyse concrète des rapports de force (ou des relations de pouvoir¹⁵⁶) en s'éloignant du modèle juridique de la souveraineté. Selon Foucault, pour comprendre le pouvoir, surtout à l'époque moderne, il est nécessaire d'abandonner l'idée primitive de l'analyse de la relation.

Il entend par là, d'une part, la fameuse *dialectique maître-esclave* proposée par Hegel, et d'autre part, l'idée que le pouvoir suit une ligne verticale qui, à partir d'un sommet, tombe sur une ligne horizontale. Dépasser cette conception de relation, dans le cadre du discours sur le pouvoir, signifie donc quitter à la fois la relation dialectique dominant-dominé et la relation métaphysique-divine (celle de la théodicée). Au lieu d'identifier comment le pouvoir se constitue dans la relation, Foucault nous invite à considérer la relation elle-même comme le lieu du pouvoir. Selon Foucault, il y a un tournant dans l'histoire occidentale, un moment à partir duquel on est passé d'un certain type de besoin politique à un autre. L'analyse de ce moment de transition est fondamentale, car c'est à partir de ce constat que toute la phase politique de Foucault prend forme.

¹⁵⁵ Foucault, « *Il faut défendre la société* », 20: « Appelons, si vous voulez, « généalogie » le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales, couplage qui permet la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles. Ce sera donc la définition provisoire de ces généalogies que j'ai essayé de faire avec vous au cours des dernières années. » Dans cette activité, qu'on peut donc dire généalogique, vous voyez qu'en fait, il ne s'agit aucunement d'opposer à l'unité abstraite de la théorie la multiplicité concrète des faits ; il ne s'agit aucunement de disqualifier le spéculatif pour lui opposer, dans la forme d'un scientisme quelconque, la rigueur des connaissances bien établies. Ce n'est donc pas un empirisme qui traverse le projet généalogique ; ce n'est pas non plus un positivisme, au sens ordinaire du terme, qui le suit. Il s'agit, en fait, de faire jouer des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vraie, au nom des droits d'une science qui serait détenue par quelques-uns. Les généalogies ne sont donc pas des retours positivistes à une forme de science plus attentive ou plus exacte. Les généalogies ce sont, très exactement [...] »

¹⁵⁶ *Ibidem*, 35: « Ce que j'ai essayé de parcourir, depuis 1970-1971, c'était le « comment » du pouvoir. Étudier le « comment du pouvoir », c'est-à-dire essayer de saisir ses mécanismes entre deux repères ou deux limites : d'un côté, les règles de droit qui délimitent formellement le pouvoir, et d'un autre côté, l'autre extrémité, l'autre limite, ce seraient les effets de vérité que ce pouvoir produit, que ce pouvoir conduit, et qui, à leur tour, reconduisent ce pouvoir. »

Ibidem, 36-37: « dans une société comme la nôtre – mais, après tout, dans n'importe quelle société – des relations de pouvoir multiples traversent, caractérisent, constituent le corps social ; elles ne peuvent pas se dissocier, ni s'établir, ni fonctionner sans une production, une accumulation, une circulation, un fonctionnement du discours vrai. »

J'ai donc choisi de résumer en deux parties l'excursus historique effectué par Foucault au milieu des années 1970. Je propose en guise d'excursus le chemin qui le conduira à réfuter et à dépasser la théorie politique machiavélique. Un chemin qui commence par l'analyse de ces qu'il appelle *Les deux Histoires* et, en suite, du passage entre l'époque de la *souveraineté* à celle de la *gouvernementalité*.

(a) *Les deux Histoires*

Comme nous l'avons dit au début de ce paragraphe, Michel Foucault échappe à une définition précise de l'intellectuel -- et cela, bien que ses recherches aient eu, et surtout aient aujourd'hui, un impact considérable sur l'ensemble du champ d'investigation des sciences humaines. Reste qu'il est difficile de le placer dans une catégorie spécifique. La seule chose que l'on puisse dire avec certitude sur Foucault, c'est qu'il préfère étudier les relations humaines à travers la méthode de la recherche historique. Ce n'est pas un secret, en effet, qu'il a une prédilection pour la méthodologie généalogique dont Friedrich Nietzsche est une source d'inspiration incontestée. Il dirait à ce propos que, si Nietzsche a l'ambition de libérer l'homme par une enquête historique sur le rôle de la morale (et de la vérité) dans la formation du *sujet*, d'autres philosophies de l'histoire (dont le marxisme), aspirant à devenir des sciences, participeraient au même mécanisme de subjectivation qu'elles voudraient elles-mêmes éradiquer¹⁵⁷. La compréhension de l'histoire et des événements qui ont permis à certains régimes de vérité de s'affirmer -- nous en parlerons plus tard -- est un moment fondamental de l'analytique du pouvoir chez Foucault. En effet, selon Foucault, l'histoire doit être comprise non pas comme un terrain d'événements fatalistes, mais plutôt comme un terrain matériel d'ontologies productives. L'histoire, chez Foucault, est une praxis constitutive des sujets, comme le dira Antonio Negri¹⁵⁸.

C'est à partir de ce désir de compréhension que le cours proposé par Foucault au Collège de France en 1976 : « *Il faut de défendre la société* » prend forme. L'objectif du cours est précisément de dépasser une certaine idée qui s'est cristallisée au fil des années autour du thème du pouvoir, celle de la *souveraineté*. La paternité de cette idée, comme l'affirme Foucault lui-même, doit être attribuée à ces penseurs que la philosophie politique a pris pour pères : Machiavel et Hobbes¹⁵⁹. Les recherches menées en 1976 serviront de base théorique à l'essai que le philosophe de Poitiers publiera la même année, *Histoire de la sexualité : la volonté de savoir*. Dans cet essai, en effet, Foucault propose de démystifier une certaine idée du pouvoir comme répressif en essayant de désarticuler son discours, en montrant comment cette hypothèse -- « l'hypothèse

¹⁵⁷ Trombadori, *op. cit.*, 62: « [Michel Foucault]: My reading and assimilation of Nietzsche returns precisely in this connection: what's necessary is not so much a history of rationality as a history of truth itself. (cf. *Genealogy of Morals*, Treatise 3) That is, rather than asking of science to what extent its history has approached the truth (or had impeded access to it), wouldn't it rather be necessary to recognize that the truth consists of a certain relationship that discourse or knowledge has with itself? And doesn't this relationship contain within itself its own history? What most struck me in Nietzsche is that for him the rationality of a science, a practice, or a discourse isn't measured by the truth that it is able to produce. Rather, truth itself has a share in the history of discourse, and in some ways has an internal effect on a discourse, or on a practice. »

¹⁵⁸ Antonio Negri, *Marx and Foucault: Essays Volume 1*, translated by Ed Emery, (Cambridge: Polity Press, 2017), Introduction, VI: « He addresses history as a material terrain and brings it back into a productive ontology that is lived as constitutive praxis. »

¹⁵⁹ Foucault, « *Il faut défendre la société* », 44: « Je commencerai à mettre de côté, justement, ceux qui passent pour les théoriciens de la guerre dans la société civile et qui ne le sont absolument pas à mon sens, c'est-à-dire Machiavel et Hobbes. »

répressive » -- ne suffit pas à expliquer la véritable nature du pouvoir¹⁶⁰. L'hypothèse répressive, en effet, n'expliquerait pas tout, ou plutôt ne serait pas en mesure de rendre compte de ce que Foucault appelle « l'explosion discursive »¹⁶¹. Comment un pouvoir qui ne fait que réprimer peut-il produire un discours de vérité sur la sexualité ? La représentation du pouvoir qui domine les analyses de la sexualité et, pourrions-nous ajouter, toute la scène politique et philosophique, semble ne prendre en compte que l'élément négatif du pouvoir¹⁶². Au fil des années, on a développé une théorie du pouvoir que Foucault appelle juridico-discursive, précisément parce qu'elle trouve son élément central dans l'énonciation du droit et le discours du droit. Or, cette approche théorique du pouvoir, dit Foucault, est le produit d'une histoire qui se serait essoufflée à un moment précis, celui du passage de l'ère médiévale à l'ère moderne. Selon Foucault, vers la fin du Moyen Âge, les pratiques et les institutions de la guerre ont considérablement augmenté¹⁶³. Une société qui n'était auparavant marquée que par des relations guerrières et spirituelles a cédé la place à la naissance de l'État¹⁶⁴. Celui de l'État, pour Foucault, est un discours historico-politique très précis et, en même temps, très différent du discours juridico-discursif (ou, philosophique-juridique comme il le définit encore en '76) autour duquel le concept de souveraineté a été créé.

Cette fracture, identifiée comme la fracture entre *deux Histoires*, ou mieux encore entre une *Histoire* et une *Contre-Histoire*¹⁶⁵, marquerait le passage d'un pouvoir de type romano-chrétien, donc vertical, à un pouvoir de type économique, à

¹⁶⁰ Foucault, *La volonté de savoir*, 23-24: « Il faut bien s'entendre ; je ne prétends pas que le sexe n'a pas été prohibé ou barré ou masqué ou méconnu depuis l'âge classique ; je n'affirme même pas qu'il l'ait été de ce moment moins qu'auparavant. Je ne dis pas que l'interdit du sexe est un leurre ; mais que c'est un leurre d'en faire l'élément fondamental et constituant à partir duquel on pourrait écrire l'histoire de ce qui a été dit à propos du sexe à partir de l'époque moderne. Tous ces éléments négatifs – défenses, refus, censures, dénégations – que l'hypothèse répressive regroupe en un grand mécanisme central destiné à dire non, ne sont sans doute que des pièces qui ont un rôle local et tactique à jouer dans une mise en discours, dans une technique de pouvoir, dans une volonté de savoir qui est loin de se réduire à eux. En somme, je voudrais détacher l'analyse des privilèges qu'on accorde d'ordinaire à l'économie de rareté et aux principes de raréfaction, pour chercher au contraire les instances de production discursive (qui bien sûr ménagent aussi des silences), de production de pouvoir (qui ont parfois pour fonction d'interdire), des productions de savoir (lesquelles font souvent circuler des erreurs ou des méconnaissances systématiques) ; je voudrais faire l'histoire de ces instances et de leurs transformations. »

¹⁶¹ *Ibidem*, 61: « Au cours des siècles récents, cette relative unité a été décomposée, dispersée, démultipliée en une explosion de discursivités distinctes, qui ont pris forme dans la démographie, la biologie, la médecine, la psychiatrie, la psychologie, la morale, la pédagogie, la critique politique. Mieux : le lien solide qui attachait l'une à l'autre la théologie morale de la concupiscence et l'obligation de l'aveu (le discours théorique sur le sexe et sa formulation en première personne), ce lien a été sinon rompu, du moins détendu et diversifié [...] »

¹⁶² *Ibidem*, 158: « [...] la prise du pouvoir sur le sexe se ferait par le langage ou plutôt par un acte de discours créant [...] »

¹⁶³ Foucault, « *Il faut défendre la société* », 87 : « C'est seulement à la sortie du Moyen Âge qu'on voit émerger un État doté d'institutions militaires qui sont venues se substituer à la pratique quotidienne, globale de la guerre, et à une société perpétuellement traversée de rapports guerriers. »

¹⁶⁴ La Peste noire (dite *Bubonique*) avait tant décimé les villages et petites villes que les « seigneurs » ne trouvaient plus de main d'œuvre – ou étaient morts eux-mêmes. Du coup s'instaurait une période assez longue d'errance, et de dégénération du système « universel » composé de seigneuries. Les survivants, à ce qu'on argumente, voulaient désormais quelque chose plus local et plus surplombant : l'état, avec rois et ducs, etc. Mais un état qui soit national essentiellement, et assez fort pour prendre en main des artisans et paysans désormais errants ou sans emploi (maître), ou devenus leurs propres maîtres.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 119-120: « Bien qu'esquissé grossièrement, voilà, je crois, le fond à partir duquel on peut essayer de resituer et de caractériser, dans ce qu'elle peut avoir de spécifique, cette nouvelle forme de discours qui apparaît justement à l'extrême fin du Moyen Âge, à vrai dire même au XVIe et au début du XVIIe siècle. Le discours historique ne va plus être le discours de la souveraineté, même pas de la race, mais [sera] le discours des races, de l'affrontement des races, de la lutte des races à travers les nations et les lois. Dans cette mesure-là, je crois que c'est une histoire absolument antithétique de l'histoire de la souveraineté telle qu'elle était constituée jusque-là. C'est la première histoire non romaine, anti-romaine que l'Occident ait connue. Pourquoi anti-romaine, et pourquoi contre-histoire, par rapport à ce rituel de souveraineté dont je vous parlais tout à l'heure ? Pour un certain nombre de raisons qui apparaissent, je crois, facilement. D'abord, parce que dans cette histoire des races et de l'affrontement permanent des races sous les lois et à travers elles, apparaît, ou

propagation transversale. Foucault estime qu'à l'époque du pouvoir juridico-philosophique, la verticalité de l'action politique, de la pratique du pouvoir, vivait dans une dimension simple : celle du contrôle territorial imposé par l'obéissance à la loi. Une loi qui était à la fois temporelle et spirituelle. L'empereur d'Occident, dont le pouvoir temporel est légitimé par la bénédiction spirituelle du Pape, exerce son pouvoir *de jure*. Comme nous l'avons vu dans notre discussion sur Machiavel, la fin de la puissance impériale en Europe a provoqué un bouleversement de l'équilibre politique qui, dans les années suivantes, entraînera un renversement des valeurs au sein des États. Le déclin de l'Église, face à ces changements politiques, a conduit les nouveaux États hégémoniques européens à se libérer de plus en plus de l'emprise de la religion catholique. L'intérêt principal des gouvernements des États-nations change radicalement. Premièrement, la bénédiction du Vatican n'est plus indispensable pour être légitimé politiquement. Deuxièmement, puisque la prospérité économique est ce qui garantit la force de l'État, le pouvoir ne sera plus exclusivement dirigé vers le contrôle du territoire. Au contraire, son objet d'intérêt va se déplacer vers les populations:

« [...] le passage d'un art de gouverner à une science politique, le passage d'un régime dominé par les structures de souveraineté à un régime dominé par les techniques du gouvernement se fait au XVIIIème siècle autour de la population et, par conséquent, autour de la naissance de l'économie politique. »¹⁶⁶

Le discours sur la prospérité économique, qui s'est ouvert avec la libéralisation du marché, représente pour Foucault un moment de rupture entre les *deux histoires*. Dans cette rupture se crée un nouveau besoin auquel l'exercice du pouvoir doit répondre, celui du contrôle citoyen¹⁶⁷. Un contrôle qui doit être opéré sur la relation entre les sujets eux-mêmes. Le pouvoir ne doit plus seulement s'occuper de l'esprit, du salut de l'âme. Le pouvoir doit être capillarisé afin de contrôler, et donc de discipliner, le corps lui-même :

« Eh bien, tout simplement, le corps humain étant devenu essentiellement force productive à partir du XVIIe, XVIIIe siècle, toutes les formes de dépense qui étaient irréductibles à ces rapports, à la constitution des forces productives, toutes les formes de dépense ainsi manifestées dans leur inutilité, ont été bannies, exclues, réprimées. »¹⁶⁸

plutôt disparaît, l'identification implicite entre le peuple et son monarque, entre la nation et son souverain, que l'histoire "de la souveraineté, des souverainetés, faisait apparaître. Désormais, dans ce nouveau type de discours et de pratique historique, la souveraineté ne va plus lier l'ensemble en une unité qui sera précisément l'unité de la cité, de la nation, de l'État. »

¹⁶⁶ Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 109.

¹⁶⁷ Foucault, « *Il faut défendre la société* », 405-406: « C'est à ce moment-là, en tout cas, que l'on met en œuvre la mesure statistique de ces phénomènes avec les premières démographies. C'est l'observation des procédés, plus ou moins spontanés, ou plus ou moins concertés, qui étaient mis effectivement en œuvre dans la population quant à la natalité ; bref, si vous voulez, le repérage des phénomènes de contrôle des naissances tels qu'ils étaient pratiqués au XVIIIe siècle. Cela a été aussi l'esquisse d'une politique nataliste ou, en tout cas, de schémas d'intervention dans ces phénomènes globaux de la natalité. Dans cette biopolitique, il ne s'agit pas simplement du problème de la fécondité. Il s'agit aussi du problème de la morbidité, non plus simplement, comme cela avait été le cas jusque-là, au niveau de ces fameuses épidémies dont le danger avait tellement hanté les pouvoirs politiques depuis le fond du Moyen Age (ces fameuses épidémies qui étaient des drames temporaires de la mort multipliée, de la mort devenue imminente pour tous). Ce ne sont pas des épidémies qu'il s'agit à ce moment-là, mais de quelque chose d'autre, à la fin du XVIIIe siècle : en gros, de ce qu'on pourrait appeler les endémies, c'est-à-dire la forme, la nature, l'extension, la durée, l'intensité des maladies régnantes dans une population. Maladies plus ou moins difficiles à extirper, et qui ne sont pas envisagées comme les épidémies, à titre de causes de mort plus fréquente, mais comme des facteurs permanents – et c'est comme cela qu'on les traite – de soustraction des forces, diminution du temps de travail, baisse d'énergies, coûts économiques, tant à cause du manque à produire que des soins qu'elles peuvent coûter. »

¹⁶⁸ *Ibidem*, 60.

Un corps qui est le lieu du pouvoir dans la mesure où il est strictement nécessaire au nouveau discours économique, véritable moteur de l'État moderne. C'est pourquoi, selon Foucault, l'origine de ces nouvelles pratiques de pouvoir doit être recherchée dans l'affirmation de cette classe qui, peu à peu, à partir du XVI^e siècle, a commencé à prendre la place de la noblesse : la bourgeoisie¹⁶⁹. La bourgeoisie, dépassant le discours juridique, va, à travers l'État, exercer un pouvoir que Foucault définit comme disciplinaire. Le pouvoir disciplinaire que nous verrons ne s'applique pas par la législation, ou du moins pas seulement, mais surtout par la coutume, par la connaissance¹⁷⁰.

En réalité, cette intuition commence à être présente dans l'analyse de Foucault dès le début des années 1970. En 1973, au long du cours intitulé *La société punitive*, il parle déjà des siècles XVI^e et XVII^e comme les moments de solidification de cette politique de contrôle des corps¹⁷¹. Dans *Surveiller et Punir*, ce type de dynamique est défini comme la « spectacularisation du contrôle », à travers le système dont le *Panopticon*¹⁷² est l'exemple privilégié. Nous n'insisterons pas sur ce point ici car il nécessiterait une discussion plus approfondie. Ce qui nous intéresse, c'est d'observer comment les relations de force, déjà identifiées par Machiavel comme le lieu du pouvoir, sont complexifiées chez Foucault par l'étude des événements historiques qui ont suivi la mort de Machiavel et qui, selon Foucault, ont invalidé sa théorie de la souveraineté.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 69: « Ce nouveau type de pouvoir, qui n'est donc plus du tout transcriptible dans les termes de la souveraineté, c'est, je crois, l'une des grandes inventions de la société bourgeoise. »

¹⁷⁰ Foucault, *La volonté de savoir*, 279-280: « [...] l'ère des grands ravages de la faim et de la peste – sauf quelques résurgences – est close avant la Révolution française ; la mort commence à ne plus harceler directement la vie. Mais en même temps le développement des connaissances concernant la vie en général, l'amélioration des techniques agricoles, les observations et les mesures visant la vie et la survie des hommes, contribuaient à ce desserrement : une relative maîtrise sur la vie écartait quelques-unes des imminences de la mort. Dans l'espace de jeu ainsi acquis, l'organisant et l'élargissant, des procédés de pouvoir et de savoir prennent en compte les processus de la vie et entreprennent de les contrôler et de les modifier. »

¹⁷¹ Foucault, *La société punitive*, 107-108-109: « [Le XVI^e siècle] c'est une période de développement économique, c'est-à-dire, d'abord, de déplacement de population. [...] Le problème est celui de l'encadrement moral des populations : il faut reformer leurs manières de telle sorte que les risques pris par la fortune bourgeoise soient réduits. [...] Il y a donc, à cette époque, recherche et mise en place d'un nouveau système de contrôle, dont les caractères généraux sont les suivants. D'abord, c'est un système que se situe aux confins de la morale et de la pénalité. [...] Il s'agit [également] de s'attaquer aux conditions, aux instruments de facilitation de la faute, comme les débits de boisson, les jeux, la loterie, les maisons de prostitution. »

¹⁷² Michel Foucault, *Surveiller et Punir* (Paris: Gallimard, 2004), 201-202: « Le partage constant du normal et de l'anormal, auquel tout individu est soumis, reconduit jusqu'à nous et en les appliquant à de tout autres objets, le marquage binaire et l'exil du lépreux; l'existence de tout un ensemble de techniques et d'institutions qui se donnent pour tâche de mesurer, de contrôler, et de corriger les anormaux, fait fonctionner les dispositifs disciplinaires qu'appelait la peur de la peste. Tous les mécanismes de pouvoir qui, de nos jours encore, se disposent autour de l'anormal, pour le marquer comme pour le modifier, composent ces deux formes dont elles dérivent de loin. Le *Panopticon* de Bentham est la figure architecturale de cette composition. On en connaît le principe : à la périphérie un bâtiment en anneau; au centre, une tour; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l'anneau ; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment ; elles ont deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour; l'autre, donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale, et dans chaque cellule d'enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier ou un écolier. Par l'effet du contre-jour, on peut saisir de la tour, se découpant exactement sur la lumière, les petites silhouettes captives dans les cellules de la périphérie. Autant de cages, autant de petits théâtres, où chaque acteur est seul, parfaitement individualisé et constamment visible. Le dispositif panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître aussitôt. En somme, on inverse le principe du cachot; ou plutôt de ses trois fonctions — enfermer, priver de lumière et cacher — on ne garde que la première et on supprime les deux autres. La pleine lumière et le regard d'un surveillant captent mieux que l'ombre, qui finalement protégeait. La visibilité est un piège. »

(b) De la souveraineté à la gouvernementalité

Cette rupture entre *les deux Histoires*, ou plutôt le passage entre le Moyen Âge et l'époque moderne, marque donc pour Foucault un changement de focalisation par rapport à l'exercice du pouvoir. Un changement de perspective, pourrait-on dire. En effet, comme nous l'avons vu, selon l'auteur français, entre le XVI^e et le XVII^e siècle, on est passé d'une perspective spirituelle-territoriale à une perspective disciplinaire-corporelle. D'une histoire romaine-chrétienne, où la défense des frontières de l'empire coïncidait avec la défense de l'âme des citoyens, à une histoire économicopolitique, où la population et sa capacité productive sont à défendre. Dans ce cadre, semble dire Foucault, la théorie machiavélique ne peut satisfaire le changement de paradigme. En effet, les conditions historiques sur lesquelles reposait la critique du penseur florentin ont complètement changé. Foucault souligne, dans *Sécurité, Population, Territoire*, comment deux bouleversements fondamentaux sont intervenus depuis l'époque de Machiavel. D'une part, la volonté des États modernes de supprimer les anciennes structures féodales, qui est un phénomène que Foucault définit comme la « concentration » de l'État¹⁷³. D'autre part, et plus important encore, les luttes internes au sein de la religion Catholique, avec les schismes et les réformes qui en découlent. Ce phénomène de « dispersion religieuse »¹⁷⁴ aurait bouleversé, sans le supprimer clairement, le pouvoir dit pastoral. La centralisation administrative d'une part, et l'émancipation religieuse d'autre part, ont donc inévitablement transformé l'objet du pouvoir par rapport à l'époque médiévale.

