

Le Prince moderne comme laboratoire d'intellectualité

(Présentation au Colloque *Penser l'émancipation*, Paris 13-16 Septembre 2017)

Panagiotis Sotiris

panagiotis.sotiris@gmail.com

Introduction

La question de l'organisation retourne dans l'histoire de mouvement communiste dans chaque conjoncture où on peut voir des nouvelles possibilités pour une politique révolutionnaire. En même temps, c'est une question vraiment ouverte dans la tradition du marxisme et du mouvement ouvrier, le lieu des grandes confrontations théoriques et idéologiques. Dans les notes suivantes, qui sont loin d'être conclusives, je vais essayer de démontrer comment l'œuvre carcéral de Gramsci peut nous aider confronter ces questions.

1. Marx : L'organisation comme aporie

En effet, dans l'œuvre de Marx on ne peut pas trouver une conception intégrale sur la question de l'organisation. Marx et Engels prennent la notion de « parti » du langage politique de leur époque, mais ça ne signifie pas qu'on trouve dans des textes comme *Manifeste Communiste* une théorie du parti de la classe ouvrière. On ne peut pas dire

qu'on trouve une théorie du parti, parce que les communistes se sont présentés non comme une organisation politique autonome, mais comme l'aile plus radicale des organisations ouvrières de l'époque.

« Les communistes ne forment pas un parti distinct opposé aux autres partis ouvriers. [...]Pratiquement, les communistes sont donc la fraction la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays, la fraction qui stimule toutes les autres; théoriquement, ils ont sur le reste du prolétariat l'avantage d'une intelligence claire des conditions, de la marche et des fins générales du mouvement prolétarien.¹

Même l'*Adresse du Comité Central à la Ligue des communistes*, écrite en Mars 1850, qui contient la demande d'un parti indépendant et autonome dans le but d'une révolution en permanence, en effet n'offre pas des positions sur le mode d'organisation et fonction d'un tel parti.

Mais ils contribueront eux-mêmes à leur victoire définitive bien plus par le fait qu'ils prendront conscience de leurs intérêts de classe, se poseront dès que possible en parti indépendant et ne se laisseront pas un instant détourner--par les phrases hypocrites des petits bourgeois démocratiques--de l'organisation autonome du parti du prolétariat. Leur cri de guerre doit être : La révolution en permanence !²

Il ne faut pas oublier qu'en cette époque le mouvement communiste était une galaxie de collectivités différentes et fragmentées : revues, cercles des intellectuels et ouvriers militants, petites organisations et clubs politiques, expériences utopiques,

¹ <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/00/kmfe18470000b.htm>

² <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1850/03/18500300.htm>

réseaux de relations personnelles. Même *l'Association Internationale des Travailleurs* en réalité n'était pas une « Internationale » des partis mais plutôt un réseau des organisations, représentants des syndicats, et personnalités publiques, venant des courants idéologiques diverses et dans leur plupart opposant aux positions de Marx et Engels. On peut voir cette diversité dans les différents modèles qui coexistaient dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle : la petite organisation des cadres communistes, le « parti sans organisation », la confédération internationale, le parti national avec électorat ouvrier, et bien sûr le grand parti national social-démocrate.³

Il faut aussi souligner que Marx et Engels se sont trouvés dans le cadre d'une tension entre importants courants du mouvement ouvrier. D'un part, c'était le courant de socialisme d'Etat, représenté par Lassalle, courant qui était un des premiers qui avaient insisté sur la nécessité d'un parti national ouvrier et aussi un de deux composantes initiales de la formation de la social-démocratie allemande. D'autre part, c'était le courant anarchiste dans la version particulière représentée par la personnalité de Bakounine, et dans laquelle l'anti-étatisme était combiné avec une certaine conception du petit group secret conspirateur, conception assez populaire dans le mouvement révolutionnaire de l'époque,

Tous les deux courants étaient massifs et on peut voir ça dans l'influence continuée de la ligne de Lassalle dans le mouvement ouvrier allemand mais aussi dans la résonance des courants anarchistes qui était évidente dans la confrontation au Congrès de Hague. On peut dire que ces deux courants représentaient pour Marx et Engels les deux limites qu'ils devaient en même temps confronter (ils n'acceptaient ni le « socialisme d'État » ni la logique du petit groupe conspirateur) et reconnaître comme

³ Johnstone 1967, p. 122.

des courants réellement avec une influence réelle au sein du mouvement ouvrier.⁴ Sur cette tension on peut aussi voir l'observation d'Étienne Balibar :