Le souverain idéalisé par Machiavel devait tenir compte des menaces pesant sur sa personne (*Homo homini lupus*) et, néanmoins, sur son territoire (rappelons le contexte de bouleversements politiques dans la péninsule italienne à l'époque de la rédaction des *Discorsi* et du *Principe*). Il devait être capable de manipuler les relations de pouvoir afin de protéger sa principauté. Il est clair, dit Foucault, que dans l'idée du pouvoir de Machiavel, il y a une relation directe entre le gouvernement et le peuple, entre la souveraineté et la soumission.

¹⁷³ Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 92: « Il me semble que tous ces problèmes sont, dans leur intensité et dans leur multiplicité aussi, très caractéristiques du XVI^e siècle, et ceci au point de croisement, pour dire les choses très schématiquement, de deux mouvements, de deux processus : le processus, bien sûr, qui, défaisant les structures féodales, est en train d'aménager, de mettre en place les grands États territoriaux, administratifs, coloniaux, et puis un tout autre mouvement, qui n'est pas d'ailleurs sans interférences avec le premier, mais complexe- il n'est pas question d'analyser tout ça ici-, et qui, avec la Réforme, puis la Contre-Réforme, remet en question la manière dont on veut être spirituellement dirigé sur cette terre vers son salut. Mouvement, d'une part, de concentration étatique ; mouvement, d'autre part, de dispersion et de dissidence religieuse: c'est là, je crois, dans le croisement entre ces deux mouvements, que se pose, avec bien sûr cette intensité particulière au XVI^e siècle, le problème du comment être gouverné, par qui, jusqu'à quel point, à quelles fins, par quelles méthodes. C'est une problématique générale du gouvernement en général, qui est, je crois, le trait dominant de cette question du gouvernement au XVI^e siècle. »

¹⁷⁴ *Ibidem*.

« Dans *Le Prince* de Machiavel ce qui caractérise l'ensemble des objets sur lesquels porte le pouvoir, on s'aperçoit que, pour Machiavel, l'objet, en quelque sorte la cible du pouvoir ce sont deux choses: c'est d'une part, un territoire, et [d'autre part] les gens qui habitent ce territoire. »¹⁷⁵

Le gouvernement du Prince, qui est un gouvernement, avant tout, de lui-même, vit dans une dynamique exquisément primordiale, celle du bon père de famille¹⁷⁶. Nous dirions du *Primus inter partes*. Un gouvernement dont le but est de protéger le bien public¹⁷⁷, entendu comme la paix entre les hommes, à travers une loi terrestre, celle du souverain, et une loi absolue, celle de Dieu¹⁷⁸.

Cette relation change radicalement dans la modernité, selon Foucault. Le pouvoir n'existerait plus dans le cadre d'une relation unidirectionnelle. Le gouvernement de l'État n'est pas un gouvernement vertical, de droit. Le gouvernement de l'État est un gouvernement multiforme et tentaculaire. On pourrait presque dire que le geste de Foucault consiste à démystifier le rôle absolu de l'État, en réduisant sa fonction à un vecteur de pouvoir plutôt qu'à une source. L'économie politique est le véritable prisme de l'action gouvernementale à l'ère moderne. C'est l'économie politique qui tire les ficelles de l'État. Ses besoins pratiques prennent la place des anciens besoins spirituels. Ces besoins, cruciaux pour le maintien du marché libre, sont garantis par l'État à travers une distribution transversale d'institutions disciplinaires¹⁷⁹. Ce terme, très cher à Foucault, précise le rôle constitutif de ces institutions vis-à-vis du *sujet*. Ces institutions, en plus de produire de la subjectivité, collectent des données :

« [l]a statistique, c'est le savoir de l'État sur l'État, entendu comme savoir de soi de l'État, mais savoir également des autres États. Et c'est dans cette mesure-là que la statistique va se trouver à la charnière des deux ensembles technologiques. »¹⁸⁰

¹⁷⁵ *Ibidem*, 99.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 98: « Vous voyez en tout cas que, dans cette continuité, la pièce essentielle aussi bien dans la pédagogie du Prince que dans la police, l'élément central c'est ce gouvernement de la famille, que l'on appelle justement l'économie. Et l'art du gouvernement, tel qu'il apparaît, dans toute cette littérature, doit répondre essentiellement à cette question : comment introduire l'économie, - c'est-à-dire la manière de gérer comme il faut les individus, les biens, les richesses, comme on peut le faire à l'intérieur d'une famille, comme peut le faire un bon père de famille qui sait diriger sa femme, ses enfants, ses domestiques, qui sait faire prospérer la fortune de sa famille qui sait ménager pour elle les alliances qui conviennent - , comment introduire cette attention, cette méticulosité, ce type de rapport du père de famille à sa famille à l'intérieur de la gestion d'un État ? »

¹⁷⁷ *Ibidem*, 100: « C'est toute cette gestion générale qui caractérise le gouvernement et, par rapport à quoi, le problème de la propriété terrienne pour la famille, ou l'acquisition de la souveraineté sur un territoire, pour le Prince, ne sont finalement que des éléments relativement secondaires. L'essentiel, c'est donc ce complexe d'hommes et de choses, c'est cela qui est l'élément principal, le territoire, la propriété n'en étant, en quelque sorte, qu'une variable. »

¹⁷⁸ *Ibidem*, 102: « C'est-à-dire que le bien public, c'est essentiellement l'obéissance à la loi, à la loi du souverain sur cette terre ou à la loi du souverain absolu, Dieu. »

¹⁷⁹ *Ibidem*, 11: « Au fond, l'économie et le rapport économique entre le coût de la répression et le coût de la délinquance est la question fondamentale. Or ce qu'on voit, c'est que cette problématique a amené une telle inflation dans les techniques disciplinaires; qui pourtant étaient mises en place depuis très longtemps, que le point où, sinon le scandale, du moins la friction est apparue - et la blessure a été assez sensible pour provoquer des réactions, des réactions violentes et réelles-, ça a été cette multiplication disciplinaire. Autrement dit, c'est le disciplinaire qui, à l'époque même où les mécanismes de sécurité sont en train de se mettre en place, c'est le disciplinaire qui a provoqué, non pas l'explosion, car il n'y a pas eu d'explosion, mais du moins les conflits les plus manifestes et les plus visibles. »

¹⁸⁰ *Ibidem*, 323.

À cet égard, dit Foucault, il y a un glissement entre l'art de gouverner et la technique de gouverner. Une technique qui a pour objet la population et pour toile de fond l'économie politique. Cette idée de gouvernement, comme gouvernement de la population, est définie par le philosophe de Poitiers comme la *gouvernementalité*¹⁸¹. Et c'est dans cette transformation entre l'art de gouverner et la gouvernementalité que le concept de souveraineté est dépassé. L'art de gouverner était en effet une qualité propre au souverain, alors que les techniques gouvernementales sont des dispositifs indépendants qui se ramifient dans la société. La *gouvernementalité* est donc l'ensemble constitué d'institutions, de procédures, d'analyses et de réflexions qui permettent l'exercice de cette forme spécifique de pouvoir, et qui a pour objectif la population.

Si la *souveraineté* avait pour objet de soumettre le citoyen à un point de vue géographique et spirituel, la *gouvernementalité*, à travers la discipline, a pour objectif de *produire* le citoyen. L'élément disciplinaire est capable, selon Foucault, de modeler le sujet d'un point de vue biologique et donc comportemental. C'est pour cette raison que, grâce à Foucault, nous disons que nous sommes entrés dans le terrain de la biopolitique. En identifiant -- comme Machiavel avant lui -- l'action comme le lieu de production du rapport de force, il complexifie le discours sur le pouvoir, en proposant le rôle subjectivant de ce dernier. Comme Gramsci, il considère le pouvoir comme un élément constitutif. Leur manière de voir le pouvoir dépasse manifestement les définitions qui veulent concevoir ce dernier comme un simple instrument de contrôle. Le pouvoir n'est plus défini comme une force exclusivement écrasante, mais comme une pratique ontologique, et donc à étudier et comprendre. En bref, avec eux, le pouvoir devient un discours *productif*.

Nous verrons maintenant dans le dernier chapitre comment cette idée *productive* du pouvoir se manifeste chez Gramsci à travers le concept d'*hégémonie* via le phénomène de l'*idéologie* et chez Foucault à travers le *discours* via le concept de *vérité*.

¹⁸¹ *Ibidem*, 111: « Par « gouvernementalité », j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. »

Troisième chapitre

De la société en guerre aux instruments de résistance

I

L'état de guerre

Dans le chapitre précédent, nous avons tracé un axe historique des relations de pouvoir et leur déploiement en termes administratifs, en partant de la théorie de la *souveraineté* de Machiavel pour arriver à la théorie de la *gouvernementalité* de Foucault, en passant par l'*historicisme absolu* de Gramsci et son concept du *Mythe-Prince*.

Dans ce dernier chapitre, nous tenterons d'établir un dialogue entre la théorie du pouvoir de Gramsci et celle de Foucault, en soulignant les affinités comme les différences. Plus précisément, nous comparerons les concepts d'*hégémonie* et de *discours*, tous deux soutenus par ce qui sont, chez les deux auteurs, leurs supports matériels respectifs : l'*idéologie* pour Gramsci et la *vérité* pour Foucault. Tout d'abord, sera contextualisé le champ d'investigation dans lequel ces termes sont déployés. Les deux auteurs, en effet, tout en maintenant leurs différences, imaginent le terrain de la politique, et donc l'espace d'action de la socialité, comme un champ de bataille. « L'état de guerre » est l'artifice métaphorique que les deux auteurs utilisent pour décrire les tensions sociales causées par les stratégies du pouvoir. Michel Foucault décrit ce phénomène comme une *guerre permanente*. Une guerre fonctionnelle et en même temps intrinsèquement liée au discours historico-politique qui allait remplacer le discours philosophico-juridique dans la transition de l'histoire romaine à l'histoire moderne¹⁸². Antonio Gramsci, quant à lui, dans son analyse stratégique précise des rapports de force, identifie deux types de guerre, celle de *mouvement* et celle de *position*. Lui aussi étudie l'évolution des relations de pouvoir d'un point de vue historique, reconnaissant l'importance d'une analyse complexe et approfondie pour comprendre ces relations. Il se distancie ainsi du triomphalisme sur lequel s'était achevée la Troisième Internationale, faisant preuve d'un certain scepticisme à l'égard des théories qui voulaient faire de la révolution russe un modèle exportable dans tous les pays.

¹⁸² Foucault, « *Il faut défendre la société* », 62-63: « Bien qu'esquissé grossièrement, voilà, je crois, le fond à partir duquel on peut essayer de resituer et de caractériser, dans ce qu'elle peut avoir de spécifique, cette nouvelle forme de discours qui apparaît justement à l'extrême fin du Moyen Âge, à vrai dire même au XVIe et au début du XVIIe siècle. Le discours historique ne va plus être le discours de la souveraineté, même pas de la race, mais [sera] le discours des races, de l'affrontement des races, de la lutte des races à travers les nations et les lois. Dans cette mesure-là, je crois que c'est une histoire absolument antithétique de l'histoire de la souveraineté telle qu'elle était constituée jusque-là. C'est la première histoire non romaine, anti-romaine que l'Occident ait connue. Pourquoi anti-romaine, et pourquoi contre-histoire, par rapport à ce rituel de souveraineté dont je vous parlais tout à l'heure ? Pour un certain nombre de raisons qui apparaissent, je crois, facilement. D'abord, parce que dans cette histoire des races et de l'affrontement permanent des races sous les lois et à travers elles, apparaît, ou plutôt disparaît, l'identification implicite entre le peuple et son monarque, entre la nation et son souverain, que l'histoire [...] »

La section sera ensuite divisée en deux moments. Un premier moment où l'analytique foucauldienne du pouvoir sera introduite, sous le prisme spécifique de la *guerre permanente*. Cette conception a été présentée par le philosophe de Poitiers lors des conférences de 1976 consacrées au thème du pouvoir, et intitulées : « *Il faut défendre la société* ». Dans un second temps, nous aborderons l'analyse stratégique des relations de pouvoir proposée par Gramsci dans les *Quaderni*. Il s'agit ici d'expliquer et de contextualiser le lexique militaire que le philosophe italien utilise dans son analyse du pouvoir, ainsi que la distinction entre les types de guerre, qu'il appelle justement *guerre de position* et *guerre de mouvement*.

(a) Analyse foucauldienne du pouvoir : la société en guerre permanente

Comme nous l'avons vu, Foucault établit une séparation claire entre l'histoire romaine (y compris celle du début du Moyen Âge) et l'histoire moderne. Cela lui permet de différencier les types de gouvernement qui ont eu lieu pendant cette transition et, surtout, les différents objets de ces gouvernements. Nous avons vu comment, d'une part, il identifie dans l'histoire romaine la forme de gouvernement par la souveraineté, pour laquelle l'objet du pouvoir est spatial (et spirituel) ; d'autre part, il fait coïncider l'histoire moderne avec la naissance de la *gouvernementalité*, où l'objet du pouvoir est représenté par le citoyen lui-même, par le sujet. Comme nous l'avons déjà souligné, l'analytique du pouvoir de Foucault vise à remettre en question certaines théories politiques historiquement considérées comme absolues. En ce sens, tous les travaux sur la *gouvernementalité* représentent le dépassement des précédentes théories de la souveraineté, notamment celles de Machiavel avant, et celle de Hobbes ensuite. Selon l'auteur de Poitiers, une société entièrement caractérisée par des relations musclées et guerrières allait, avec l'avènement de l'ère moderne, laisser place à un État doté d'institutions militaires. Ce qui était un discours philosophico-juridique a fait place à un discours historico-politique. Selon Foucault, ce discours historico-politique précis a fait de la guerre la base *permanente* de toutes les institutions de pouvoir :

« *Et ce discours historico-politique qui apparaissait à ce moment-là est en même temps un discours sur la guerre entendue comme relation sociale permanente, comme fondement ineffaçable de tous les rapports et de toutes les institutions de pouvoir.* »¹⁸³

Cette guerre dicte les règles et les rôles à observer au sein de la société -- une guerre qui crée nécessairement des alignements. Il s'ensuit, selon Foucault, que les sujets qui composent ce type de société sont des sujets *partiels* -- car ils doivent « combattre » soit pour une cause soit pour l'autre. Cette partialité est due au rôle que le sujet doit nécessairement assumer dans une telle situation. Dans ce discours historico-politique, en effet, le sujet ne peut assumer le rôle universel du philosophe ou du juriste. En effet, la vérité dont le sujet parle est une vérité prescrite, et donc stratégique. Une vérité fonctionnelle à la logique du discours du pouvoir. Plus loin dans ce chapitre, nous nous intéresserons à la valeur que Foucault attribue aux termes *discours* et *vérité*, mais pour l'instant, prenons-les au pied de la lettre, en nous concentrant sur le thème de la société en guerre.

¹⁸³ Foucault, « *Il faut défendre la société* », 118.

Sur le terrain de la guerre, souligne Foucault, les valeurs traditionnelles de l'intelligibilité sont bouleversées. Les forces actives et désordonnées de la violence prennent le dessus, utilisant le discours historique, traduit en mythologie, comme pur instrument de pouvoir :

« Ce discours de la guerre perpétuelle n'est donc pas seulement l'invention triste de quelques intellectuels qui ont été effectivement longtemps tenus en lisière. Il me semble que, par-delà les grands systèmes philosophico-juridiques qu'il court-circuite, ce discours rejoint en effet, à un savoir qui est parfois celui d'aristocrates à la dérive, les grandes pulsions mythiques et aussi l'ardeur des revanches populaires. En somme, ce discours est peut-être le premier discours exclusivement historico-politique de l'Occident par opposition au discours philosophico-juridique, il est un discours où la vérité fonctionne explicitement comme arme pour une victoire exclusivement partisane. »¹⁸⁴

Ce type de discours se développe donc entièrement dans une dimension historique. Il incarne la nostalgie des aristocraties en déclin ou en déliquescence et, en même temps, l'ardeur de la vengeance des classes populaires. En bref, nous pourrions dire que le discours philosophico-juridique, fils de l'ancienne forme de gouvernement de la souveraineté et du droit, est remplacé par le discours de la *guerre permanente*. La société en guerre produit un discours historico-politique, où la *vérité* (« la vision correcte des choses », appelons-le pour l'instant) fonctionne comme une arme pour la « victoire finale », c'est-à-dire la conquête et le maintien du pouvoir. En analysant ce que Foucault appelle le discours « intensément mythique »¹⁸⁵, il cherche non seulement à savoir comment le consensus est fabriqué, mais aussi, et plus profondément, comment ce discours façonne le *sujet*¹⁸⁶. L'individu selon Foucault est un effet du pouvoir, dans la mesure où ce pouvoir caractérise le monde à travers cette « vision correcte des choses » -- *la vérité* -- dans laquelle il s'inscrit. En ce sens, la subjectivité est historiquement liée à la société dans laquelle elle est produite et reproduite discursivement. Ce passage sur la relation *consensus-sujet* semble faire écho à la théorie de l'*interpellation* d'Althusser¹⁸⁷, qui fut un des maîtres de Foucault pendant ses années universitaires. Un détail, de notre point de vue, qui n'est pas superficiel étant donné l'égard bien connue d'Althusser pour les écrits de Gramsci. Cependant, il convient de souligner une fois de plus que l'intention de Foucault n'est pas de réhabiliter certaines *visions du monde (Weltanschauung)* au détriment des autres. Pour l'auteur de Poitiers, toute tentative de glorification mythologique de l'histoire participe à la guerre dont il parle. Il suffit de lire la remarque prononcée un peu plus tard le 21 janvier dans « *Il faut défendre la société* » :

¹⁸⁴ Foucault, « *Il faut défendre la société* », 138.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 107-108: « [...] plutôt que de partir du sujet (ou même des sujets) et de ces éléments qui seraient préalables à la relation et qu'on pourrait localiser, il s'agirait de partir de la relation même de pouvoir, de la relation de domination dans ce qu'elle a de factuel, d'effectif, et de voir comment c'est cette relation elle-même qui détermine les éléments sur lesquels elle porte. Ne pas donc demander aux sujets comment, pourquoi, au nom de quel droit ils peuvent accepter de se laisser assujettir, mais montrer comment ce sont les relations d'assujettissement effectives qui fabriquent des sujets. »

¹⁸⁷ Louis Althusser définissait l'interpellation, dans un célèbre texte sur les « appareils idéologiques d'État », en prenant l'exemple d'un agent de police hélant un individu (« *Hé, vous, là-bas !* ») qui se reconnaissait immédiatement comme étant le sujet interpellé. Être sujet en ce sens, c'est être l'objet d'un assujettissement idéologique qui nous fait exister dans un monde commun. Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche) », dans *Sur la reproduction* (Paris: Presses Universitaires de France, 2011), 263-306.

« Au fond, la dialectique codifie la lutte, la guerre et les affrontements dans une logique, ou soi-disant logique, de la contradiction ; elle les reprend dans le processus double de totalisation et de mise à jour d'une rationalité qui est à la fois finale, mais fondamentale, et de toute façon irréversible. Enfin, la dialectique assure la constitution, à travers l'histoire, d'un sujet universel, d'une vérité réconciliée, d'un droit où toutes les particularités auraient enfin leur place ordonnée. La dialectique hégélienne et toutes celles, je pense, qui l'ont suivie doivent être comprises [...] comme la colonisation et la pacification autoritaire, par la philosophie et le droit, d'un discours historico-politique qui a été à la fois un constat, une proclamation et une pratique de la guerre sociale. »¹⁸⁸

Pour comprendre la société en guerre il faut donc écarter deux fausses paternités. D'abord, celle de Hobbes. Selon Foucault, la théorie de la guerre de tous contre tous (*Homo homini lupus*) est en réalité une théorie de la non-guerre. Le rapport entre les individus indiqué par Hobbes comme un rapport de domination continue est pour Foucault -- dans ce passage très nietzschéen -- une pure dynamique entre hommes libres¹⁸⁹. L'État de Hobbes, protecteur et pacificateur d'une société par ailleurs en conflit permanent, serait en fait fondé sur la non-guerre¹⁹⁰. La deuxième fausse paternité, dont Foucault pense qu'il faut se débarrasser pour comprendre la société en guerre, est celle promue par les partisans de la guerre juste. Selon Foucault, la révolution, telle que la conçoivent les historiens contemporains, n'est rien d'autre que la dernière grande bataille de l'ancienne guerre entre nobles. C'est là que se conjugueraient les grandes pulsions mythiques et l'ardeur de la vengeance des opprimés, dans un espace où le symbolique et l'idéal se confondent¹⁹¹. C'est en ce sens que, chez Foucault, la dialectique ne fonctionne pas comme un dépassement. Elle agit plutôt comme pacificatrice du discours historico-politique de la guerre fondamentale, de la guerre juste pourrions-nous dire. La guerre doit donc être considérée comme quelque chose qui suit en filigrane la paix, le rôle de la politique étant de garantir cette paix. En ce sens, « la politique n'est rien d'autre que la guerre poursuivie par d'autres moyens »¹⁹². La loi n'est pas pacificatrice non plus, elle est plutôt la guerre qui continue à ratisser les ennemis. Dans cette guerre générale -- et *totale* -- celui qui parle, qui raconte, qui énonce la *vérité*, est sur un champ de bataille. Il travaille pour la victoire d'un front sur l'autre. Prenons l'exemple de la narration historique. Le discours de l'historien, qui est célébré comme une cérémonie, doit produire en réalité, la justification du pouvoir d'une part, et son renforcement de l'autre¹⁹³. L'histoire, comme tout autre objet de connaissance, participe à la production du discours sur le pouvoir.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 141.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 53: « La guerre primitive, la guerre de tous contre tous, c'est une guerre d'égalité, née de l'égalité et se déroulant dans l'élément de cette égalité. La guerre, c'est l'effet immédiat d'une non-différence ou, en tout cas, de différences insuffisantes. »

¹⁹⁰ *Ibidem*, 615: « La souveraineté - qu'il s'agisse d'une " république d'institution " ou d'une " république d'acquisition " - s'établit, non point par un fait de domination belliqueuse, mais au contraire par un calcul qui permet d'éviter la guerre. C'est la non-guerre pour Hobbes qui fonde l'État et lui donne sa forme. »

¹⁹¹ *Ibidem*, 180: « Au début du XIXe siècle, il a été lié, à coup sûr, au projet postrévolutionnaire d'écrire enfin une histoire dont le sujet vrai serait le peuple. Mais, quelques années après, vous le voyez servir à la disqualification des sous-races colonisées. Donc mobilité, polyvalence de ce discours : son origine, à la fin du Moyen Âge, ne l'a pas suffisamment marqué pour qu'il ne fonctionne politiquement que dans un sens. »

¹⁹² *Ibidem*, 115.

¹⁹³ *Ibidem*, 155-156: « Cet axe généalogique de l'histoire - que l'on trouve essentiellement dans les formes de récit historique sur les anciens royaumes, sur les grands ancêtres - doit dire l'ancienneté du droit ; elle doit montrer le caractère ininterrompu du droit du souverain et, par conséquent, montrer par-là la force indéclinable qu'il possède encore dans le présent ; et enfin, la généalogie doit majorer les noms des rois et des princes de toutes les renominations qui les ont précédés. Les grands rois fondent donc le droit des souverains qui leur succèdent, et ils transmettent aussi leur éclat à la petitesse de leurs successeurs. Voilà ce qu'on pourrait appeler la fonction généalogique du récit historique. »

(b) L'analyse des relations de pouvoir par Gramsci : les types de guerre

Les réflexions de Gramsci sur la politique, tant dans ses écrits antérieurs à l'incarcération que dans les *Quaderni*, sont traversées par une abondante terminologie militaire. C'est parce que, dans sa compréhension de la réalité, Gramsci ne veut pas se priver d'une analyse stratégique des phénomènes. Tout l'ensemble théorique de Gramsci est orienté vers la 'vivisection' des structures sociales, et de tous les éléments constitutifs des groupes particuliers qui composent la société elle-même. Pour ce faire, comme nous l'avons déjà observé, Gramsci se dote du *réalisme politique* hérité de Machiavel. Un réalisme politique qui, comme l'envisageait le maître florentin, ne doit pas observer la réalité avec un perspective biaisée¹⁹⁴, mais doit se doter pour contribuer à la création du *nouvel ordre politique*. Ainsi, en analysant la société avec les outils offerts par le langage militaire, Gramsci produit une description des phases politiques en les comparant à celles d'une guerre. Les relations politiques sont traversées par les relations de guerre¹⁹⁵. Une guerre dont Gramsci identifiera les deux types susmentionnés : guerre de *position* et guerre de *mouvement*. Nous reviendrons sur cette distinction dans un instant. Pour le moment, concentrons-nous sur le rôle que Gramsci attribue à la guerre dans l'analyse des relations de pouvoir.

Le terme « guerre », chez Gramsci, décrit avec précision la nature des processus politiques. Un élément très intéressant, en contraste avec les théories binaires du pouvoir, semble être lié aux forces belligérantes identifiées par Gramsci. En effet, l'auteur sarde n'attribue pas à une classe politique particulière le rôle de belligérant exclusif. Au contraire, selon Gramsci, « la politique est le terrain du siège *mutuel* »¹⁹⁶. La guerre politique est pour cette raison beaucoup plus complexe que la guerre militaire. Cet aspect est immédiatement discuté dans les *Quaderni*, dès Q I, 134 (1929-1930):

*« Dans la guerre militaire, une fois l'objectif stratégique atteint -- la destruction de l'armée ennemie et l'occupation de son territoire -- la paix est atteinte. Il convient également de noter que pour que la guerre prenne fin, il suffit que la fin stratégique ne soit que potentiellement atteinte : c'est-à-dire qu'il ne fait aucun doute qu'une armée ne peut plus combattre et que l'armée victorieuse "peut" occuper le territoire ennemi. La lutte politique est énormément plus complexe : dans un certain sens, elle peut être comparée aux guerres coloniales ou aux anciennes guerres de conquête, lorsque l'armée victorieuse occupe ou propose d'occuper de manière permanente tout ou partie du territoire conquis. Ensuite, l'armée vaincue est désarmée et dispersée, mais la lutte continue sur le terrain politique et celui de la préparation militaire. »*¹⁹⁷

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la politique ne peut être considérée comme une science immuable, dont les déductions sont applicables à tout moment. Chez Gramsci, toujours conscient de la leçon de Machiavel, la science

¹⁹⁴ Gramsci, *Quaderni*, Q IV, § 49.

¹⁹⁵ Gramsci, *Quaderni*, Q II, § 149: « Il existe certainement une stratégie militaire qui n'est pas techniquement de la responsabilité du gouvernement, mais elle fait partie d'une stratégie politique plus large qui encadre la stratégie militaire. La question peut être étendue : les conflits entre les militaires et le gouvernement ne sont pas des conflits entre techniciens et politiciens, mais entre politiciens et politiciens, ce sont des conflits entre deux directions politiques qui s'affrontent au début de chaque guerre. »

¹⁹⁶ Gramsci, *Quaderni*, Q VI, § 138.

¹⁹⁷ Gramsci, *Quaderni*, Q I, § 134.

politique reçoit une *historicité absolue*. « La science politique doit être conçue dans son contenu concret [...] comme un organisme en développement historique »¹⁹⁸. Dans cette affirmation, Gramsci lie indissociablement le destin de la politique à son caractère purement social. Nous pourrions en déduire que, pour Gramsci, tout dans la société est politique¹⁹⁹. Si les relations politiques sont donc traversées par des rapports de force guerriers, étant donné leur historicité absolue, alors toutes les sociétés seraient également perfusées par les pénétrées de tensions guerrières. Cette vision de la société, et des dynamiques ‘guerrières’ qui s’y opèrent, ne nous semble pas éloignée à ce stade des observations faites par Foucault dans « *Il faut défendre la société* ». Rappelons à cet égard que Foucault parle de la paix politique comme d'un moment à insérer dans les différentes stratégies de la guerre. Ou encore, l'affirmation selon laquelle la politique n'est rien d'autre que la guerre poursuivie par d'autres moyens. Or, comme nous l'avons vu chez Foucault, cette stratégie particulière de guerre, déployée par la politique en périodes de paix -- dans les phases de consolidation du pouvoir, pourrions-nous dire -- emploie des dispositifs tentaculaires de recherche et de fabrication de consensus. Les armes, ou plutôt les instruments, de la consolidation du pouvoir sont donc multiformes.

Selon Gramsci, le phénomène de la conquête et de la consolidation du pouvoir suit un schéma similaire. Elle ne peut être l'affaire exclusive de la force, puisque la force est un élément purement musculaire, et donc exclusivement lié au moment militaire au sens strict. Si la conquête du pouvoir est la conquête de la politique, c'est-à-dire la domination de la société, la force seule serait inefficace à long terme. La consolidation du pouvoir, en effet, nécessite des armes de persuasion qui font partie de la politique, et donc d'une stratégie de consensus.

« Un groupe social est dominant sur les groupes adverses qu'il tend à "liquider" ou à soumettre même par la force armée, et il est le chef des groupes apparentés et alliés. Un groupe social peut et même doit être dirigeant avant de conquérir le pouvoir gouvernemental (c'est une des conditions principales de la conquête même du pouvoir) ; ensuite, lorsqu'il exerce le pouvoir et même s'il le détient fortement, il devient dominant mais doit aussi continuer à être 'dirigeant'. »²⁰⁰

Un groupe social conquiert donc le pouvoir « *même* » par la force armée, en dominant les autres groupes. Pour se maintenir au pouvoir, il doit cependant être « *toujours dirigeant* », c'est-à-dire avant et après la prise du pouvoir. C'est en ce sens précis de la diversité des pouvoirs que les différents types de guerre indiqués par Gramsci deviennent cruciaux.

C'est dans la section 138 du *Q VI* que Gramsci illustre la différence entre les deux types principaux de guerre. Il y affirme que « en politique [...] il y a la guerre de mouvement tant qu'il s'agit de conquérir des positions non décisives. »²⁰¹ Un type de guerre, donc, dans lequel les cases sont avancées, comme sur un échiquier, jusqu'à un stade qui n'est pas encore

¹⁹⁸ Gramsci, *Quaderni*, Q IV, § 8.

¹⁹⁹ Gramsci, *Quaderni*, Q XV, § 10: « Si la science politique signifie la science de l'État et si l'État est l'ensemble des activités pratiques et théoriques par lesquelles la classe dominante non seulement justifie et maintient son pouvoir mais réussit à obtenir le consentement actif des gouvernés, il est évident que toutes les questions essentielles de la sociologie ne sont autres que les questions de la science politique. »

²⁰⁰ Gramsci, *Quaderni*, Q XIX, § 24.

²⁰¹ Gramsci, *Quaderni*, Q VI, § 138.

déterminé. Celui-ci se transforme alors en une guerre de siège lorsqu'un groupe parvient à s'emparer des positions indispensables à la domination des autres groupes. Cependant, ce type de guerre subit une transformation au moment de la Première Guerre mondiale. De la guerre de mouvement, ou de manœuvre, on passe à un nouveau type de guerre que Gramsci définit comme la guerre de position. Le passage de la guerre de manœuvre à la guerre de position est, selon le philosophe italien, « la question la plus importante de la théorie politique posée par l'après-guerre et la plus difficile à résoudre de façon juste. »²⁰² Or, notons que ce passage représente un tournant important par rapport aux théories marxistes de son époque. Comme le souligne à juste titre Vacca : « [Pour Gramsci], la révolution en deux temps, c'est-à-dire la conquête de l'État dans une bataille rangée décisive et l'utilisation de la machine étatique pour transformer la société de manière coercitive, ne peut constituer l'archétype de la révolution prolétarienne. La révolution d'Octobre devait donc être considérée comme la dernière révolution du XIXe siècle. »²⁰³ En revanche, dans les pays industrialisés, la guerre de mouvement ne pouvait, selon Gramsci, suffire à inverser le paradigme politique, le pouvoir n'étant pas exclusivement concentré dans l'État. À cet égard, souligne Gramsci, dans le *Q VII*, la distinction entre l'Est (la Russie) et l'Ouest (l'Europe industrialisée) est patente :

« À l'Est, l'État était tout, la société civile était primordiale et gélatineuse ; à l'Ouest, il existait une relation adéquate entre l'État et la société civile, et dans le tremblement de l'État, on pouvait immédiatement voir une structure robuste de la société civile. L'État n'était qu'une tranchée avancée, derrière laquelle se trouvait une robuste chaîne de forteresses et de « casemate » [maisons folles] ; plus ou moins, d'un État à l'autre, vous comprenez, mais cela exigerait une reconnaissance minutieuse de caractère national. »²⁰⁴

Les pays industrialisés, étant structurellement plus complexes, sont traversés par des articulations de pouvoir qui ont des ramifications différentes de celles du passé. De plus, comme Foucault l'a justement observé dans les années 1970, le dépassement de la souveraineté par la *gouvernementalité* -- qui s'est produit au XVIIIe siècle -- impose des institutions disciplinaires hétérogènes et horizontales. Or, bien que Gramsci ne soit pas arrivé aux mêmes conclusions que Foucault, il reconnut la complexité du pouvoir à l'ère industrielle, une complexité due aux besoins économiques qui sont désormais au cœur de la politique de l'État européen moderne. Pour ces raisons, la bataille politique et, par conséquent, l'analyse de la dynamique du pouvoir, doivent être tracées dans les plis de la guerre de position. En cause désormais est un type de guerre qui :

« [...] exige d'énormes sacrifices de la part des immenses masses de la population ; il faut donc une concentration sans précédent de l'hégémonie, et donc une forme de gouvernement plus " interventionniste ", qui prend plus ouvertement l'offensive contre les opposants et organise en permanence " l'impossibilité " de la désintégration interne : contrôles de toutes sortes, politiques, administratifs, etc., renforcement des " positions " hégémoniques du groupe dominant, etc.... Tout cela indique que nous sommes entrés dans une phase culminante de la situation politico-historique, car en politique, la " guerre des positions ", une fois gagnée, est décisive une fois pour toutes. »²⁰⁵

²⁰² Gramsci, *Quaderni*, Q VI, § 138.

²⁰³ Giuseppe Vacca, « L'interpretazione Di Gramsci Nel Secondo Dopoguerra », *Studi Storici* 34, No. 2/3 (1993): 450-451.

²⁰⁴ Gramsci, *Quaderni*, Q VII, § 16.

²⁰⁵ Gramsci, *Quaderni*, Q VI, § 138.

II

Les instruments de la guerre

Le thème de la guerre, ou plutôt des sociétés en guerre, intéresse clairement les deux auteurs, même si, il convient de le rappeler, à des fins clairement différentes. Gramsci produit son analyse des relations de pouvoir afin de dépasser les théories scientifiques du marxisme oriental et de proposer une interprétation de la *philosophie de la praxis* qui soit *historiciste* et, plus encore, *historicisable*²⁰⁶. Pour le philosophe sarde, l'objectif est sans doute stratégique. Comme Machiavel à son temps, il écrit en ayant à cœur le destin politique de la péninsule italienne. Ainsi, sa réinterprétation du marxisme -- sa *philosophie de la praxis* -- est façonnée par les besoins politiques de son époque. Foucault, en revanche, comme nous l'avons vu, ne pense pas sa philosophie comme un manifeste politique. Il se donne pour objectif de réaliser une généalogie du pouvoir afin de comprendre son impact sur les sociétés et les individus. En discontinuité ici avec Gramsci, Foucault n'écrit pas de manière stratégique. Il ne se pose pas le problème de transformer la société via la *praxis* mais plutôt de montrer aux individus une manière de vivre en reconnaissant les dispositifs de pouvoir et leur impact sur le monde.

Cependant, les deux approches révèlent une caractéristique intéressante inhérente aux relations politiques et sociales : le conflit. Pour Foucault comme pour Gramsci, le conflit est le principal état de la *relation*. C'est donc dans le conflit, et par sa dynamique, que l'on peut retracer les formes et les articulations du pouvoir. Maintenant, chaque conflit a ses stratégies de guerre, ses armes. Dans le domaine purement militaire, elles sont représentées par la capacité à produire des dommages, donc par la capacité dite « de tir ». Dans un état de guerre particulier tel que celui indiqué par Gramsci et Foucault, les armes conventionnelles occupent toutefois un rôle non décisif. La force est un élément qui contribue à la domination, mais pas de manière absolue. Comme nous l'avons noté, en effet, pour les deux auteurs, la force doit être accompagnée de la capacité à obtenir le consentement. Les armes destinées à obtenir consensus sont beaucoup plus hétérogènes que celles utilisées pour s'assurer la suprématie militaire. Ce sont ces armes particulières qui maintiennent effectivement des relations de pouvoir stables. C'est de ces *dispositifs*, tels que Foucault les définit, que découle le phénomène de l'assujettissement. Dans cette section, nous passerons donc en revue les armes de cette guerre socio-politique décrite par Gramsci et Foucault.

Nous allons d'abord voir quelles sont les armes du consensus chez Foucault. Plus précisément, nous aborderons le concept de *discours*, en mettant en évidence le rôle que Foucault lui attribue, puis nous analyserons comment, au sein du *discours*, se déplace la question de la *vérité*. Dans un deuxième temps, nous examinerons le concept d'*hégémonie* chez Gramsci, en essayant de clarifier la connotation que l'auteur attribue à ce terme. Enfin et dans le cadre du concept d'*hégémonie*, nous mettrons en évidence la question de l'*idéologie* chez Gramsci, en l'expliquant à la lumière de sa réinterprétation particulière du marxisme.

²⁰⁶ Donc une philosophie ouverte à une pratique de l'histoire très consciente des variations entre époques.

(a) Le discours et son arme principale : la vérité

Dans les années où Foucault a développé le thème du *discours*, l'étude de la grammatologie, et des actes de langage, a fait l'objet, en philosophie, de nombreuses recherches (songions à Deleuze, Derrida, Lyotard, Wittgenstein, Austin, etc.). L'objet de ces analyses est de tirer au clair le rôle du langage dans la formation, la constitution et la reproduction des subjectivités. Le point de rupture entre ces nouvelles recherches philosophiques et l'étude du langage au sens strict réside précisément dans l'importance accordée à l'analyse du *discours*. L'analyse linguistique au sens strict produit un ensemble de règles sur la base desquelles un nombre illimité de formulations linguistiques deviennent possibles²⁰⁷. Dans l'analyse des événements discursifs, en revanche, seules les séquences linguistiques qui ont été effectivement formulées sont prises en compte. L'accent n'est donc pas mis sur les règles nécessaires à la construction d'un énoncé, mais plutôt sur la description des événements discursifs, et sur les raisons pour lesquelles certains énoncés sont apparus et pas d'autres²⁰⁸.

L'objet de la perspective foucauldienne, dans le sillage de ces investigations, est le *discours* en tant qu'ensemble de performances verbales, de séquences d'énoncés auxquelles on peut attribuer des modes d'existence particuliers. L'organisation de ces séquences constitue ce que le philosophe appelle une « formation discursive »²⁰⁹, qui existe lorsqu'une régularité peut être identifiée parmi les types d'énoncés. Émerge donc un « système énonciatif général » auquel obéissent des ensembles de performances verbales, qui, bien sûr, obéissent aussi à des systèmes logiques, linguistiques et psychologiques. Dans le cadre de cette recherche, il n'est pas nécessaire de s'attarder sur une analyse du langage, un tel travail mériterait une recherche spécifique. Ce qui nous intéresse ici, c'est d'inscrire le *discours* de Foucault dans le cadre de la discussion sur le pouvoir. La recherche foucauldienne sur les types de discours est étroitement liée à la relation entre le pouvoir et la connaissance, et au thème de la production et de la reproduction des subjectivités²¹⁰.

Il ne faut pas oublier que l'analyse du *discours*, pour le philosophe de Poitiers, participe de l'idée que les structures sociales, et les produits de celles-ci, ne peuvent être séparés de leur historicité. Le mouvement de la pensée dans l'histoire est discontinu, marqué par des 'ruptures épistémologiques' lesquelles traversent l'ordre de la connaissance et suscitent, de temps à autre, de nouveaux paradigmes cognitifs. Ces paradigmes résulteraient de modifications des règles de formation des énoncés qui sont acceptés comme scientifiquement vrais.

De ces réflexions prend forme l'étude que Foucault fait des effets de pouvoir qui circulent parmi les énoncés scientifiques, sur leur régime de pouvoir interne et sur les raisons des transformations globales de ce régime de pouvoir. Un régime qui ne pèse pas sur la science de l'extérieur, mais qui est interne à la dynamique du *discours*. L'enquête sur le discours est ainsi

²⁰⁷ John L. Austin, *How to do things with words* (Oxford: The Clarendon Press, 1962).

²⁰⁸ Voir aussi à ce propos: Judith Butler, *Excitable Speech: A politics of the performative* (NY: Routledge, 2021).

²⁰⁹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (Gallimard, Paris : 1969).

²¹⁰ Voir aussi à ce propos: Pierre Bourdieu, *Leçon sur la Leçon* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1982).

ouverte par Foucault dans la conférence inaugurale de ses cours au Collège de France, le 2 décembre, 1970 intitulée *L'ordre du discours*. À la suite de ses premières remarques, Foucault marque une pause pour illustrer les objectifs que ses cours viseront à atteindre, en précisant que le point central autour duquel ces cours tourneront est précisément le *discours* :

« Voici l'hypothèse que je voudrais avancer, ce soir, pour fixer le lieu [...] du travail que je fais : je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité. »²¹¹

Pour Foucault, le *discours* assume donc le rôle d'un cadre. Un cadre au sein duquel s'opèrent des dynamiques sociales. C'est le contexte historique et symbolique dans lequel se perpétue la vie des individus -- comme un fond peint aux couleurs de l'époque qu'il représente *discours*, en termes de pouvoir, est de délimiter le terrain du valide et de l'invalidé et, par conséquent, d'exclure ce qui se trouve hors de ces balises²¹². Et c'est bien en ce sens, que le *discours* est un *logos*²¹³. Or, si nous voulons analyser ce *logos*, ce cadre discursif qui encadre l'être social, nous devons remettre en question notre « volonté de vérité »²¹⁴, affirme Foucault. « [Il faut] restituer au discours son caractère d'événement ; lever enfin la souveraineté du signifiant. »²¹⁵ De cette manière, le *discours* peut être relocalisé dans son historicité et observé pour son cours discontinu²¹⁶. Une telle analyse permettrait, d'une part, de construire un appareil critique apte à comprendre et à expliquer les procédures d'exclusion. D'autre part, elle permettrait de retracer la généalogie de ces procédures, et donc de ces systèmes de contrôle. De ce point de vue, l'approche foucauldienne est profondément historiciste. Elle saisit le fonctionnement du pouvoir à travers l'étude des différentes formulations discursives qui ont émergé au cours de l'histoire de l'Europe.