Ne retenons ici qu'un seul exemple: celui du triangle constitué par Marx, Lassalle, Bakounine. On ne s'étonne pas assez, peut-être, que Marx ou son fidèle second Engels, ces polémistes infatigables, se soient avérés en fin de compte incapables d'écrire un *anti-Lassalle* ou un *anti-Bakounine*, autrement importants pratiquement qu'un « anti-Dühring » ou même que la réédition d'un « anti-Proudhon ». Toutes les raisons personnelles et les raisons tactiques du monde ne réussiront jamais à expliquer complètement cette défaillance (chargée de conséquences politiques, on sait de reste). *S'ils ne l'ont pas fait, c'est qu'ils ne pouvaient le faire.*⁵

Dans ce cadre, l'émergence de la social-démocratie allemande comme le parti-modèle, en particulier après le congrès d'Erfurt en 1891, offrit le premier exemple d'un parti ouvrier vraiment de masse (et au début de vingtième siècle l'exemple le plus impressionnant d'une parti de masse en Europe) qui ne se limite pas aux campagnes de propagande, d'agitation et d'organisation, mais aussi crée une « culture parallèle » des journaux ouvriers, des syndicats, des clubs, de réseaux d'éducation, des associations mutuelles etc., en défendant l'orthodoxie marxiste (même après l'apparition des positions « révisionnistes » de Bernstein).⁶ Mais c'était l'évolution des luttes des classes qui avait démontré que ce parti ne pouvait pas être le catalyseur pour une séquence révolutionnaire.

⁴ Sur ces débats Draper 1990 et Johnstone 1967.

⁵Balibar 1997, p. 231.

⁶ Lih 2008, Broué 2005.

2. *Que faire? de Lénine comme un texte de gnoséologie politique*

Peu des textes sont aussi diffamés dans l'histoire de marxisme que *Que faire ?* de Lénine. La tendance dominante est que ce texte soit rejeté comme un texte qui propose la conception d'un petit group conspirateur des « révolutionnaires professionnelles » ou comme un texte seulement proposant l'importation de conscience de classe de dehors. Lars T. Lih, dans son lecture comparative monumentale de *Que faire ?* insiste sur l'influence de la social-démocratie allemande sur Lénine et le modèle « erfurtien » de construire un parti. Mais je crois qu'il y a aussi une certaine originalité dans les positions de Lénine dans *Que faire ?*, des éléments qui vont au delà du modèle « erfurtien ». Lucio Magri avait dans les années 1960 souligné les apories dans les positions de Marx auxquelles Lénine avait essayé de répondre dans *Que faire ?*

Il y a un aspect de la théorie du parti prolétarien, qui n'était pas secondaire, qu'elle n'a jamais été clarifiée par Marx. Limité dans l'immédiateté de sa condition, le prolétariat ne peut, en aucune mode, acquérir une vision de la totalité du système sociale, ni promouvoir son renversement. Donnée que son action de classes ne peut se développer que s'il transcende cette immédiateté et par conséquent à travers de la médiation d'une conscience révolutionnaire, quel est le processus, il mécanisme à travers de qui cette conscience peut être produite ? Et plus précisément : la conscience de classe peut se mûrir dans le prolétariat comme processus spontané, c'est-à-dire sur la base d'une nécessité intrinsèque, des éléments qui sont déjà présents dans son objectivité sociale et qui progressivement ont devenu dominant et finalement ont prévalu sur autres éléments originaires qui condamné la classe à la subalternité et la désagrégation ? Ou une telle conscience ne peut que représenter une transgression globale de l'immédiateté

prolétaire, c'est-à-dire ne peut que se mûrir qu'à travers d'un saut dialectique, l'action de forces externes et leur interaction complexe avec l'action spontanée de la classe ?⁷

Le centre conceptuelle du *Que faire?* est une question de *gnoséologie de la politique* qui concerne la formation de la conscience révolutionnaire comme une conscience que transcende l'immédiateté de la condition ouvrière quotidienne et s'ouvre vers la fonction globale et totale du système sociale pour que elle puisse penser la possibilité d'un mouvement politique pour la renversement. La position de Lénine ne se réfère pas seulement à la reconnaissance de l'effectivité de l'idéologie dominante sur l'idéologie spontanée des masses subalternes, mais aussi à l'appréhension que l'effort pour la formation d'une conscience révolutionnaire doit s'escaler autant que se lève la militance spontanée des masses.

Ainsi, nous l'avons constaté, l'erreur fondamentale de la "nouvelle tendance" de la social-démocratie russe est de s'incliner devant la spontanéité, de ne pas comprendre que la spontanéité de la masse exige de nous, social-démocrates, une haute conscience. Au fur et à mesure que l'élan spontané des masses s'accroît et que le mouvement s'élargit, le besoin de haute conscience dans le travail théorique, politique et d'organisation de la social-démocratie augmente infiniment plus vite encore.⁸

La production de cette conscience dans le cadre générale de la lutte des classes mais au delà de la simple codification des représentations spontanées des prolétaires devient la question centrale. On trouve ici le centre de l'intervention de Lénine et la tension réelle entre sa position et celle de Marx comme Sylvain Lazarus a souligné :

⁷ Magri 1963.