Nous l'avons vu, les formulations discursives n'existent pas comme des absolus. Ils suivent un parcours discontinu, produisant, lorsqu'ils sont remis en cause, des modifications du savoir commun, donc des ruptures épistémologiques. Il est crucial d'identifier alors les principaux éléments du *discours* et la manière dont ils le soutiennent ou sont susceptibles de

²¹¹ Foucault, *L'ordre du discours*, 10-11.

²¹² *Ibidem*, 16: « Certes, si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent. Mais si on se place à une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, in sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner. »

²¹³ *Ibidem*, 50: « le logos qui élève les singularités jusqu'au concept et qui permet à la conscience immédiate de déployer finalement toute la rationalité du monde, c'est bien le discours lui-même qu'on met au centre de la spéculation. »

²¹⁴ *Ibidem*, 53.

²¹⁵ *Ibidem*, 53.

²¹⁶ *Ibidem*, 60: « D'autre part, si les événements discursifs doivent être traités selon des séries homogènes, mais discontinues les unes par rapport aux autres, quel statut faut-il donner à ce discontinu ? Il ne s'agit évidemment ni de la succession des instants du temps, ni de la pluralité des différents sujets pensants ; il s'agit de césures qui brisent l'instant et dispersent le sujet dans une pluralité de positions et de fonctions possibles. Une telle discontinuité frappe et invalide les plus petites unités traditionnellement reconnues ou les moins facilement contestées : l'instant et le sujet. Et, au-dessous d'eux, indépendamment d'eux, il faut concevoir entre ces séries discontinues des relations qui ne sont pas de l'ordre de la succession (ou de la simultanéité) dans une (ou plusieurs) conscience ; il faut élaborer en dehors des philosophies du sujet et du temps - une théorie des systématiquités discontinues. »

l'interrompre. Dès sa conférence d'introduction au Collège de France, Foucault place le terme de « *discours* » à côté de celui de « *vérité* », reconnaissant à ce dernier un rôle prépondérant dans la perpétuation du pouvoir d'exclusion :

« *Des trois grands systèmes d'exclusion qui gangrènent le discours, la parole interdite, le partage de la folie et la volonté de vérité, c'est du troisième que j'ai parlé le plus longtemps. C'est que vers lui, depuis des siècles, n'ont pas cessé de dériver les premiers ; c'est que de plus en plus il essaie de les reprendre à son compte, pour à la fois les modifier et les fonder, c'est que si les deux premiers ne cessent de devenir plus fragiles, plus incertains dans la mesure où les voilà traversés maintenant par la volonté de vérité, celle-ci en revanche ne cesse de se renforcer, devenir plus profonde et plus incontournable.* »²¹⁷

Foucault rappelle ensuite des concepts anciens, comme celui d'*alethurgie*²¹⁸, c'est-à-dire l'ensemble des procédures par lesquelles on fait apparaître ce qui doit être compris comme vrai par opposition au faux. Il fait valoir qu'il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans *alethurgie*, c'est-à-dire que le pouvoir produit sa propre vérité et alors c'est « *la Vérité* ». La présence de ce concept dans l'analytique du pouvoir de Foucault se fera de plus en plus sentir au gré de ses cours tardifs. Ce qui avait été caractérisé, au début des années 1970, comme le « gouvernement des populations », se verra actualisé comme le « gouvernement des hommes par la vérité » entre 1978 et les années 1980²¹⁹. L'*alethurgie* n'est qu'une des figures discursives dont Foucault se servira pour en dégager les rapports entre *vérité* et pouvoir dans le discours politique et la culture grecques. La généalogie des discours sur la subjectivité partira ainsi de l'empereur romain Septime Sévère, en passant par l'Édipe Roi de Sophocle et s'achève avec l'analyse des trois grandes pratiques de pouvoir qui ont permis au christianisme de resserrer ses liens « pastoraux » avec les hommes en tant qu'individus et en tant que troupeau : le baptême, la confession et la direction de conscience.

On pourrait conclure, en ce qui concerne la relation entre *vérité* et *discours*, que la première sert d'argument principal au second. Mais celle-ci doit être analysée de plus près car, aux yeux du « pouvoir » la vérité s'avère hautement si paradoxalement *productive*. Dans un entretien avec Alessandro Fontana en 1977-- plus tard l'éditeur de tous les cours donnés par Foucault au Collège de France -- le philosophe français affirme, en effet, que « la *vérité* doit être comprise comme un système de procédures ordonnées pour la production, la régulation, la distribution, la circulation et l'exploitation des *énoncés* »²²⁰. La *vérité* se situe dans une relation circulaire avec les systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et avec les effets de pouvoir qu'elle induit et propage. On peut donc parler d'un « *régime de vérité* »²²¹.

²¹⁷ *Ibidem*, 21.

²¹⁸ Étymologiquement, l'*alethurgie* est la production de la vérité, ou plutôt l'acte par lequel la vérité se manifeste. C'est dans ce cadre que nous pouvons étudier la notion et la pratique de la *parrhesia*. Cette question ouvre la voie à l'analyse de la relation sujet/vérité, c'est-à-dire à se demander quelles pratiques et à travers quels types de discours nous avons essayé de dire la vérité sur le sujet.

²¹⁹ Voir à ce propos: *Du gouvernement des vivants* (1979-1980), *Subjectivité et vérité* (1980-1981), *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982), *Le Gouvernement de soi et des autres I* (1982-1983), *Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité* (1983-1984).

²²⁰ Paul Rabinow, *The Foucault Reader* (Toronto: Pantheon, 1984).

²²¹ *Ibidem*, 74.

Revenons maintenant à la métaphore de l'état de guerre, à la lumière de laquelle Foucault situe les événements de la société ; la *vérité* y assume clairement le rôle de principal instrument matériel dans la lutte pour la domination sociale. La *vérité*, comme il l'a déjà dit dans *Il faut défendre la société* (1976), serait le rapport de force originel²²². Et c'est pour cette raison que l'on devrait parler de *vérité armée*, celle-ci étant l'arme principale par laquelle se déploie la bataille pour la domination du *discours* :

« Ou la vérité donne la force, ou la vérité déséquilibre, accentue les dissymétries et fait pencher finalement la victoire d'un côté plutôt que de l'autre : la vérité est un plus de force, tout comme elle ne se déploie qu'à partir d'un rapport de force. L'appartenance essentielle de la vérité au rapport de force, à la dissymétrie, au décentrement, au combat, à la guerre, est inscrite même dans ce type-là de discours ». ²²³

Comme l'affirme Alex Demirović²²⁴, *La vérité* pour Foucault fixe les limites du *discours*, sculptant les normes et les règles d'engagement du *discours* lui-même. Celles-ci, doivent être considérées comme *vraies*. Il est facile de comprendre, à ce stade, la relation entre la *vérité* et la politique. Elle détermine la validité ou non du *discours politique*, à l'exclusion de tout ce qui existe en dehors de lui. Dans l'entretien avec Fontana, évoqué précédemment, Foucault, interrogé sur le sujet, s'exprime ainsi : « la question politique [...] est la *vérité* elle-même »²²⁵.

(b) La lutte pour l'hégémonie et le rôle de l'idéologie

L'hégémonie est certainement le principal concept associé à la pensée d'Antonio Gramsci. Cependant, comme le confirment²²⁶ plusieurs spécialistes de ce dernier, le concept ne se prête guère à une définition simple et univoque. Tout d'abord, il convient de comprendre si *l'hégémonie* est, pour Gramsci, un concept de nature *positive*, ou au contraire, de nature *négative*. Il faut dire que la tâche à accomplir n'est pas des plus faciles. D'une part, parce que le sens du terme change continuellement dans les *Quaderni*, prenant des formes multiples et étant associé à des concepts différents. En fait, comme le souligne Giuseppe Cospito, le terme d'*hégémonie* chez Gramsci ne cesse de s'étendre et de se contracter « pour finir par

²²² Foucault, « *Il faut défendre la société* », 49: « C'est-à-dire que la vérité est une vérité qui ne peut se déployer qu'à partir de sa position de combat, à partir de la victoire chérie, en quelque sorte à la limite de la survie même du sujet qui parle ».

²²³ *Ibidem*, 50.

²²⁴ Alex Demirovic, « The Politics of Truth », dans *Gramsci and Foucault : A Reassessment*, ed. David Kreps (London: Routledge, 2017), 13: « La vérité est ici principalement comprise comme une forme de répression, dans la mesure où la vérité est un mécanisme qui contrôle qui peut parler de quoi et comment. La vérité est donc une pratique qui censure, régule, contrôle et sélectionne ce qui peut être dit. Un discours qui veut être entendu doit faire des efforts pour être considéré comme vrai. En plus de cela, il doit franchir un seuil qui - au moins dans le monde scientifique et universitaire - est défini par des règles disciplinaires qui contrôlent un espace de vérité : "on n'est "dans le vrai" qu'en obéissant aux règles d'une "police" discursive qu'il faut réactiver dans chacun de ses discours ». [Trad. Libre]

Ibidem, 15: « Foucault voit clairement la vérité comme une forme de violence qui se retourne contre la sauvagerie de la parole. »

²²⁵ Rabinow, *op. cit.*, 75.

²²⁶ Voir à ce sujet : Giuseppe Vacca (*Dal Materialismo-Storico alla filosofia della praxis*, 2016), Fabio Frosini, Guido Liguori, Giuseppe Cospito (*Le parole di Gramsci*, 2004).

constituer un spectre extrêmement large de significations dans une gamme de contextes qui va de l'économie à la littérature, de la religion à l'anthropologie, de la psychologie à la linguistique »²²⁷. D'autre part, parce que dans l'étymologie même du terme *hégémonie*, il y a un caractère inéluctablement imposant, qui ferait donc pencher vers la connotation négative. Le terme dérive en fait du grec *hegemonía* (ἡγεμονία), qui signifie littéralement commandement ou primauté -- *suprématie*. Dans le langage politico-militaire de la Grèce antique -- langage avec lequel Gramsci est familier par sa formation²²⁸ -- l'hégémonie représentait la suprématie d'un État sur d'autres États mineurs ou vaincus, en relation au sein d'une alliance entre plusieurs peuples ou ligues.

Nous suivons l'interprétation proposée par Cospito selon laquelle l'hégémonie gramscienne doit être interprétée dans un « sens fort » ou dans un sens « plus prégnant »²²⁹ que simplement politique. Le sens fort dériverait directement de la connaissance que Gramsci avait du vocabulaire de Lénine. Pour Lénine, le concept d'hégémonie serait synonyme de *révolution permanente*²³⁰ ou, plus précisément encore, de direction politique unitaire, parfois accompagnée de domination et de coercition²³¹. Dans le sens de connotations plus prégnantes, on dira que les composantes *consensus* et *force* se rencontrent dans un moment de synthèse ou d'accord. Dans cette deuxième interprétation, « l'hégémonie civile ou politique [est] liée et non opposée à l'hégémonie culturelle ou intellectuelle. »²³² C'est précisément cette seconde interprétation que nous prendrons en considération pour poursuivre le chemin du rapprochement entre Antonio Gramsci et Michel Foucault.

Dans la section des *Quaderni* consacrée à la *philosophie de la Praxis* (1930-1934), il n'y a pas de séparation entre les plans politique et culturel. Au contraire, selon Gramsci, « la philosophie de la praxis conçoit la réalité des relations humaines de connaissance comme un élément de l'hégémonie politique. »²³³ La réalité des relations humaines de connaissance n'est autre que la somme de ces expressions culturelles -- entre autres la philosophie et la littérature -- qui visent à la compréhension subjective de la réalité. De cette façon, le concept d'hégémonie s'enchevêtre au politique, se déplaçant entre le strictement politique et le strictement idéologique, envahissant également l'espace pédagogique de l'éducation des citoyens ainsi que le terrain de la politique internationale:

« [L]a relation pédagogique [...] existe dans la société dans son ensemble et pour chaque individu par rapport aux autres individus, entre les classes intellectuelles et non intellectuelles, entre les gouvernants et les gouvernés, entre les élites et les suiveurs, entre les dirigeants et les chefs, entre les avant-gardes et les corps d'armée. Toute relation d'"hégémonie" est nécessairement une relation pédagogique et se produit non

²²⁷ Cospito, «Egemonia», dans *Le parole di Gramsci*, 75.

²²⁸ Nous rappelons les études de Gramsci en langues classiques dans sa jeunesse et ses années à Turin.

²²⁹ Cospito, *op. cit.*, 89.

²³⁰ Comme le rappelle Cospito, *op. cit.*, 83: le terme de *révolution permanente* représente un « concept politique né vers 1848, comme expression scientifique du jacobinisme dans une période où les grands partis politiques et les unions n'étaient pas encore constitués, et qui sera plus tard composé et dépassé dans le concept d'hégémonie civile. »

²³¹ Alan Shandro, *Lenin and the logic of Hegemony: Political Practice and Theory in Class Struggle*, (Boston: Brill, 2014), 80.

²³² Cospito, *op. cit.*, 89.

²³³ Gramsci, *Quaderni*, Q X, II, § 6.

seulement à l'intérieur d'une nation, entre les différentes forces qui la composent, mais aussi dans l'ensemble du champ international et mondial, entre les complexes civilisationnels nationaux et continentaux. »²³⁴

L'hégémonie gramscienne finit par désigner quelque chose qui entoure et caractérise toutes sortes de relations, du politique à l'humain. Elle peut être exercée par des appareils publics, au sein de la *société politique*, ou par des appareils privés, au sein de la *société civile*. À l'instar du *discours* foucauldien, l'hégémonie servira de toile de fond à la vie du citoyen. À cet égard, si l'on feuillette les cahiers dits *spéciaux* (1932-1935)²³⁵, ceux écrits vers la fin de son emprisonnement, l'hégémonie ira jusqu'à prendre la forme du langage lui-même :

« Chaque fois que la question de la langue surgit, d'une manière ou d'une autre, cela signifie qu'une série d'autres problèmes s'impose : la formation et l'élargissement de la classe dirigeante, la nécessité d'établir des relations plus intimes et plus sûres entre les groupes dirigeants et la masse populaire-nationale, c'est-à-dire de réorganiser l'hégémonie culturelle. »²³⁶

Une fois de plus, nous souhaitons souligner comment l'élément de force, bien que présent dans la philosophie de Gramsci, est insuffisant pour le « *discours* » du pouvoir. En revanche, l'extension du terme d'hégémonie, que nous qualifierons de 'psychologique', vient compléter l'idée que, chez Gramsci, tout homme est philosophe²³⁷ et toute action humaine est *de facto* politique. L'hégémonie serait donc façonnée par cette tendance générale de l'homme à poser des questions à son monde. L'objet que la bataille politique vise à conquérir devient ainsi la *vie*, prise dans sa globalité. En effet, et d'une part, le tissu social de l'individu est imprégné par l'effectivité des institutions, et d'autre part, son intimité est envahie par l'imposition d'une *vision du monde* spécifique. C'est ici que le concept de *guerre de position* commence à prendre une forme plus articulée. « La *guerre de position*, sur le terrain de la lutte politique, est le concept même de l'hégémonie »²³⁸. Par conséquent, « les fonctions hégémoniques se retrouvent à tous les niveaux de la vie politique »²³⁹. Toute relation humaine et sociale est donc habitée par une relation hégémonique de base. Dans une perspective globale, toutes les classes, dans toutes les phases historiques, peuvent exercer une influence hégémonique. Dépourvue de toute connotation *positive* ou *négative* l'hégémonie devient ainsi le résultat de la sédimentation historique de certaines manières de concevoir le monde²⁴⁰.

²³⁴ Gramsci, *Quaderni*, Q II, § 44.

²³⁵ Comme on le sait, les *Quaderni* de Gramsci sont divisés en trois catégories : traduction, miscellanées et spécial. Les cahiers spéciaux sont ceux écrits à partir de 1930, et systématisés à partir de 1932, et traitent de thèmes spécifiques, contrairement aux cahiers miscellanées, qui présentent un mélange de sujets et de thèmes.

²³⁶ Gramsci, Antonio, *Quaderni*, Q XXIX, § 3.

²³⁷ Gramsci, *Quaderni*, Q XII, § 3: « Enfin, tout homme, en dehors de sa profession, exerce une activité intellectuelle quelconque, c'est-à-dire qu'il est "philosophe", artiste, homme de goût, il participe à une conception du monde, il a une ligne de conduite morale consciente, il contribue donc à soutenir ou à modifier une conception du monde, c'est-à-dire à susciter de nouvelles manières de penser. »

²³⁸ Gramsci, *Quaderni*, Q VIII, § 52.

²³⁹ Gramsci, *Quaderni*, Q IV, § 49.

²⁴⁰ Gramsci, *Quaderni*, Q VI, § 81: « La division des pouvoirs et toutes les discussions qui ont eu lieu pour sa réalisation, ainsi que la dogmatique juridique qui est née de son avènement, sont le résultat de la lutte entre [la] société civile et la société politique d'une certaine période historique, avec un certain équilibre instable des classes, déterminé par le fait que certaines catégories d'intellectuels (au service direct de l'État, en particulier la bureaucratie civile et militaire) sont encore trop étroitement liées aux anciennes classes dirigeantes. »

Nous avons dit que pour Gramsci, le concept d'*hégémonie* va au-delà du simple rapport de force militaire. Il s'étend au domaine de la pensée et, bien sûr, de la connaissance ; à la presse, la littérature, la critique littéraire, la philosophie, etc. À partir du moment où Gramsci considère toute action humaine comme un geste politique, le terme politique lui-même se développe pour devenir synonyme de *vision du monde* (*Weltanschauung*), et donc d'idéologie²⁴¹. Essayons alors de définir la position de l'idéologie par rapport au concept d'*hégémonie*.

Comme le souligne Liguori²⁴², à l'époque des *Quaderni*, Gramsci ne connaissait pas l'*Idéologie Allemande*, cette dernière ayant été publiée entre les années 1920 et 1930. C'est dans ce texte célèbre que Marx redéfinit l'idéologie comme « *mauvaise conscience* »²⁴³. Gramsci, on le sait, dispose de la *Préface de 1859* et des *Thèses sur Feuerbach*. Cependant, même dans la *préface de 1859*, la définition de l'idéologie proposée par Marx ne semble pas si éloignée de celle qui apparaîtra dans l'*Idéologie allemande* :

« De même qu'on ne peut juger un homme par l'idée qu'il se fait de lui-même, on ne peut juger une telle époque de bouleversements par la conscience qu'elle a d'elle-même. »²⁴⁴

Bien que ce jugement soit certainement moins *négatif* que celui exprimé dans l'*Idéologie Allemande*, l'on peut en exclure toute signification *positive*. Gramsci, cependant, ignorant le passage cité, semble prendre en considération un autre passage de la *Préface de '59*, celui dans lequel Marx soutient que les 'formes idéologiques' permettent aux hommes de « concevoir et de combattre les conflits économique-sociaux »²⁴⁵. C'est de là que Gramsci tire -- avec une lecture très innovante, bien que jamais en conflit explicite avec celle de Marx et Engels -- la confirmation de l'importance de ces « formes ». Il utilise la bataille que Engels avait menée pour restaurer une vision dialectique du lien structure-superstructure afin de soutenir l'importance et l'efficacité historique des « sphères idéologiques ». Comme le souligne Liguori, la conception de l'idéologie chez Gramsci donc, aussi comme celle de l'*hégémonie*, est *positive*²⁴⁶. Dans le *Q IV*, au paragraphe 15, il écrit : « pour Marx, les 'idéologies' sont tout sauf des illusions et des apparences ; elles sont une réalité objective et opérationnelle. »²⁴⁷ Gramsci considère le marxisme lui-même -- la *philosophie de la praxis* -- comme une idéologie²⁴⁸.

²⁴¹ Gramsci, *Quaderni*, Q XVI, § 9.

²⁴² Liguori, *op. cit.*, 132-133.

²⁴³ Karl Marx, Frederick Engels, *Opere complete*, vol. L (Roma : Editori Riuniti, 1977), 109: « L'idéologie est un processus qui est réalisé, il est vrai, par le soi-disant penseur avec conscience, mais avec une fausse conscience. Les véritables forces motrices de ce processus lui restent inconnues, sinon il ne s'agirait pas d'un processus idéologique ». [Trad. Libre]

²⁴⁴ Marx, *Critique à l'économie politique*, 5.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ Liguori, *op. cit.*, 139: « La théorie positive de l'idéologie, que nous verrons dans les *Quaderni* comme une *conception du monde* et un *lieu de constitution de la subjectivité collective*, concerne en réalité tous les "groupes sociaux", car c'est autour d'elle que tourne la "guerre de position" et la lutte pour l'hégémonie, qui traverse toute la société et la lutte pour l'hégémonie qui traverse l'ensemble de la société. »

²⁴⁷ Gramsci, *Quaderni*, Q 4, § 15.

²⁴⁸ Gramsci, *Quaderni*, Q X, II partie, § 41, section XII: « Il existe cependant une différence fondamentale entre la philosophie de la praxis et les autres philosophies : les autres idéologies sont des créations inorganiques parce qu'elles sont contradictoires, parce qu'elles visent à concilier des intérêts opposés et contradictoires ; leur "historicité" sera brève parce que la contradiction émerge après chaque événement dont elles ont été l'instrument. La philosophie de la praxis, par contre, ne tend pas à résoudre pacifiquement les contradictions existant dans l'histoire et la société, elle est même la théorie de ces contradictions ; elle n'est pas l'instrument de gouvernement des groupes dominants pour obtenir le consensus et exercer l'hégémonie sur les classes subordonnées ; elle est l'expression de ces classes

L'idéologie participe donc à la production du consensus pour Gramsci ; dans la mesure où elle est capable de *concevoir* et de *combattre* les conflits socio-économiques elle participe des formations hégémoniques. C'est un élément *matériel* de la lutte et, par conséquent, un élément matériel de la politique. Et c'est dans cette matérialité de l'idéologie que nous trouvons l'élément de discontinuité de la pensée de Gramsci par rapport au marxisme classique, et par rapport à Marx lui-même, dirions-nous. Ainsi, si l'*hégémonie* est la domination de la politique, la lutte pour l'*hégémonie* est une lutte d'idéologies. Comme pour l'Église -- souvent prise comme exemple de *structure de domination* dans Gramsci -- il ne s'agit pas d'une pure « bataille d'idées », ces idées ont une structure matérielle et sont configurées dans des *appareils* (ceux que Foucault appellerait *dispositifs*) :

« On ne pourrait pas expliquer la position conservée par l'Église dans la société moderne si on ne connaissait pas les efforts patients et continus qu'elle déploie pour développer quotidiennement sa section particulière de cette structure matérielle de l'idéologie. Une telle étude, menée sérieusement, aurait une certaine importance : outre qu'elle donnerait le modèle historique vivant d'une telle structure, elle habituerait à un calcul plus prudent et plus exact des forces agissant dans la société. »²⁴⁹

Les structures matérielles de l'idéologie servent donc d'élément essentiel à la production, la préservation et la reproduction du pouvoir. Ils constituent, pour en revenir à notre métaphore guerrière, les principales armes avec lesquelles se déroulent les affrontements décisifs pour la prise (et le maintien) du pouvoir. Chez Gramsci, l'idéologie n'est donc pas, comme chez Marx, un phénomène *négatif*. Étant *productrice de consensus*, l'idéologie ne saurait prendre une telle connotation. Cette observation est partagée par d'importants interprètes de Gramsci, comme nous l'avons vu avec Frosini. Par conséquent, tout comme la *vérité* chez Foucault ne reçoit pas d'attributions -- elle est même définie comme étant dépourvue de jugement -- l'idéologie chez Gramsci semble suivre le même sort. Les deux auteurs, en politisant (et donc en historicisant) les formes de consensus, leur attribuent une capacité productive, dépourvue d'évaluations éthiques. Les formes du consensus dérivent des instruments exclusivement matériels. L'histoire, par conséquent, est le terrain matériel de la production ontologique.

III

Gramsci et Foucault : Une Imbrication Inéluctable

Nous sommes maintenant arrivés au point où nous pouvons resserrer les fils de notre argument. Nous avons dit que Gramsci et Foucault, bien qu'apparemment éloignés, semblent se rencontrer sur le chemin qui mène à l'analyse des relations de force et donc des relations de pouvoir. Ils le font certainement sur le terrain de l'histoire, en considérant cette dernière comme le champ d'investigation absolu du phénomène de pouvoir. Ils le font à partir du thème du conflit, plutôt de la guerre,

subordonnées qui veulent s'éduquer dans l'art du gouvernement et qui ont intérêt à connaître toutes les vérités, même les plus désagréables, et à éviter les tromperies (impossibles) de la classe supérieure et encore plus d'elles-mêmes. »

²⁴⁹ Gramsci, *Quaderni*, Q III, § 49.

identifiant celle-ci comme la métaphore qui représente au mieux les rapports de force concrètes au sein des sociétés. Nous avons vu que certaines symétries peuvent également être trouvées dans les instruments utilisés dans la guerre. Bien qu'en y attachant des significations différentes, les deux auteurs identifient la lutte pour le consensus comme la clé pour obtenir et maintenir le pouvoir politique. Enfin, et c'est pour nous l'élément crucial de ladite symétrie, ils n'attribuent pas de valeur *négative* à la puissance. Au contraire, les deux auteurs sont enclins à donner une valeur *productive* au phénomène du pouvoir. Ce dernier argument, comme nous le verrons, se retrouve chez la plupart des commentateurs qui traitent de la relation Gramsci-Foucault.

Ce travail s'inspire précisément de ces tentatives synthétiques qui l'ont essayé, comme le dit Maltese²⁵⁰, d'une part de lire Gramsci à travers les œuvres tardives de Foucault, et d'autre part de lire Foucault à travers un prisme gramscien. Depuis les dix dernières années, en effet, les tentatives de faire dialoguer les deux auteurs ont été très nombreuses, notamment dans le monde académique anglo-saxon. Le recueil de textes publié par David Kreps, *Gramsci and Foucault : A Reassessment*, a tenté par exemple de systématiser ces tentatives combinatoires, en montrant les différents chemins suivis jusqu'à présent par les auteurs. Ces tentatives mettent en évidence l'existence d'un vaste champ d'investigation symétrique entre les textes pénitentiaires de Gramsci et la phase politique des années 1970 de Michel Foucault. A cet égard, des contributions précieuses ont été apportées par Gill, Demirović, Schulzke, Dildal, et Kreps lui-même, pour n'en citer que des plus importants

Or, il est un autre auteur qui avait déjà tenté très tôt, vers la fin des années 1990, de proposer une lecture *structuraliste* du philosophe sarde, flanquée d'une interprétation *marxienne* du philosophe de Poitiers : Antonio Negri. Ce dernier représente pour nous l'un des principaux angles de lecture de la convergence entre Gramsci et Foucault. Negri -- dans le sillage du regain d'intérêt des néo-marxistes pour les écrits de Gramsci²⁵¹ -- a fait de sa propre vie un manifeste de la *praxis*²⁵². Toute sa carrière, académique et militante, a été, en fait, motivée par la recherche continue de moyens possibles

²⁵⁰ Pietro Maltese, « Gramsci e Foucault, Foucault e Gramsci », *Materialismo Storico*, No.1 (2017): 164-202. [Traduction mienne]

²⁵¹ On pense ici en particulier à l'influence de Gramsci sur la pensée latino-américaine, comme on le voit dans des ouvrages comme *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), de Ernesto Laclau et Chantal Mouffe.

²⁵² Negri a été parmi les fondateurs de « Potere Operaio » (1969) et ensuite d'« Autonomia Operaia », deux importants groupes ouvriers de la gauche extraparlamentaire, dont il a été l'un des plus grands théoriciens et idéologues.

En raison de ses théories sociopolitiques et du soutien intellectuel qu'il a manifesté à plusieurs reprises à la « lutte armée » et à la « violence de classe », surtout dans le contexte plus large des « années de plomb » (1969-1982) et dans le cadre de ses affaires judiciaires, il a été désigné à plusieurs reprises comme un « mauvais maître » pour les jeunes par nombre de ses détracteurs. En 1979, alors qu'il était déjà titulaire d'une chaire universitaire de philosophie, il a fait l'objet d'une enquête, a été arrêté et -- après quatre ans et demi de détention préventive -- a été condamné pour « complicité politique et morale » avec le groupe terroriste des Brigades rouges dans le cadre d'une enquête judiciaire controversée et autour du controversé appelée « Le procès du 7 avril ». Suivant l'enquête il a été désigné le cerveau de toute la gauche subversive en Italie. Il sera définitivement condamné à 12 ans de prison ferme, auxquels s'ajouteront d'autres, dans les années 1990, pour les délits d'association subversive et de complicité morale de vol, purgeant un total de dix ans, dont les quatre derniers en semi-liberté.

Amnesty International a critiqué certains aspects du « Procès du 7 avril », notamment la durée excessive de la détention provisoire et la longue attente des accusés avant d'être entendus par le juge. Certains d'entre eux, selon Amnesty, ont attendu jusqu'à 44 mois l'ouverture de leur procès. Voir à ce propos: *Amnesty International Publications*, 1 Easton Street, London WC1X 8DJ, United Kingdom, 263.

de transformer la réalité politico-économique européenne. Ainsi, Negri propose de lire ensemble Gramsci et Foucault, non pas tant par pure oisiveté intellectuelle, ni même à des fins spéculatives. Pour Negri, le dialogue entre les deux auteurs existe dans la *mise en pratique* des enseignements et des intuitions, des deux auteurs. D'après l'auteur de la trilogie *Empire* (2000), *Multitude* (2004), *Commonwealth* (2010), la combinaison théorique résultant de cette lecture croisée est l'atmosphère au sein duquel lire le fonctionnement du pouvoir à l'ère moderne de la numérisation et de la financiarisation des sociétés.

Dans cette dernière section, nous discuterons des ressources théoriques qui ont motivé ce travail. Dans un premier temps, nous mettrons en évidence les tentatives de dialogue entre Gramsci et Foucault proposées jusqu'à présent, en montrant les conclusions tirées et les pistes ouvertes. Nous tenterons ensuite de situer notre travail relativement à ces sentiers battus. Enfin, nous consacrerons une seconde partie aux applications possibles de ce dialogue dans le domaine de la politique, dans ce que nous appellerons, en combinant le lexique des deux auteurs, des pratiques de résistance. Pour cette dernière partie, nous utiliserons les lectures proposées par les auteurs -- tels que Negri, Schulzke et Holub -- qui voient dans le dialogue Gramsci-Foucault un outil pratique pour la réhabilitation critique du sujet et de la collectivité.

(a) Comment lire la relation Gramsci – Foucault ?

Comme on l'a vu, la relation Gramsci-Foucault a été explorée surtout sur l'axe consensus-sujet, et plus précisément selon le thème de la politique et de son influence sur la société et les individus qui la composent. En passant en revue la littérature qui a traité au dialogue entre les deux auteurs, on peut voir comment, à partir des tentatives d'imbrication explorées, des pistes d'investigation spécifiques se sont dégagées. Fondamentalement, les points de convergence, comme le souligne Maltese, gravitent autour de quatre domaines thématiques. Maltese²⁵³ divise ces quatre zones en constellations conceptuelles : 1) *Hégémonie et gouvernementalité* ; 2) *Hégémonie, pouvoir, discours, idéologie* ; 3) *Pouvoir, résistance, intellectuels* ; 4) *La "post-structuralisation" de la pensée de Gramsci et le Gramsci biopolitique*.

Dans le premier domaine, Maltese place tous ceux qui tentent de faire coïncider les positions de Gramsci sur le thème de la *stratégie du consensus* avec l'analyse des *pratiques gouvernementales* de Foucault. Ces trajectoires visent à compléter la théorie de la *gouvernementalité* par celle de l'*hégémonie*. L'idée partagée par les partisans de cette combinaison est que le pouvoir ne peut être localisé chez Gramsci ni chez Foucault. Jane Kenway, par exemple, estime que pour Gramsci et Foucault, le pouvoir est un dispositif relationnel qui peut être trouvé « en tous points de la totalité sociale »²⁵⁴. Considérant l'approche foucauldienne comme insuffisante pour mettre en évidence les relations entre les discours et les « structures

²⁵³ Maltese, *op. cit.*

²⁵⁴ Jane Kenway, « Education and the Right's Discursive Politics. Private vs State Schooling », dans *Foucault and education: Disciplines and knowledge*, ed. Stephen J. Ball (London: Routledge, 1990), 180.

sociales de domination »²⁵⁵, elle propose de la combiner avec et de la compléter par la théorie de l'hégémonie gramscienne. En effet, selon Kenway, à la différence de Foucault, Gramsci se concentre sur les « processus par lesquels l'hégémonie est socialement affirmée »²⁵⁶ et peut se reproduire, une fois que la société est supposée être un *tout*. En raison de la reconnaissance de l'importance de la culture et de la relativisation de l'existence de quelque chose comme une identité de classe, les méditations de Gramsci auraient également le mérite, toujours selon Kenway, de ne pas réduire le thème de la domination à une simple question économique. D'autres interprètes ont, à juste titre pensons nous, attribué une compréhension semblable du phénomène de pouvoir à l'approche historiciste utilisée par les deux philosophes. Nous pensons dans ce cas à Ekers et Loftus²⁵⁷. En bref, comme le résume Maltese :

« Selon [cette] partie de la littérature, [Gramsci et Foucault] représentent un pouvoir qui s'opère selon des modalités irréductibles à la dimension du politique stricto sensu : un pouvoir largement diffusé, perçu comme naturel et spontané (bien qu'historiquement déterminé), incorporé dans des formations discursives fonctionnelles à la construction du consensus et du sens commun, lié au savoir, pédagogiquement "reproduit" dans les "interstices de la vie quotidienne". En bref, des penseurs complémentaires, capables de dépasser le modèle du "gouvernement par l'État" (compris de manière restreinte) et d'inspirer la recherche dans de multiples domaines. »²⁵⁸

Et en effet, si le cœur de la recherche proposée par Foucault au Collège de France était « les pratiques et les savoirs », et le rôle que jouent ces derniers dans la concrétisation de la domination, son intention n'était pas d'ignorer l'importance de l'État. Il proposait plutôt de se débarrasser du problème du fondement de la souveraineté et de décentraliser, démystifier, l'État lui-même, en ramenant le problème de l'État à celui de la gestion des conduites (le contrôle des populations *inter alia*). Foucault fait ainsi de la gouvernementalité une théorie alternative de l'État. Et, selon Ekers et Loftus, une telle tentative « trouverait un antécédent dans l'effort gramscien de thématization de l'État intégral. »²⁵⁹

Dans le second domaine, il y a ceux qui voient la symétrie entre Gramsci et Foucault tourner autour de l'axe *Discours-Hégémonie*, et le rôle conséquent des régimes de vérité à l'œuvre dans les sociétés. Ici, pour appuyer leur thèse, on utilise l'idée, largement explorée par les lecteurs italiens de Gramsci²⁶⁰, que l'idéologie est pour le philosophe sarde un instrument matériel de lutte politique. En fait, certains interprètes, comme Sum et Jessop, affirment la polymorphie du concept d'idéologie chez Gramsci en le rapprochant des méditations de Foucault sur les soi-disant régimes de vérité. Sum et Jessop²⁶¹, développant une intéressante analyse du *Q XXII* (consacré à *l'américanisme et au fordisme*), tentent de tisser une

²⁵⁵ *Ibidem*, 176.

²⁵⁶ *Ibidem*, 177.

²⁵⁷ Michael Ekers, Alex Loftus, « The Power of Water: Developing Dialogues between Foucault and Gramsci », *Environment and Planning D: Society and Space*, No. 4 (2008) : 707: « Le point de convergence est que les deux théoriciens insistent sur la spécificité historique du fonctionnement du pouvoir, comme on peut le voir dans les études généalogiques détaillées de Foucault et les examens minutieux des conjonctures historiques de Gramsci ».

²⁵⁸ Maltese, *op. cit.*, 167-168.

²⁵⁹ Ekers et Loftus, *op. cit.*, p. 704.

²⁶⁰ Cf. Liguori.

²⁶¹ Ngai-Ling Sum, Bob Jessop, « Beyond the regulation approach: Putting Culture in its Place in Political Economy », *Journal of Economic Geography* 7, No.1 (2013): 118-119.

symétrie entre les deux auteurs sur le thème de l'assujettissement. Ils identifient des analogies entre Gramsci et Foucault concernant la « nature productive des conceptions du monde » et les « régimes de vérité ». Il faut rappeler que pour Gramsci l'expression *conception du monde* est souvent synonyme d'idéologie, comme nous l'avons déjà vu. Par conséquent, il y aurait un dialogue étroit « entre le discours [...] la subjectivité et l'hégémonie »²⁶², dialogue qui se développerait en insistant sur l'équivalence du « caractère sélectif de l'hégémonie [d'une part] et des processus de production de connaissances [d'autre part] »²⁶³. Cette clé d'interprétation du dialogue Gramsci-Foucault semble être celle qui est la plus utilisée par les interprètes. En effet, de nombreux auteurs ont tenté de rapprocher les deux philosophes sous différents angles autour du thème de la *productivité du pouvoir*. Il s'agit d'une convergence qui, selon Daldal par exemple, se justifierait précisément par la distance entre le marxisme classique et l'interprétation gramscienne de l'idéologie :

*« Pour Gramsci, l'idéologie elle-même doit être analysée historiquement, dans les termes de la philosophie de la praxis, comme une superstructure. C'est à ce moment que Gramsci élabore la conception marxiste de l'idéologie tout en la critiquant. Il critique principalement le sens négatif que les marxistes donnent aux potentiels de l'idéologie, à savoir que l'idéologie est inutile et qu'elle ne peut avoir aucun effet déterminant sur les relations structurelles. Au contraire, tant que les idéologies sont acceptées comme des nécessités historiques pour organiser et diriger les masses humaines, elles ont une validité psychologique et déterminent la conscience des hommes et cette détermination peut avoir un effet durable vis-à-vis des relations structurelles. »*²⁶⁴

Il est clair que l'objection la plus critique que l'on puisse adresser à cette interprétation réside dans la considération de l'idéologie par Foucault. En effet, le philosophe de Poitiers remplace le terme d'idéologie par des arguments purement sémiotiques. Pour Foucault, l'ancienne « idéologie », qui pour les marxistes serait un attribut de la conscience (qu'elle soit *fausse* ou *éveillée*), est supplantée par l'horizon discursif, et par la lutte entre les *régimes de vérité*²⁶⁵.

Ces clarifications n'impliquent pas nécessairement que les combinatoires proposés soient mises hors-jeu. Comme le rappelle avec justesse Maltese, il y a ceux qui suggèrent « de voir dans l'idéologie non pas tant un ensemble particulier de discours que [...] des effets à l'intérieur des discours. »²⁶⁶ Pour des auteurs comme Purvis et Hunt, la réflexion²⁶⁷ foucauldienne viendrait compléter la théorie de l'idéologie de Gramsci. Si l'idéologie était comprise à la manière de Stuart Hall²⁶⁸-- ou comme Laclau et Mouffe²⁶⁹ la présentent -- nous dirions à la manière de Gramsci, les horizons discursifs identifiés par Foucault n'en seraient pas très éloignés.

²⁶² *Ibidem*, 207.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ Daldal, *op. cit.*, 154. [Trad. Libre]

²⁶⁵ Foucault, « *Il faut défendre la société* », 25: « Il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans une certaine économie des discours de vérité fonctionnant dans, à partir de et à travers ce pouvoir. Nous sommes soumis par le pouvoir à la production de la vérité et nous ne pouvons exercer le pouvoir que par la production de la vérité. C'est vrai de toute société, mais je crois que dans la nôtre ce rapport entre pouvoir, droit et vérité s'organise d'une façon très particulière. »

²⁶⁶ Maltese, *op. cit.*, 178.

²⁶⁷ Trevor Purvis, Alan Hunt, « Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology... », *The British Journal of Sociology*, No. 3 (1993): 476.

²⁶⁸ Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal* (London: Routledge, 1988).

²⁶⁹ Laclau, Mouffe, *Op. Cit.*, 1985.

Les interprètes *positivistes* se situent dans le troisième domaine. Nous songeons à ceux qui théorisent un possible *Prince post-moderne*. Pensez à Sanbonmatsu²⁷⁰, qui a intitulé sa monographie de 2004 : *Le Prince postmoderne*. Ces interprètes verraient, à travers la lecture combinée de Gramsci et de Foucault, la possibilité de proposer un nouveau sujet politique, correspondant aux besoins historiques de notre époque. Dans l'ouvrage mentionné au début de cette section, *Gramsci and Foucault : A Reassessment*, plusieurs contributions sont présentées qui proposent des applications concrètes de ces combinaisons gramsci-foucauldienne. Le recueil s'ouvre, par exemple, avec une préface de Stephen Gill, l'un des précurseurs de ce courant de chercheurs qui tentent de compléter les observations politiques gramsciennes par des observations foucauldienne et vice versa. Gill considère qu'il est avantageux de repositionner les catégories politiques de Gramsci dans un cadre historico-matérialiste afin d'exalter le « développement d'actions collectives visant à la construction de formes alternatives de société »²⁷¹, de théoriser des changements qui ne se limitent pas aux dimensions locales et de dépasser la fragmentation des oppositions au néolibéralisme²⁷². En somme, il propose de préfigurer l'avènement d'un prince postmoderne attentif au « construction » d'un autre ordre mondial. La question de la résistance au dispositif néolibéral est nécessairement liée à celle de la fonction des intellectuels et, à ce sujet, des penseurs comme Gill proposent des parallèles entre Gramsci et Foucault. L'objectif est de réhabiliter le rôle des intellectuels dans les processus de formation de nouvelles subjectivités politiques.

A cet égard, la critique d'une possible similitude entre la question des intellectuels chez Gramsci et chez Foucault semble toutefois plus recevable. Radhakrishnan²⁷³, par exemple, relève des contradictions structurelles dans la caractérisation de l'intellectuel par Foucault. Il se concentre, comme Spivak²⁷⁴, sur la fameuse conversation entre Foucault et Deleuze en mars 1972. À cette occasion, Deleuze et Foucault ont annoncé la fin de la fonction de l'intellectuel universel, constatant la fin de la représentation et l'avènement de l'intellectuel spécifique. Selon Radhakrishnan, la convergence entre l'intellectuel spécifique de Foucault et l'intellectuel organique de Gramsci s'arrêterait au fait que tous deux sont socialement situés. Pour le reste, l'intellectuel de Gramsci serait concrètement impliqué dans les processus de transformation de la réalité historico-politique ; il jouerait donc un rôle central dans la création politique. L'intellectuel de Foucault, quant à lui, serait plus détaché du cadre général, ce dernier étant plus soucieux de des différences spécifiques au sein de la société. Toutefois, à l'appui de ceux qui voient une possible modernisation de la théorie de l'intellectuel organique proche de celle de l'intellectuel spécifique, il faut admettre que, à partir des années 1980, les schémas politiques traditionnels sont de plus en plus entrés en crise. L'intellectuel du vingtième siècle ne se reflète plus nécessairement dans la société politique contemporaine. De fait et

²⁷⁰ Sanbonmatsu propose un retour à Gramsci, dont le mérite serait de clarifier les coordonnées pour la construction d'un discours contre-hégémonique potentiellement global, confié à un Prince postmoderne qui n'annule pas les différences, mais les articule dialectiquement en unité à travers la stratégie du centralisme démocratique. Dans cette optique, il compare les figures du *Prince* et de l'archéologue foucauldien, c'est-à-dire les différents horizons pragmatiques repérables, chez Gramsci et Foucault, en les reliant aux différentes expériences qu'ils ont faites de la violence de la domination.

²⁷¹ Stephen Gill, *Power and Resistance in the New World Order* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 129. [Trad. Libre]

²⁷² Gill, *Op. Cit.*, p. 130.

²⁷³ Radhakrishnan, Rajagopalan, « Toward an Effective Intellectual: Foucault or Gramsci? », dans *Intellectual: Aesthetics, Politics, Academics*, ed. Bruce Robbins (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), 57-110.

²⁷⁴ Gayatri C. Spivak, G., *Les Subalternes peuvent-elles parler?*, trad. Jérôme Vidal (Paris: Editions Amsterdam, 2020).

depuis la numérisation de l'information et de la production, le rôle de l'intellectuel s'est radicalement transformé, perdant une partie de sa signification ancienne. Disons qu'en ce sens, les méditations de Foucault sur le sujet étaient au moins prémonitoires en ce qui concerne la transformation des institutions politiques et du savoir. Maltese conclut sa réflexion sur le thème de l'intellectuel chez Gramsci et Foucault en soulignant que la véritable différence entre les deux auteurs réside dans l'attention différente qu'ils portent à la politique. Pour Gramsci, le « sujet » à composer politiquement est la masse, alors que pour Foucault, c'est l'individu. Cependant, selon Maltese, on ne peut ignorer le dernier Foucault : « Le Foucault dit de la *parrhésie*, qui montre un intérêt renouvelé pour la fonction pédagogique de l'intellectuel dans le cadre d'une éthique de la vérité généralisable. »²⁷⁵ A notre avis, l'analyse du dernier Foucault mérite également d'être examinée attentivement, étant donné la grande attitude émancipatrice qu'il pourrait apporter à la théorie politique.

Le dernier de ces axes, résultant des tentatives combinatoires tentées jusqu'à présent, proposerait une lecture fortement historiciste de Gramsci, au point de faire du philosophe sarde un précurseur du poststructuralisme et donc de la biopolitique. La section des *Quaderni* qui a permis à Gramsci de figurer parmi les rangs de la *French Theory*, ou plutôt parmi les précurseurs de cette dernière, est sans aucun doute celle consacrée à l'américanisme et au fordisme, contenue dans le *Q XXII* précité. Gramsci introduit ici des concepts qui pourraient, en fait, être liés à la biopolitique. Considérez, par exemple, ce passage :

« Les "instincts sexuels" sont ceux qui ont subi la plus grande répression de la part de la société en développement ; leur "régulation", en raison des contradictions qu'elle suscite et des perversions qui lui sont attribuées, semble la plus "contre nature", d'où les références les plus fréquentes à la "nature" dans ce domaine. La littérature "psychanalytique" est aussi une manière de critiquer la régulation des instincts sexuels sous une forme parfois "éclairée", moyennant la création d'un nouveau mythe du "sauvage" sur une base sexuelle (y compris les relations entre parents et enfants). »²⁷⁶

Ou encore, le passage suivant tiré du même paragraphe :

« Les progrès de l'hygiène, qui ont élevé les moyennes de la vie humaine, placent de plus en plus la question sexuelle comme un aspect fondamental et distinct de la question économique, aspect qui pose à son tour des problèmes complexes du type « superstructure ». »²⁷⁷

Ces aperçus, contenus dans les *Cahiers spéciaux* témoignent d'une attention particulière à la question du contrôle du corps, et du rôle joué par celui-ci dans les *différentes* pratiques de pouvoir -- notons, d'ailleurs, combien pour Gramsci il s'agit d'aspects *fondamentaux* et *distincts*. En décrivant une politique de la vie et de la population qui affecte des sphères telles que la naissance, la nutrition, la santé, l'immigration et la sexualité, Gramsci aborde des questions dont Foucault discutera plus tard dans les années 1970. Les notes sur la biopolitique fordiste constitueront les prémisses de la discussion qui,

²⁷⁵ Maltese, *op. cit.*, 186.

²⁷⁶ Gramsci, *Quaderni*, Q XXII, § 3.

²⁷⁷ *Ibidem*.

plusieurs décennies plus tard, mettra la *Italian Theory* au centre du débat international. Negri et Hardt sont encore plus décisifs sur cette question. Selon eux, Gramsci devrait même être considéré comme un « prophète du schéma biopolitique »²⁷⁸, puisque son analyse intégrerait « des moments d'extrême prescience en considérant l'hégémonie prolétarienne comme enracinée dans un contexte biopolitique [...] ou -- au contraire -- comme une expression [...] qui depuis l'État investit la société, [...] comme biopouvoir. »²⁷⁹

A côté de ces arguments biopolitiques qu'il faut évidemment explorer, il y a un élément qui agit comme un aimant majeur entre la *French Theory* et Antonio Gramsci : l'*historicisme absolu*. Il y a ici d'autres éléments qui peuvent être apportés au travail de représentation d'un Gramsci qualifiable au moins de structuraliste. Nous l'avons largement constaté au long de ce travail, et cela est confirmé par la plupart des commentaires qui ont traité du sujet. Demirović, par exemple, le souligne dans sa comparaison entre la *Vérité* et la *Praxis*²⁸⁰.

Morera, qui a été un précurseur du thème, précise que l'*historicisme absolu* de Gramsci converge -- pour la méthodologie -- et en même temps diffère -- dans la finalité politique -- de la *généalogie* de Foucault²⁸¹. Bien qu'il ait reconnu la valeur pratique des paradigmes (de vérité), bref des idéologies, au sein d'une politique différente de celle qui émerge de l'analyse historiciste, Gramsci n'aurait jamais douter de ce que l'idéologie fût l'expression d'une conjoncture historique donnée. Cet élément certes relativisant ferait du pouvoir, et de ses instruments pratiques, une *bona fide* matérialité, et donc pas un concept immobile.

Les quatre domaines énumérés par Maltese identifient précisément les questions sur lesquelles Gramsci et Foucault ont été comparés. Comme je l'ai mentionné, ce travail s'est également appuyé sur la précieuse littérature sur le sujet et les dialogues thématiques qu'elle a formulé. Nous étions obligés de traiter ces questions séparément (et avec elles, les divers courants interprétatifs du rapport Gramsci-Foucault) pour mieux explorer chaque solution combinatoire possible. D'ailleurs le style des deux auteurs l'exige. Les textes de Gramsci et de Foucault, bien que pour des raisons complètement différentes,

²⁷⁸ Michael Hardt, Antonio Negri, *Commonwealth*, trad. Elsa Boyer (Paris: Folio, 2014), 364-365.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ Alex Demirovic, « The Politics of Truth », dans Kreps, 26: « L'argument [de *qui*] est une vérité politique et [implique] une vérité éthique. Car dans la contestation critique de la pratique historiquement concrète de notre sens commun, ce n'est pas seulement notre sens commun qui se transforme, mais de nouvelles formes de travail, d'intellectualité et de superstructures sont préparées aussi. La philosophie de la praxis est consciente que la vérité qu'elle déploie est provisoire. Cela ne conduit cependant pas au scepticisme, mais à un nouveau mode de vie émancipateur : un mode de vie qui défend la vérité, tout en étant conscient de son caractère historiquement transitoire. Un mode de vie qui, conscient du caractère provisoire de la vérité et de tout ce qu'elle implique, est également autocritique à l'égard du pouvoir même de la vérité qu'il s'efforce d'abolir. » [Trad. Libre]

²⁸¹ Esteve Morera, « Gramsci's Critical Modernity », *Rethinking Marxism* 12, No. 1 (2000): 29: « Contrairement au concept de généalogie de Foucault, l'histoire intégrale de Gramsci ne s'intéresse pas aux caractéristiques uniques ou simplement individuelles, mais uniquement aux éléments qui éclairent la structure des blocs historiques, c'est-à-dire aux éléments qui contribuent à expliquer leur origine, leur évolution et leur transformation éventuelle. Ce contraste est clairement mis en évidence par leurs principes directeurs respectifs. Pour Foucault, la recherche des origines équivaut à la recherche des essences, donc à une déviation de la tâche principale de la généalogie qui est [...] la récupération des caractéristiques uniques des événements [...]. Pour Gramsci, un principe directeur auquel il se réfère souvent dans les *Quaderni* est le dicton de Marx selon lequel aucune société ne disparaît avant d'avoir développé toutes les formes de vie qui lui sont implicites. » [Trad. Libre]

sont eux-mêmes fragmentaires et articulés. N'oublions pas que Gramsci a écrit la majeure partie de sa production philosophique en prison, sous le joug des restrictions rigides du régime fasciste. Foucault, quant à lui, refuse de proposer une systématisation et un universalisme. Au contraire, il dénonce la manière dont ces derniers ont participé à la formation d'un certain type de *pouvoir-savoir*. D'autre part, parce que les thèmes en question renvoient à des situations spécifiques dans lesquelles les deux philosophes réfléchissaient, il nous suffit de rappeler ici que les « époques » du capitalisme sont très différentes chez Gramsci et chez Foucault. Gramsci écrit à l'apogée du fordisme, à un moment où l'industrie était encore le principal moteur économique de la société occidentale. Foucault, quant à lui, est un témoin -- et précurseur, dans sa conception -- du tournant décisif vers le nouveau capitalisme. Comme d'autres penseurs de son époque, il a pressenti l'absorption de l'industrie culturelle dans le système de production, assistant au processus de désintégration de la classe ouvrière telle qu'elle s'était comprise au début du 20e siècle. Néanmoins, nous avons montré qu'il est possible d'identifier des dénominateurs communs à ces domaines thématiques, en proposant une approche macro-thématique entre Gramsci et Foucault.

À notre avis, les remarques faites jusqu'à présent au sujet d'une éventuelle convergence entre Gramsci et Foucault se laissent ramenées à la conclusion que les deux philosophes conçoivent le pouvoir comme un système polymorphe hautement productif. C'est l'approche même des deux penseurs qui tend vers cette solution. D'une part, l'*historicisme absolu* de Gramsci cadre les événements sociaux comme étant du ressort d'une sédimentation historique ; d'autre part, la *généalogie* de Foucault fait remonter les conduites morales et sociales à une « trace », à l'incorporation d'un type de discours prononcé à un certain moment de l'histoire. L'*historicisme* de Gramsci contextualise les formes de pouvoir et les gouvernements qui les incarnent. Elle désacralise la noblesse absolue attribuée à l'État en tant que synthèse accomplie; c'est l'idée de l'État soutenue encore par les penseurs hégéliens de son époque, tels que Croce et Gentile. Au contraire, Gramsci place toutes les classes à un niveau égale sur le terrain de l'histoire, leur attribuant de semblables possibilités hégémoniques. La *généalogie* de Foucault fait le même geste en niant le dire indicible. Elle attribue ce dire indicible (le *tabou*, dirait Freud) à la paternité historique du dire qui l'a énoncé par premier. La *généalogie* réfute donc les faits irréfutables, les dogmes, en remontant aux conditions du faire (de la *praxis*) qui l'auraient produit. En ce sens, tous deux relativisent essentiellement les formes de pouvoir via une histoire critique et matérialiste, et via des conceptions du langage-pensée comparables. Le pouvoir ne peut être considéré comme un système monolithique unidirectionnel. Il est nécessairement hétérogène et multiforme, car il doit s'adapter aux mutations continues de l'histoire.

(b) *Pour une subjectivité libérée par la praxis*

On a vu que Gramsci et Foucault conçoivent le pouvoir comme aussi évanescent qu'omniprésent. Ses effets ne se propagent pas selon une trajectoire verticale, du haut vers le bas, mais se répandent comme une traînée de poudre. L'efficacité du pouvoir repose sur le consensus, et donc la validité sociale, qu'il reçoit essentiellement d'en bas, par ceux qui, tout en le recevant, le reproduisent. Ce parallélisme par rapport à la conception du pouvoir chez Gramsci et Foucault nous semble définitivement établi par les propos de Renate Holub :

« Foucault et Gramsci s'accordent [...] sur un point : le pouvoir n'est pas imposé d'en haut, mais les opérations du pouvoir et leur succès dépendent du consentement d'en bas. Pour Foucault et Gramsci, le pouvoir est produit et reproduit dans les interstices de la vie quotidienne, et pour les deux, le pouvoir est omniprésent. [...] De Foucault, nous pouvons apprendre, entre autres, que nous sommes tous impliqués dans le pouvoir [...]. À partir des analyses complexes de Gramsci, nous pouvons adopter, d'autre part, l'idée que nous faisons effectivement partie de nombreuses "structures de sentiment" différentes, de nombreux lieux différents qui, par nature, ont des fonctions et des effets différents par rapport à d'autres sites de pouvoir ou d'impuissance. »²⁸²

Il est donc dorénavant possible, au terme de ce parcours, d'affirmer l'existence d'un terrain ferme pour un dialogue entre Gramsci et Foucault et qui gravite autour du thème du pouvoir. Nous avons exploré les origines théoriques, historiques et conjoncturelles qui ont conduit les deux auteurs à élargir le champ d'investigation sur le pouvoir, en dépassant l'ancienne interprétation dichotomique de celui-ci. Du pouvoir chez Gramsci et Foucault, on peut donc fixer les principaux attributs : *polymorphie, relativité, productivité*.

Il est maintenant important d'essayer de comprendre comment les distances entre les différents modes de défense envisagés par les auteurs peuvent être réduites. Les plus grandes divergences, on le sait, résident dans les stratégies de résistance que Gramsci d'une part, et Foucault d'autre part, opposent au pouvoir. Pour Foucault, le sujet politique à libérer du conditionnement du pouvoir serait l'individu. Pour Gramsci, en revanche, c'est toujours le collectif. Il est clair qu'une stratégie de résistance aux griffes tentaculaires du pouvoir doit être trouvée dans une articulation entre les stratégies politiques de Gramsci et l'émancipation du sujet de Foucault. Or il s'agit d'une tentative qui a déjà été proposée par certains interprètes. Outre Holub, déjà cité, qui propose une réaffirmation du sujet désintégré à travers une *praxis* non conventionnelle, comme celle de la narration (un peu comme celle proposée par Spivak dans *Can the Subaltern speak ?*) -- on peut citer les travaux de Schulzke et de Negri. Schulzke voudrait surmonter le problème de l'incommunicabilité apparente entre les formes de résistance de Gramsci et de Foucault. Selon Schulzke, pour sortir de l'impasse créée par l'impossibilité de créer une voie politique à partir des individualités foucauldienne, il faudrait insérer les observations du philosophe de Poitiers dans la stratégie²⁸³ d'hégémonie de Gramsci. Les idées de Foucault cultiveraient la capacité individuelle à reconnaître les rouages des relations de pouvoir, la stratégie de Gramsci permettrait aux entités collectives d'agir dans le cadre de ces relations, et donc dans les plis du pouvoir.

« La stratégie de Gramsci consiste à trouver les types de contradictions dans les institutions qui créent des relations de pouvoir que Foucault décrit dans son exemple du système pénitentiaire générant des conséquences

²⁸² Renate Holub, *Antonio Gramsci. Beyond Marxism and Postmodernism* (London : Routledge, 1992), 28. [Trad. Libre]

²⁸³ Marcus Schulzke, « Power and Resistance: Linking Gramsci and Foucault », dans Kreps, 63: « Il y a un espoir de récupérer une philosophie de la résistance à partir de Foucault, mais les tentatives de le faire ont tendance à fournir des explications insuffisantes sur la façon dont la résistance peut être réconciliée avec les déclarations fortes de Foucault sur le pouvoir. La clé de cette difficulté réside dans la reconnaissance des limites du pouvoir individuel et la théorisation d'agents alternatifs de résistance. Parce que les individus sont largement à la merci de diverses sources de pouvoir, ils doivent pouvoir former des associations qui surmontent les contraintes qu'ils subissent. De plus, ces collectifs doivent être capables de contester le pouvoir d'une manière qui ne présuppose pas une vision intentionnelle du pouvoir. La théorie de Gramsci sur la résistance à l'hégémonie peut contribuer à fournir une base pour la résistance. » [Trad. Libre]

involontaires en créant des liens d'association entre les détenus. Ce type de résistance, tel qu'il est décrit par Gramsci et par Foucault, ne présuppose pas un contrôle intentionnel du pouvoir. Il faut seulement que les militants soient capables d'orienter le pouvoir de manière à produire des contradictions et des conséquences involontaires. Gramsci et Foucault s'accordent pour dire que la résistance à l'hégémonie ou aux récits normalisateurs dépend de la reconnaissance des normes et valeurs dominantes comme étant contingentes et reflétant les intérêts de certains membres de la société. »²⁸⁴

Schulzke tente clairement d'actualiser le *Prince Moderne* de Gramsci, cet organisme politique envisagé par l'auteur sarde comme le seul contenant possible d'une subjectivité politique capable de racheter les marginaux de l'histoire. Sa tentative consiste à *démonolithiser* le parti politique en en faisant un organisme perméable et donc adaptable aux fluctuations de l'époque contemporaine. En ce sens, le parti politique jouerait le rôle de détecteur d'injustice. Il dénoncerait les perversions et les incohérences du pouvoir. Sa tâche serait, en substance, de *dire la vérité*. C'est là que Foucault, celui des années 1980 et de la *parrhésie*, vient au secours de l'individualité, en donnant au parti politique (de Gramsci) de nouveaux outils pour démocratiser son action²⁸⁵. L'appel de Schulzke à une reconsidération radicale des structures politiques fait écho à la position prise par Antonio Negri il y a plusieurs années.

Selon Negri, le geste de Foucault -- celui de se distancier du modèle juridique de la souveraineté -- oblige ceux qui veulent étudier les stratifications du pouvoir à dépasser le binarisme (dominé - dominant) de la vieille politique. La *gouvernementalité*, en effet, nous pousse à regarder au-delà de la relation purement dialectique qui s'est imposée tout au long du siècle dernier²⁸⁶. Pour Foucault, il s'agit de se distancer à la fois de ceux qui attribuent un certain triomphalisme à l'histoire et de ceux qui aspirent à en changer le cours. Le dépassement de la dialectique hégélienne implique pour Foucault, comme le souligne Negri, d'une part la remise en cause d'une certaine glorification du progrès capitaliste (et de son *Aufhebung* continue), et d'autre part la critique de la téléologie historique du marxisme triomphant²⁸⁷.

²⁸⁴ *Ibidem*, 69.

²⁸⁵ *Ibidem*, 70: « Les objectifs de la résistance ne sont pas non plus fixes et déterminés. Au contraire, ils doivent être dynamiques et évoluer constamment pour s'adapter aux nouvelles circonstances. En outre, Foucault souligne que la résistance doit également inclure un certain degré d'autocritique ; les individus doivent être capables de remettre en question leur propre conscience afin de découvrir les croyances et les modes de pensée qui imposent un contrôle de l'intérieur. Le parti de Gramsci intègre des mécanismes internes d'autocritique, mais il accorde beaucoup plus de poids à l'importance de l'unité du parti. Un parti qui tente de se prémunir contre l'imposition de nouvelles contraintes à ses membres devra consacrer une grande partie de son attention à l'autocritique et à l'autocréation pour localiser le pouvoir qu'il a pu internaliser ou créer. Ses objectifs et ses méthodes devraient être plus ouverts au changement en fonction de l'évolution des relations de pouvoir qu'elle devrait contester. »

²⁸⁶ Negri, *Marx and Foucault*, 44: « [...] Il semble cependant que, face à l'antagonisme social, les catégories de pouvoir auxquelles il doit s'adresser n'ont plus cette flexibilité dialectique que leur donnait l'ancien matérialisme. La compacité des catégories du biopouvoir semble exclure toute rupture. À ce stade, dans ce cas, la dialectique (cette vieille dialectique par rapport à laquelle s'étaient développées les résistances que nous avons décrites) semble plutôt se réduire à une *apologie du capital*. [Car si la dialectique ne peut plus se présenter comme une "méthode d'exposition", ce n'est pas seulement parce qu'elle est entrée en crise comme "méthode de recherche", mais parce que *l'ontologie même du matérialisme* a changé. Aujourd'hui, le matérialisme signifie le contexte biopolitique. » [Trad. Libre]

²⁸⁷ *Ibidem*, 45: « La loi de la valeur a fonctionné comme une définition de la mesure de l'exploitation, en d'autres termes de l'appropriation capitaliste du surtravail. Mais maintenant, en développant autour du nouveau rapport entre production et reproduction l'analyse des changements que l'exploitation du travail avait subis - en bref, en pénétrant le complexe que le capital avait formé en refermant progressivement sur lui-même les lois de la dialectique, imposait la coprésence des contraires, réalisé des *Aufhebungen* successives - nous commençons à comprendre comment, dans ce contexte (qui répète en style sauvage les modes d'accumulation primitive), se réalise une capacité [*Potenza*] d'exploitation qui n'est plus l'expropriation du travail individuel (même massifié) mais *l'expropriation du*

Dans ce chapitre, nous avons essayé d'indiquer comment, autant pour Foucault que pour Gramsci, le discours sur la *nécessité* représente un pur dogmatisme -- de même qu'il nous semble clair que les deux philosophes prennent l'élément subjectif en extrême considération. Effectivement, pour Foucault et Gramsci, le terrain sur lequel l'exercice du pouvoir est finalement accompli est la vie humaine elle-même. Gramsci en parle, comme nous l'avons vu, dans les termes *vitalistes* de son époque alors que Foucault, en pleine continuité avec la tradition française de son temps, en termes de *corporéité*. Chez Foucault, la technique gouvernementale régule le corps des sujets, tandis que selon Gramsci, la société politique produit des visions du monde et donc des modes de pensée -- lesquels exercent une influence ensuite sur la moralité des individus. C'est ainsi que Negri le résume, en mobilisant les deux auteurs pour une analyse du fonctionnement du capitalisme financier moderne :

« Le passage progressif du commandement capitaliste de l'usine (l'organisation fordiste de l'industrie et la discipline tayloriste sur les masses laborieuses) à l'exploitation de l'ensemble de la société (via l'hégémonie sur le travail immatériel, l'organisation du travail cognitif et le contrôle financier) détermine -- dans la coopération, dans le langage et dans les relations communes (que l'on retrouve dans les soi-disant "externalités sociales") -- la nouvelle base sur laquelle fonctionne l'exploitation. »²⁸⁸

L'histoire, vue sous cet angle, ne peut plus être considérée comme le lieu de la fatalité, dit Negri, à juste titre, dirons-nous. Elle émerge purifiée des deux particules/préfixes qui ont caractérisé son parcours et sa compréhension : *Theo* et *Telos*. Libérée de la *théologie* et de la *téléologie*, l'histoire peut donc être comprise comme le terrain matériel dans lequel le sujet et les subjectivités sont produits et reproduits²⁸⁹. En lisant la contemporanéité à travers le prisme de Foucault et Gramsci, l'histoire se transforme, devenant elle-même une ontologie productive²⁹⁰. Il s'ensuit que, si le pouvoir n'a plus une apparence divine, ni ne s'inscrit dans une relation dialectique, il doit être considéré comme le moteur de cette histoire *productive*. « Le pouvoir n'est pas l'ordre mais la *productivité* - la potentialité [*puissance*], comme dans la politique spinozienne. »²⁹¹

Negri souligne qu'en faisant dialoguer hégémonie et discours, on se rend compte que la question de la subjectivation -- qui, à travers la biopolitique, s'avère être la clé pour comprendre la société postfordiste -- rouvre l'histoire. Puisque le champ de bataille est en fait le désir privé -- à la Foucault -- ou l'autonomie morale et politique -- à la Gramsci -- les différentes *praxis*

commun. »

²⁸⁸ *Ibidem*, 45.

²⁸⁹ *Ibidem*, 200: « La productivité est sociale, tout comme la coopération productive. Il n'y a plus d'espace spécifique pour l'idéologie : il n'y a plus d'espace séparé, il n'y a plus de monde indépendant de la conscience *in se* [intrinsèquement] et per se, parce que l'exploitation capitaliste a tout envahi - et la métaphysique de cette physique sociale de la production imprègne tout. »

²⁹⁰ *Ibidem*, 69 : « Lorsque, comme c'est le cas dans la société postfordiste, le rapport social qui constitue le capital occupe toute la société et détermine sa productivité, lorsque la productivité devient cognitive, immatérielle, affective, coopérative et ainsi de suite, en bref, une "production de subjectivité", alors l'échange devient ontologique et nous assistons à un approfondissement de l'antagonisme qui investit les sujets - en particulier les figures du travail vivant, qui se reconnaissent de plus en plus comme étant capables de s'approprier des portions de capital fixe et capables de développer une efficacité productive de manière autonome, sur la base de la coopération. »

²⁹¹ *Ibidem*, 183.

peuvent se transformer en diverses formes de résistance. Reconnaître la biopolitique comme un instrument d'exercice du pouvoir ne signifie donc pas condamner l'existence humaine à un autre fatalisme inévitable, comme certains pourraient le penser à la première lecture superficielle de Foucault. La biopolitique, par la *praxis*, et donc par l'action affirmative et créative du sujet, se transforme en un lieu de résistance au déterminisme postfordiste. Une résistance qui incarne la dernière forme d'*humanisme* :

« C'est l'humanisme qui s'impose au moment où se déclare la "mort de Dieu" ("la mort de l'homme"), en tant que sujet hypostatique de la métaphysique occidentale, mettant en avant l'image d'un "autre" être humain, des personnes qui constituent – sans certitude, mais avec quelle énergie ! – Leur propre travail [opéra] dans l'histoire. À la fin, ce qui a été affirmé, c'est la relation entre l'histoire et la société. L'histoire n'est pas contemplée mais devient un site d'action ; la société est structurée par l'action ; l'historicité en tant qu'horizon et tissu d'action est toujours traversée par une présence collective. »²⁹²

Negri prend donc, dans un certain sens, le chemin inverse de celui de Schulzke. Si Schulzke complète les idées de Foucault par celles de Gramsci, Negri fait l'inverse. D'autre part, comme nous l'avons mentionné, lui et Hardt considèrent Gramsci comme un précurseur de la pensée biopolitique. Il est évident que, derrière cette *post-modernisation* de Gramsci, il y a aussi la tentative de *marxianiser* la pensée de Foucault, à qui Negri attribue le fait d'avoir déplacé l'accent, dans la critique du pouvoir, des *relations de production* au *désir privé* (et structurel!). En revanche, Negri partage avec Schulzke le besoin stratégique d'organiser le désir. Pour ce faire, il espère dépasser la dichotomie privé-public, elle aussi l'enfant de la méthodologie dialectique, en invoquant l'avènement d'un nouveau paradigme : le *commun*. Il s'agit d'un commun qui n'est pas une simple idéologie, comme dans le préfixe constitutif du vieux (commun)isme du vingtième siècle. La commune représente le dépassement de la condition de cloisonnement, et donc de solitude, à laquelle la nouvelle organisation du système capitaliste financier a condamné le sujet. La vie en commun, en somme, représenterait le nouveau paradigme politique :

« Le travail vivant et l'activité humaine sur le terrain biopolitique sont à la base de toute subjectivation. La nouvelle constitution du commun, non plus dialectique mais matérialiste, est articulée par des "dispositifs" subjectifs, par le désir d'échapper à la solitude et de réaliser des multitudes. »²⁹³

²⁹² *Ibidem*, 14-15.

²⁹³ *Ibidem*, 49.

Conclusions

Tirons enfin les conclusions de ce parcours de recherche qui a tenté de rapprocher la pensée d'Antonio Gramsci de celle de Michel Foucault. Nous avons commencé par contextualiser la figure d'Antonio Gramsci, en montrant ses origines, sa scolarité et le cadre social et politique dans lequel sa pensée a pris forme. Nous l'avons fait précisément parce que le fil conducteur de cette enquête était le rôle crucial joué par l'histoire (y compris l'histoire à l'œuvre dans 'la biographie intellectuelle') dans la formation de la pensée - et des visions du monde (*Weltanschauungen*). Contextualiser Gramsci était donc crucial pour montrer les complexes influences historiques qui ont forgé sa pensée et donc les exigences qui ont conduit à prendre la direction remarquable qu'il a fini par prendre. Comme nous l'avons appris, Gramsci a écrit entre la première et la deuxième guerre mondiale, à une époque où le continent européen était secoué par des guerres et des révolutions. Gramsci, comme d'autres à son époque, a été attiré par le ferment révolutionnaire créé par les développements de l'Octobre russe en 1917. Il prit une part active au mouvement ouvrier italien (1919-1920), mais fut fortement déçu par son issue. La révolution espérée par Gramsci et ses camarades n'a pas eu lieu, et quelques années plus tard (1922), les forces réactionnaires dirigées par Benito Mussolini ont saisi le pouvoir. Cet épisode historique précis marque un tournant dans la compréhension du marxisme par Gramsci. L'auteur sarde, en effet, pendant l'emprisonnement auquel il a été contraint en raison des persécutions du régime fasciste, s'est livré à une analyse complexe et variée des rapports entre société et politique ; ainsi, les *Cahiers de prison*. Là, et par un traitement souvent magmatique et multidisciplinaire, le marxisme dit orthodoxe fut analysé afin de mettre en évidence ses faiblesses et ses limites. Gramsci estime, à la suite précisément de son implication personnelle, qu'une utilisation scientifique de la doctrine de Marx, telle que prônée par l'intelligentsia moscovite, faisait preuve d'un certain *fatalisme*. Selon l'auteur sarde, l'idée selon laquelle le matérialisme historique devrait être conçu comme une « science politique » (à cet égard, l'œuvre de Boukharine, *Matérialisme historique : Un système de sociologie* (1921), se verra sévèrement critiquée tout au long des cahiers) finit par exclure des éléments fondamentaux du critère *historiciste* que Gramsci reprend des écrits de Machiavel. Gramsci estime, en effet, qu'une telle approche (l'approche *fataliste*) s'éteint dans un sociologisme de type empirique et procède de manière essentiellement non dialectique pour assumer enfin des formes de positivisme naïf que Gramsci critique sévèrement comme étant utopiques. De plus, et sur ce point notre enquête a beaucoup insisté, cette approche proposait une vision trop mécaniste de l'histoire, négligeant le rôle du sujet révolutionnaire dans la construction du nouveau paradigme politique. A partir de ces intuitions, ou plutôt de l'observation de ces apories, Gramsci produira son herméneutique personnelle du marxisme : *la philosophie de la praxis*.

Certes, le concept de *praxis*, en tant qu'action individuelle et sociale, est au cœur de toutes les philosophies inaugurées par Karl Marx et de sa façon matérialiste de traiter les problèmes de la production et de la science. On sait par exemple que dans les *Manuscrits dits économique-philosophiques de 1844* (que Gramsci n'a pas eu l'occasion de connaître) Marx écrit bien : « [...] comme la société [...] produit l'homme en tant qu'homme, elle est donc produite par lui »²⁹⁴. Cette idée que la

²⁹⁴ Karl Marx, *Manuscrits de 1844* (Paris : Flammarion, 2021), 324-325.

production ou *praxis humaine* comprend non seulement le travail mais aussi toutes les activités qui s'objectivent dans les relations sociales, les institutions, les besoins, la science, l'art, etc. traverse toute la pensée de Marx et constitue à coup sûr son principe fondamental.

Antonio Labriola, le marxiste italien que Gramsci lut attentivement, a développé cet emphase praxique en affirmant que le matérialisme historique « part de la praxis, c'est-à-dire du développement de l'industrie et, comme il est la théorie de l'homme qui travaille, il considère la science elle-même comme un travail »²⁹⁵. Pour Labriola, « tout acte de pensée est un effort, c'est-à-dire un nouveau travail » ; par conséquent « le travail accompli, c'est-à-dire la pensée produite, facilite de nouveaux efforts orientés vers la production d'une nouvelle pensée »²⁹⁶. Ainsi, l'expression gramscienne, *la philosophie de la praxis* n'a rien d'un artifice linguistique, mais représente une conception qu'il comprend comme *l'unité* de la théorie et de la pratique. À propos de la thèse XI de Marx, d'ailleurs, qui propose de changer le monde et non plus de l'interpréter, Gramsci fait valoir que cette thèse « ne saurait être interprétée comme un geste de répudiation de tout type de philosophie », mais comme « l'affirmation hégémonique de l'unité de la théorie et de la pratique, [dont] on peut aussi déduire que le caractère foncier de la philosophie de la praxis est surtout d'être une conception des masses, une culture des masses »²⁹⁷. Et ailleurs, il répète : « pour la philosophie de la praxis, l'être ne peut être détaché de la pensée, l'homme de la nature, l'activité de la matière, le sujet de l'objet ; dès qu'on effectue ce détachement, on tombe dans l'une des nombreuses formes de religion ou dans une abstraction dénuée de sens »²⁹⁸. Ici, la critique du *fatalisme*, dont nous avons parlé, prend une forme concrète.

Ni la *philosophie de la praxis* ni aucune science connexe ne devraient nous permettre de faire des prédictions fatalistes. Il n'y a qu'une seule manière possible de prévoir, et c'est par un acte pratique impliquant la formation et l'organisation d'une volonté collective. Cette théorie pour ainsi dire prospective que Gramsci propose remet également en cause, nous l'avons vu, les conceptions fatalistes typiques du scientisme de la Deuxième et de la Troisième Internationale. La volonté dont parle Gramsci, et donc la *praxis* qui en découle, n'existe jamais à l'état pur, mais contient les éléments matériels que l'homme lui-même a objectivés. Cela signifie en premier lieu que la *philosophie de la praxis* est pour Gramsci la pleine conscience des contradictions de la société qui lui est contemporaine, de sorte que « le philosophe lui-même, compris individuellement ou compris comme un groupe social entier, non seulement comprend les contradictions, mais se positionne comme un élément de la contradiction, il élève cet élément au rang de principe de connaissance et donc d'action »²⁹⁹. Par conséquent les sciences humaines, qui sont distinctes les unes des autres, mais aussi les sciences naturelles, trouvent au-delà de leur indépendance un moment d'unité, en devenant politiques. Gramsci résume cela en ces termes : « La philosophie de la praxis est l'historicisme absolu, la mondanité et la *terrestrité* absolues de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire »³⁰⁰. Ce passage est sans doute imprégné de l'héritage machiavélique. Rappelons que chez l'auteur florentin tout projet politique visant à construire un nouvel ordre doit être parfaitement inscrit dans son histoire. Le nouveau

²⁹⁵ Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia* (Bari: Laterza, 1965), 233. [Traduction mienne]

²⁹⁶ *Ibidem*, 215.

²⁹⁷ Gramsci, *Quaderni*, Q X, II partie, § 31.

²⁹⁸ *Ibidem*, Q X, I partie, § 7.

²⁹⁹ *Ibidem*, Q XI, § 61.

³⁰⁰ *Ibidem*, Q XI, § 27.

paradigme politique doit non seulement disposer des outils nécessaires pour comprendre sa propre époque, mais aussi, d'une certaine manière, pour incarner l'époque elle-même. Gramsci définit ainsi l'homme lui-même (qui est produit et producteur de la politique) comme une série de *relations actives* : il « n'entre pas en relation avec la nature simplement parce qu'il est lui-même la nature, mais activement, par le biais du travail et de la technologie »³⁰¹. En d'autres termes, chaque individu « est non seulement la synthèse des relations existantes, mais aussi de l'histoire de ces relations, c'est-à-dire qu'il est le résumé de tout le passé »³⁰². En conclusion, la *philosophie de la praxis* est, pour Gramsci, la construction de volontés collectives correspondant aux besoins qui émergent des forces productives objectivées ou en voie d'objectivation et de la contradiction entre celles-ci et le degré de culture exprimé par les relations sociales.

Cette herméneutique du marxisme, comme nous l'avons vu, fut nettement influencée par la lecture gramscienne de l'œuvre de Nicolas Machiavel. En fait, Gramsci retravaillera les concepts d'*historicisme* et de *réalisme politique* du philosophe florentin. Il utilisera ces deux concepts pour arriver à sa philosophie de la praxis comme *historicisme absolu*. Compte tenu de l'importance de cet élément, nous avons consacré tout le deuxième chapitre de ce mémoire à la pensée de Machiavel. Dans un premier temps, nous avons souligné l'influence du penseur florentin dans la refonte du marxisme par Gramsci. Nous avons ensuite montré comment Foucault entretient également un dialogue, quoique plus critique, avec la théorie politique machiavéenne. Car Machiavel nous aura permis, en quelque sorte, de joindre, dans le domaine de la matérialité de l'histoire, le Moyen Âge à la modernité, et, plus loin, la modernité marxienne à la postmodernité foucauldienne. Cette conjonction a été rendue possible par cet élément pratique (présent chez Machiavel) qui caractérise le pouvoir bien au-delà de l'époque particulière dans laquelle il s'effectue, c'est-à-dire dans les rapports matériels et historiques de la force. Machiavel, en purgeant la théorie politique de l'idéalisme, ou mieux de son utopisme, remet l'être humain, dans toute sa truculence, au centre de la question du pouvoir. Aussi le pouvoir s'exerce-t-il par des actes pratiques, des actions concrètes qui répondent au besoin historique d'une époque donnée. C'est bien dans ce sens que le *réalisme politique* et l'*historicisme* se complètent. Le premier (le réalisme politique) répond à la nécessité de dépasser la relation entre la morale et la politique soulignée par tant de philosophes. En effet, dans *Le Prince*, Machiavel défend et soutient la *séparation* de la politique et de la morale, puisque certaines actions humaines relèvent exclusivement de la politique dans son autonomie. Les actions réalisées par les hommes dans l'exercice de la politique ne doivent jamais être jugées selon les critères du bien et du mal, critères que Machiavel estime propres à la religion. La politique est un art, une technique totalement autonome de la morale. Les actions politiques doivent plutôt être évaluées en fonction de leur utilité historique. Et c'est ici que le deuxième concept, celui de l'*historicisme*, vient compléter sa théorie du pouvoir. Machiavel refuse de croire que les choses du monde sont régies par la fortune ou par Dieu de telle manière que les hommes ne puissent ni les corriger ni les remédier. Si tel était le cas, la liberté humaine serait nulle et non avenue et la seule attitude possible serait de se laisser gouverner par le destin. Or la Fortune, selon Machiavel, n'est l'arbitre que de la moitié des actions humaines, mais elle laisse les hommes gouverner l'autre moitié. Elle est comme un fleuve qui, lorsqu'il déborde, submerge tout, mais dont l'élan est moins ruineux lorsque

³⁰¹ *Ibidem*, Q X, II partie, § 54.

³⁰² *Ibidem*.

l'homme a pris les mesures nécessaires pour construire à temps des berges et des abris. La fortune (la *nécessité naturelle*) fait preuve de sa puissance surtout là où il n'y a pas de "vertu ordonnée" pour lui résister. L'homme peut s'opposer à la fortune en prêtant attention à l'histoire et en retournant à la connaissance du passé : en soudant le futur au passé, il évitera les changements brusques et peu concluants. Car d'après Machiavel, l'action de l'homme s'inscrit dans le cours des événements et est conditionnée par eux, mais plus elle est historiquement fondée et consciente, mieux elle parviendra à les dominer, de sorte que la moitié du cours qui appartient à la liberté humaine pourra devenir la moitié décisive. La *praxis* gramscienne s'inscrit dans cette moitié décisive on pourrait dire. Elle représente la capacité de l'homme d'agir *le monde*, de le façonner de manière telle à n'être pas juste spectateur, mais aussi agent actif de l'histoire.

On a vu que Michel Foucault ne construit pas sa philosophie de l'action politique sur des intuitions machiavéliennes. Contrairement à Gramsci, il ne se fixe pas pour objectif de développer une théorie politique pour l'émancipation des masses. Mais le philosophe de Poitiers entretient lui aussi un dialogue étroit avec l'œuvre de Machiavel. Il le fait sous un angle critique, et toujours dans le domaine de l'histoire. Il utilise l'histoire qui a suivi la mort de Machiavel pour aller au-delà de la théorie de la souveraineté contenue dans *Le Prince*, en attirant l'attention sur ce qu'il considère comme la nouvelle stratégie du pouvoir qui en découlait : la *gouvernementalité*. Selon Foucault, l'histoire politique a connu une rupture lors du passage de l'époque romaine à l'époque moderne. En ce qui concerne l'objet du pouvoir, il y a eu un remarquable déplacement – du *territoire* comme visée principale vers la *population*. L'ancien souverain, celui érigé en modèle par Machiavel, répondait aux besoins de contrôle territorial et spirituel de son royaume. Cette figure spécifique de gouvernement indiquée par Machiavel était également justifiée par la relation dialectique inhérente à cette ancienne façon d'exercer le pouvoir. Cependant, dans le passage de l'histoire romaine à l'histoire moderne (rappelez les dates approximatives), la dynamique interne des relations de pouvoir abandonne le schéma dialectique, selon Foucault. Le pouvoir commence à prendre une forme polymorphe -- tentaculaire, pourrions-nous dire. La population, et donc les sujets, étant devenue l'objet principal du pouvoir, le système de gouvernement a commencé à se doter de nouveaux dispositifs disciplinaires. À la suite de cette transformation, toute forme de retour à la dialectique, selon Foucault, glisserait inévitablement vers l'idée *mythique* du passé, selon laquelle le pouvoir se déplacerait sur un axe binaire. C'est cette même intuition qui donne lieu à la critique de Foucault à l'égard de l'universalisme, et donc aussi du marxisme. En tant que le dernier héritier de la tradition dialectique, le marxisme invoquerait, à travers la lutte des classes, la résolution de cette ancienne guerre dont les protagonistes sont les opprimés d'un côté et les oppresseurs de l'autre. Son but serait de « faire revivre l'ardeur de la vengeance populaire »³⁰³.

Or ce que les idées de Gramsci et de Foucault ont en commun, c'est l'idée que la société évolue, en raison de relations de pouvoir continues, dans ce que les deux auteurs identifient comme un état de guerre persistant. Et dans ce sens, les deux auteurs comprennent Machiavel d'une seule et même manière. La prise - et la conservation - du pouvoir est le motif concret. Les relations de pouvoir se forment sur la sédimentation de certaines pratiques. Comme chez Machiavel, les armes de cette *guerre permanente* sont pour Gramsci et Foucault *matérielles* et *productives*. Ils n'ont pas pour seul but de favoriser le

³⁰³ Foucault, « *Il faut défendre la société* », 138.

commandement, ils sculptent la société en fonction des besoins historiques. D'ailleurs, c'est Machiavel lui-même qui dit, tout comme Gramsci, que le *Prince doit* non seulement comprendre son époque, mais surtout en être l'incarnation. Or, au-delà de la nécessité historique qui a conduit l'auteur florentin à préférer la figure du souverain, il avait déjà compris le caractère historique des formes de gouvernement. Elles sont toutes l'incarnation de la volonté de leur époque. En analysant cette interprétation particulière de la socialité, en tant que phénomène inséré dans des relations de guerre *permanentes*, nous avons montré comment le terme *politique* lui-même finit par prendre des significations de plus en plus larges. Il est lu, par les trois auteurs, à la lumière du terme « *terrestre* » (au sens de relativement aux affaires humaines). L'*historicisme absolu* gramscien et la *généalogie* foucauldienne abordent les événements sociaux à partir de cette considération commune. On peut donc convenir, tout en respectant les différentes nuances présentes chez chacun des auteurs, que tous les trois considèrent la force comme un élément possible, mais non déterminant de la politique en définitive. Le *consensus* est un autre élément, vital pour la subsistance du pouvoir, car lié nécessairement à la composante humaine de toute société.

C'est à partir de cette hypothèse qu'a pris forme l'analyse étroite de l'*Hégémonie* gramscienne et du *Discours* foucauldien, proposée dans le dernier chapitre. Après une lecture attentive de la littérature secondaire traitant de la relation Gramsci-Foucault, nous en sommes venus à formuler l'hypothèse que les deux auteurs conçoivent le pouvoir comme *productif*. Au sein des macro-concepts d'*hégémonie* et de *discours*, les deux auteurs déplacent l'*idéologie* - qui pour Gramsci est une vision *constitutive* du monde -- et la *vérité* -- définie par Foucault comme une *aléurgie*, c'est-à-dire la production de la vérité comme révélée. Une fois de plus, nous voyons comment ces éléments participent à l'intuition machiavélienne selon laquelle le pouvoir n'est pas un concept abstrait, mais repose plutôt sur une action pratique. L'affirmation selon laquelle *tout est pouvoir*, qui peut sembler déterministe à première vue, se présente en fait à nous comme une opportunité. L'importance de concevoir le pouvoir de cette manière tient au fait qu'il ouvre la possibilité de transformer l'histoire continuellement. En effet, si l'on considère le pouvoir comme quelque chose qui se déploie, à travers des pratiques concrètes, sur les axes de l'histoire, et donc à travers les vicissitudes de chaque époque, il devient possible d'imaginer la réappropriation du pouvoir. En effet, si nous acceptons de comprendre le pouvoir comme un élément *productif de* l'histoire, *et* donc pas comme un élément purement *négatif* -- ou antithétique aux projets émancipateurs -- il pourra devenir un instrument pour toutes les résistances. Il s'agirait une fois de plus de bien comprendre l'enseignement de Machiavel. Chaque époque historique a ses propres relations de pouvoir spécifiques, chaque changement de paradigme nécessite la connaissance de ces relations et le déploiement de nouvelles. Réunir Gramsci et Foucault signifie justement cela. Foucault a mis à nu les outils modernes de la recherche du consensus avant même que l'ère numérique n'eût pleinement vu le jour. Lorsque, en 1976, avec la publication de *La volonté de Savoir*, il définit le discours sur le sexe, et la confession qu'exige le fait d'en parler, comme un discours productif de savoir-pouvoir, il montra le visage moderne des instruments matériels du consentement. Au moment de leur publication, ses recherches ont été considérées par certains lecteurs comme anti-scientifiques, car elles ont montré comment la publicité d'un sujet (l'exposition croissante de la vie individuelle à l'examen public) peut devenir, à l'ère des discours technoscientifiques, un possible instrument de contrôle. Or cela ne veut pas dire que Foucault prônât un mouvement anti-progressiste, ou non scientifique, loin de là. Il invitait à une approche critique des institutions (scientifiques ou administratives) afin de pouvoir contrôler leurs dérives. Gramsci, pour sa part, comprit quelque chose de similaire. Pour

qu'un mouvement politique soit hégémonique, il doit d'abord comprendre ce que sont les institutions contemporaines du pouvoir. Il doit ensuite comprendre l'idéologie dominante au sein de ces institutions. Une fois saisies, le mouvement politique doit être capable de produire une vision du monde, une idéologie contestataire, qui présente le dépassement de celle du passé, et il doit le faire non pas en vue d'un seul moment décisif, mais de manière continue, même une fois que la nouvelle vision du monde a été imposée. Ainsi, comprendre l'idéologie de Gramsci et la vérité foucauldienne comme des instruments matériels de la lutte libre la politique, comme le prescrivait Machiavel, du poids du jugement moral. Cette approche nous offre la possibilité de penser la politique de manière stratégique.

Essayons maintenant, pour mieux saisir la pertinence actuelle de ces propos, d'appliquer cette approche gramsciano-foucauldienne à la société contemporaine. Commençons par présenter une analyse historique des formes actuelles de gouvernement, et donc des structures de pouvoir. Depuis les années 1980, lorsque le vieux modèle capitaliste fordiste fut remplacé par le modèle néolibéral, une nouvelle façon d'exercer le pouvoir, et donc de produire un consensus, a été mise en pratique. Nous avons souvent entendu parler de ce fameux tournant néolibéral, mais en quoi consistait-il concrètement ? Autrement dit, qu'a entraîné l'avènement du celui-ci ?

Le néolibéralisme est, avant tout, une doctrine économique qui vise à réduire l'influence de l'État sur l'économie, laissant les forces du marché libres, guidées par les règles de la concurrence, et régulant l'équilibre du système économique. Depuis les années 1980, à l'instar de Reagan (États-Unis) et Thatcher (Royaume-Uni), plusieurs pays ont donc lancé des politiques structurelles visant à accroître la concurrence intérieure via la déréglementation et l'ouverture de leurs économies aux capitaux étrangers. L'idée centrale du néolibéralisme est qu'il existe une forme *naturelle* de relations au sein de la société humaine, la *concurrence*, et que chaque individu ne fait rien d'autre que d'essayer de maximiser sa propre richesse et son propre pouvoir. Pour les néo-libéraux, l'homme est avant tout *l'homo oeconomicus*. Pour nourrir cette nouvelle conception de l'homme, les politiques néo-libérales ont, au fil des ans, prodigué un nombre inconsidéré de crédits conduisant une partie des sociétés occidentales à vivre bien au-dessus de leurs moyens. D'une part, cela a endetté les États eux-mêmes ; il nous suffit de penser aux pays du sud de la Communauté européenne (un exemple est la fameuse « crise grecque de 2015 »). D'autre part, elle a modifié le comportement des citoyens individuels, qui sont également fascinés par la même promesse : la promesse de la pleine réalisation de *l'homo oeconomicus*, d'un homme enfin libéré de l'emprise asphyxiante de l'État et prêt à réaliser sa *nouvelle essence véritable* (celle du *self-made man*). Or la publicité a joué un rôle fondamental dans l'affirmation de ce nouveau paradigme, ce phénomène qui devenue omniprésent dans la société contemporaine. Les véhicules de la publicité (ou mieux encore, du *marketing*), grâce à l'extension spatiale illimitée offerte par le domaine technologique, se sont multipliés. Il suffit de penser aux possibilités ouvertes par Internet, mais aussi aux nouvelles plateformes de diffusion de la culture, sans oublier le rôle joué par la télévision, surtout des années 1980 jusqu'au début des années 2000. Le marketing est ainsi devenu, pour paraphraser Gramsci, l'instrument matériel de l'idéologie néolibérale. C'est son arme hégémonique par excellence. Et parce qu'il est partout présent dans la vie quotidienne, cet instrument a pu façonner la sphère de désir des citoyens eux-mêmes. Le résultat économique-pratique a été d'inciter les consommateurs à

replacer continuellement des produits, une fois stockés et maintenus en ordre, dans cette pratique répétée que nous appelons aujourd'hui *le consumérisme*.

Ainsi, le facteur clé auquel tous les néo-libéraux (économistes, hommes d'affaires, politiciens, etc.) font appel est la liberté de concurrence (entre entreprises, ainsi qu'entre personnes). Cependant, la concurrence génère des effets imprévus sur la société et les êtres humains, modifiant progressivement leur caractère et leurs passions. Comme le soulignent l'historien Paul Ginsborg et le philosophe Sergio Labate, auteurs du livre *Passions et politique* (2016), les passions sont utilisées par le néolibéralisme pour anesthésier les espaces de critique politique et faire accepter les graves conséquences des décisions économiques telles que : la réduction des pensions, l'extension de l'âge de la retraite, la réduction des droits des travailleurs et, en général, les réductions de la protection des citoyens (tous, des anciens acquis des démocraties du XXe siècle). Ce processus d'anesthésie des passions a naturellement conduit à une modification des relations sociales, en raison de la rareté des moments collectifs dans un tel système. Comme l'a souligné Toni Negri³⁰⁴, depuis que le monde est entré dans la phase financière globalisée (celle de l'ère néolibérale), on assiste au phénomène de l'isolement croissant du sujet. En effet, les lieux de la communauté - tant ceux de la sociabilité au sens strict que ceux du travail - ont été remplacés par des espaces virtuels dans lesquels l'être public, au lieu d'être *vécu*, est simplement *exécuté*. Le travail a également subi une transformation radicale. Il est devenu un travail global, c'est-à-dire un travail qui se transforme en abstraction, en abstraction globale. Cela ne signifie pas que les gens ne font pas d'efforts, ni qu'ils ne vivent plus le travail physiquement ; cela signifie simplement que tout cela est placé sous le contrôle de l'abstraction générale, qui est l'antichambre de la financiarisation. La financiarisation mondiale est ainsi devenue un contrôle planétaire. On assiste à un dépassement de l'impérialisme en tant qu'action de l'État-nation sur des zones spécifiques, au profit justement de la finance. La financiarisation, comme le soutenait Foucault dès les années 1970 lorsqu'il étudiait les effets du libre marché, a consacré le dépassement définitif du modèle de la souveraineté³⁰⁵. Il y a une unité spatiale nouvelle qui naît de et est recouverte par la financiarisation. Cette dernière a deux effets : d'une part, elle est la fonction capitaliste centrale ; d'autre part, elle transforme l'exploitation même car elle consolide, rapprochant, via l'abstraction de son fonctionnement, l'exploitation du travail et celle de la nature. Il se fait jour une extraction générale qui dépasse la loi de la valeur, c'est-à-dire la loi de la mesure de la valeur, pour restructurer la théorie de la valeur, c'est-à-dire pour forger une théorie qui combine l'extraction et l'exploitation du travail et des ressources naturelles, biologiques, etc. Dans ce processus prévu par Foucault, l'usine, ancien lieu d'exploitation du travail, est remplacée par la métropole. Comme nous l'avons mentionné dans notre introduction, le lieu d'exploitation à l'époque contemporaine n'est plus le lieu de l'effectuation du travail. Le lieu d'exploitation est devenu la vie elle-même, dans son intégralité. D'autre part, si l'instrument pratique de l'idéologie néolibérale, le *marketing*, est devenu si pénétrant qu'il atteint directement les foyers des gens, il est clair que le lieu d'assujettissement ne peut plus être considéré comme un travail. Le dispositif néolibéral est présent à chaque instant de la vie du sujet ; il représente la manière dont le sujet comprend et traite le monde. C'est donc

³⁰⁴ Au long de toute la célèbre trilogie *Empire, Multitude, Commonwealth*.

³⁰⁵ Foucault, « *Il faut défendre la société* », 28: « Donc, la question, pour moi, c'est de court-circuiter ou d'éviter ce problème, central pour le droit, de la souveraineté et de l'obéissance des individus soumis à cette souveraineté, et de faire apparaître, à la place de la souveraineté et de l'obéissance, le problème de la domination et de l'assujettissement. »

plutôt la métropole qui représente l'espace habité par ce nouveau sujet désocialisé et ultra-individualisé. Et c'est la réalisation du biopouvoir décrit par Foucault, tout en étant la destitution de l'espoir culturaliste de Gramsci que nous observons dans cette phase historique précise. Le contrôle des désirs des citoyens va de pair avec le rejet de la culture comme moyen d'expression de la conscience sociale ou individuelle. La culture est un instrument d'asservissement, tout comme les ressources de la connaissance, aujourd'hui corrompues par les exigences économiques.

Une analyse approfondie de chaque aspect de ce nouvel ordre économicopolitique pourrait faciliter la tâche des forces politiques qui aspirent à proposer un système alternatif, plus équitable. L'urgence historique de notre époque, dictée par la détérioration dramatique de la planète, impose des solutions pratiques ainsi qu'une action collective imminente. S'il est vrai que le souverain n'est plus identifiable du fait de sa polyvalence, les menaces (climatiques, avant tout) sont plus présentes que jamais. Au niveau existentiel, il existe un besoin de *communauté* qui doit être opposé à l'isolement forcé du citoyen-ouvrier *cloisonné* d'aujourd'hui. La politique, qui est la manière d'être de l'homme dans le monde, sa *terrestrité absolue* comme dirait Gramsci, doit reconquérir ces espaces dérobés. Elle doit le faire via des actions concrètes, par des pratiques de résistance commune, par des manifestations du désir d'être ensemble dans le monde. Il est clair que ce processus, pour être activé, doit inclure une stratégie détaillée de lutte. Nous avons vu, à travers les auteurs mobilisés dans cet ouvrage, combien il est important de se doter d'outils pour décoder le langage du pouvoir. En termes machiavéliens, la politique doit être capable de comprendre le fonctionnement des nouveaux instruments matériels du consensus. Selon les mots de Foucault, la politique doit comprendre ce qu'est l'ordre du discours et quelles vérités sont en jeu et en cause. Ce n'est qu'une fois celles-ci d'identifiées que de nouvelles stratégies d'hégémonie peuvent être mises en pratique. Afin de réactiver ces espaces abandonnés, il faut d'abord identifier les lieux d'exploitation moderne. La *vie* doit être remise au centre de la discussion politique. Cette vie désintégrée et isolée dont se nourrit le système néolibéral. Or si, *historiquement*, nous essayions de tracer un parallélisme entre les époques passées et présentes, nous remarquerions que le fonctionnement des empires occidentaux a souvent été basé sur la même stratégie. Depuis l'époque romaine, la célèbre technique du *Divide et Impera* (diviser, ou isoler, pour régner) était appliquée pour garder sous contrôle les régions périphériques de l'empire. Les colonialismes ultérieurs ont suivi le même stratagème. Il est clair qu'une société brisée, réduite à l'isolement de ses citoyens, a beaucoup moins de chances de produire une contre-hégémonie. Il est donc beaucoup plus facilement contrôlable par le pouvoir. Inversement, une société organisée qui comprend les rouages du pouvoir mais agit en dehors de ces structures (ou se les réapproprie) peut être capable de produire de *nouvelles visions du monde*, ainsi rapprochant, comme nous avons essayé de faire, les intuitions de Gramsci et de Foucault.

Bibliographie complète

- Althusser, Louis. « Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) ». Dans *Sur la reproduction*, 263-306. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris: La découverte, 2015.
- Arnold, David. « Gramsci and peasant subalternity in India ». *Journal of Peasant Studies* 11, no. 4, (1984) : 155–177.
- Austin, John Langshaw. *How to do things with words*. Oxford: The Clarendon Press, 1962.
- Avrane, Patrick. *Petite psychanalyse de l'argent*. Paris : Presses Universitaires de France, 2015.
- Badaloni, Nicola. « Natura e Società in Machiavelli ». *Studi Storici* 10, No. 4 (1969): 675–708.
- Bourdieu, Pierre. *Leçon sur la Leçon*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.
- Butler, Judith. *Excitable Speech: A politics of the performative*. New York: Routledge, 2021.
- Canfora, Luciano. « Cultura, Consenso, Costruzione Del Blocco Storico ». *Studi Storici* 28, No. 3, (1987): 581–598.
- Ciliberto, Michele. « Gramsci e il linguaggio della Vita ». *Studi Storici*, No. 3, (1989) : 679-699.
- Croce, Benedetto. *Materialismo storico ed economia marxista. Saggi Critici*. Bari, Laterza, 1951.
- Daldal, Asli. « Power and Ideology in Michel Foucault and Antonio Gramsci: A Comparative Analysis ». *Review of History and Political Science* 2, No. 2 (June 2014):149-167.
- Ekers, Michael. Loftus, Alex. « The Power of Water : Developing Dialogues between Foucault and Gramsci ». *Environment and Planning D : Society and Space*, No. 4, (2008): 698-718.
- Errejón, Íñigo. « Muere Ernesto Laclau teórico de la hegemonia ». *Publico*, 14 avril, 2014. <https://www.publico.es/actualidad/muere-ernesto-laclau-teorico-hegemonia.html>.
- Foucault, Michel, *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 2004.
- Foucault, Michel. « *Il faut défendre la société* ». Paris: Gallimard, 2012.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 2013.
- Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*. Gallimard, Paris: 1969.
- Foucault, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 2016.
- Foucault, Michel. *La société punitive*. Paris : Gallimard, 2013.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 2018.
- Foucault, Michel. *Sécurité, Territoire, Populations*. Paris: Gallimard, 2004.
- Frosini, Fabio. Liguori, Guido. *Le parole di Gramsci*. Roma: Carocci Editore, 2004.
- Gentile, Giovanni. *La Filosofia di Marx*. Firenze: Sansoni, 1974.
- Gill, Stephen. *Power and Resistance in the New World Order*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Gir, Paolo. « Machiavelli e il machiavellismo ». *Quaderni Grigionitaliani*, No. 4, (Ottobre 1969) : 241-251.

- Gramsci, Antonio. « Cronache dell'Ordine Nuovo ». *L'Ordine Nuovo*, 11 octobre, 1919. <http://www.centrogramsci.it/riviste/nuovo/ordine%20nuovo%20p2.pdf>.
- Gramsci, Antonio. « Democrazia operaia ». *L'ordine nuovo*, 21 juin, 1919. <http://www.centrogramsci.it/riviste/nuovo/ordine%20nuovo%20p1.pdf>.
- Gramsci, Antonio. « Sindacati e Consigli ». *L'Ordine Nuovo*, 12 juin, 1920. <http://www.centrogramsci.it/riviste/nuovo/ordine%20nuovo%20p4.pdf>.
- Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere*, ed. Valentino Gerretana. Torino: Einaudi, 2001.
- Habermas, Jürgen. *The theory of communicative action*. Boston: Beacon Press, 1984.
- Hall, Stuart. *The Hard Road to Renewal*. London: Routledge, 1988.
- Hardt, Michael. Negri, Antonio. *Commonwealth*. Trad. Elsa Boyer. Paris: Folio, 2014.
- Hardt, Michael. Negri, Antonio. *Empire*. Trad. Denis-Armand Canal. Paris: Exils éditions, 2000.
- Hegel, Friedrich. *Principes de Philosophie du Droit*. Paris: Gallimard, 1989.
- Hobbes, Thomas. *The Leviathan*. Minneapolis: First Avenue Editions, 2018.
- Holub, Renate. *Antonio Gramsci. Beyond Marxism and Postmodernism*. London: Routledge, 1992.
- Kenway, John. « Education and the Right's discursive politics: Private versus state schooling ». Dans *Foucault and education: Disciplines and knowledge*, ed. Stephen J. Ball, 167-206. London: Routledge, 1990.
- Keucheyan, Razmig. « Gramsci, une pensée devenue monde ». *Le monde diplomatique*, juillet, 2012. <https://www.monde-diplomatique.fr/2012/07/KEUCHEYAN/47970>.
- Kreps, David. *Gramsci and Foucault : A Reassessment*. London: Routledge, 2017.
- Labriola, Antonio. *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*. Roma: Losher, 1902.
- Labriola, Antonio. *La concezione materialistica della storia*. Bari: Laterza, 1965.
- Lénine, Vladimir. *La maladie enfantine du communisme (le « gauchisme »)*. Moscou: Éditions du progrès, 1979.
- Machiavel, Nicolas. *Le Prince*. Paris: Libro, Flammarion, 2018.
- Maltese, Pietro. « Gramsci e Foucault, Foucault e Gramsci ». *Materialismo Storico*, No.1, (2017): 164-202.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: a philosophical inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1955.
- Marx, Karl. *Critique de l'économie politique*. Paris: Éditions sociales, 1972.
- Marx, Karl. Engels, Frederich. *Opere complete*, vol. L. Roma: Editori Riuniti, 1977.
- Marx, Karl. *Manuscripts de 1844*. Paris: Flammarion, 2021.
- Morera, Esteve. « Gramsci's Critical Modernity ». *Rethinking Marxism 12*, No. 1, (2000): 17-46.
- Negri, Antonio. *Marx and Foucault: Essays Volume 1*. Translated by Ed Emery. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Paleni, Bruno. *Les deux ans rouges : Fascisme ou Révolution ?* Pantin: Les Bons Caractères, 2011.
- Polanyi, Karl. *The great transformation*. New York: Farrar & Rinehart, 1944.
- Purvis, Trevor. Hunt, Alan « Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology... ». *The British Journal of Sociology*, No. 3, (1993): 473-499.
- Rabinow, Paul. *The Foucault Reader*. Toronto: Pantheon, 1984.

- Radhakrishnan, Rajagopalan. « Toward an Effective Intellectual: Foucault or Gramsci? ». Dans *Intellectual: Aesthetics, Politics, Academics*, ed. Bruce Robbins, 57-110. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- Reiland, Rabaka. *Hip-Hop's amnesia, From Blues and the Black Women's Club Movement to Rap and the Hip Hop Movement*. Toronto: Lexington Books, 2012.
- Rosengarten, Frank. « The Gramsci-Trotsky Question (1922-1932) ». *Social Text*, no. 11, (1984) : 65-95.
- Rossi, Angelo. « Un eretico che non abiurò il comunismo ». Dans *Inchiesta su Gramsci*, ed. Angelo d'Orsi, 148-153. Torino: Accademia University Press, 2014.
- Shandro, Alan. *Lenin and the logic of Hegemony: Political Practice and Theory in Class Struggle*. Boston: Brill, 2014.
- Sonnessa, Antonio. « The 1922 Turin Massacre (Strage di Torino): Working Class Resistance and conflicts within fascism ». *Modern Italy 10*, No. 2, (2005): 187-205.
- Sorel, Georges. *Scritti Politici*. Torino: Utet, 1963.
- Speer, Ross. « The Machiavellian Marxism of Althusser and Gramsci ». *Décalages 2*, No. 1, (2016): 1-16.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Les Subalternes peuvent-elles parler?* Trad. Jérôme Vidal. Paris: Editions Amsterdam, 2020.
- Sum, Ngai-Ling. Jessop, Bob. « Beyond the regulation approach: Putting Culture in its Place in Political Economy ». *Journal of Economic Geography 7*, No.1, (2013): 118-119.
- Trombadori, Duccio. *Remarks on Marx*. Trad. James Goldstein and James Cascaito. New York: Semiotext(e), 1991.
- Vacca, Giuseppe. « Dal Materialismo-Storico alla Filosofia della Praxis ». *International Gramsci Journal*, No. 5, (2016): 359-378.
- Vacca, Giuseppe. « L'interpretazione Di Gramsci Nel Secondo Dopoguerra ». *Studi Storici 34*, No. 2/3 (1993): 443-62.
- Vattimo, Gianni. *Essere e dintorni*. Milano : La nave di Teseo Editore, 2018.
- Young, Robert J. C. « Il Gramsci meridionale ». Dans *The postcolonial Gramsci*, ed. Neelam Srivastava, Baidik Bhattacharya, 17-33. New York: Rutledge, 2012.