⁸ <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1902/02/19020200i.htm>

La tension ce n'est pas entre ce qu'un communiste est pour Marx et un révolutionnaire conscient pour Lénine. On peut souvenir que le *Manifeste* propose trois caractéristiques : avoir une vision scientifique de la course de l'histoire ; privilégier les luttes au niveau national et pas les intérêts locaux et privilégier l'intérêt du prolétariat global par rapport à l'intérêt du prolétariat national. Plutôt on trouve la tension dans le fait que pour Marx l'apparence des communistes est quelque chose interne à l'existence des ouvriers comme classe. Lénine se distance de cette position par la critique de ce qu'il appelle conscience spontanée. Conscience révolutionnaire, l'apparence des militants révolutionnaires, n'est pas un phénomène spontané. C'est un phénomène très particulier et demande une rupture avec les formes de conscience spontanées. Le noyau politique de la conscience non-spontanée est l'antagonisme à tout l'ordre politique et social existant. Et le mécanisme pour la réalisation de conditions qui vont permettre l'émergence d'une conscience politique, c'est le parti.⁹

De son part, Antonio Negri dans son lecture de Lénine, influencé par le léninisme particulier de l'*operaismo* italien, a souligné le rapport entre la condition ouvrière spécifique du prolétariat russe et la manière dont Lénine pense la question de l'organisation dans *Que faire ?*, suggérant que Lénine pense le parti comme une fabrique de stratégie

Le parti doit être en position d'organiser et former le caractère multiplicatif de travail révolutionnaire, en exaltant et subvertissant contre capital exactement cette chose qu'il détermine comme développement de la pouvoir productive de travail socialisé. Le parti est une fabrique, une entreprise de subversion, une capacité d'imposer un multiplicateur

⁹ Lazarus 2007, p. 259.

de rationalité productive dans la volonté révolutionnaire des militants et le spontanéisme des masses. Le parti transforme cette matière première, qui est l'insubordination des travailleurs, dans une pouvoir générale d'attaque l'adversaire.¹⁰

Bien sûr c'est difficile de présenter une « théorie léniniene du parti » unifié. Un tel effort conduira aux positions schématiques, simplifiées, anachroniques et surtout à la reproduction des « codifications » posthumes. Les textes de Lénine sont des interventions conjecturelles, répondant aux exigences avec un contexte spatial et temporel spécifique, surdéterminé par les conditions particulières et l'historicité du mouvement ouvrier et populaire russe et aussi référant à la tactique plutôt que la stratégie. Mais on peut souligner trois éléments importants et communs dans la trajectoire de Lénine.

A/ Le parti représente le rapport étroit avec la stratégie révolutionnaire, pas comme un bût lointain (comme c'était le cas dans la social-démocratie allemande) mais comme un effort constant pour l'élaboration des voies pour articuler les devoirs politiques immédiats et la possibilité de développer la conscience et la pratique révolutionnaires en essayant de diriger l'ensemble des classes subalternes.

B) Le parti représente l'autonomie de classe. La demande pour une organisation indépendante de la classe, comme expression exactement de son caractère antagoniste, traverse toute l'histoire du mouvement ouvrier de l'époque du *Manifeste Communiste*. Mais, c'est dans la conception léniniste qu'on trouve la formulation la plus claire de cette demande, pas comme une exigence organisationnelle, mais comme une trace stratégique qui traverse l'ensemble des pratiques et positions, parce que pour Lénine la caractère prolétaire du parti n'est pas un question de composition de classe, dans le sens

¹⁰ Negri 2014, p. 36.

sociologique ou dans le sens de la composition sociale de l'électorat, mais c'est une question de stratégie politique et d'indépendance idéologique par rapport à l'idéologie dominante bourgeoise.

C/ Le parti représente la nécessité de la rupture décisive. Si l'autonomie de classe est une question de stratégie et de programme politiques, la rupture organisationnelle avec les formes politiques du mouvement ouvrier qui représentent l'influence et l'efficacité de l'idéologie et de la politique bourgeoises devient une condition nécessaire pour l'orientation révolutionnaire de tout effort pour une politique d'autonomie de classe. L'insistance de Lénine, à la veille de la révolution, sur la nécessité non seulement d'un tournant et d'un approfondissement programmatiques, mais aussi d'un nouveau nom (« communiste ») et aussi une nouvelle Internationale combine la stratégie, le symbolisme et l'appréhension de l'importance de la rupture à tous niveaux.

9.

Tâches du Parti :

1. convoquer sans délai le congrès du Parti;
2. modifier le programme du Parti, principalement :
 - a) sur l'impérialisme et la guerre impérialiste,
 - b) sur l'attitude envers l'État et notre revendication d'un « Etat-Commune »,
 - c) amender le programme minimum, qui a vieilli;
3. changer la dénomination du Parti.

10.

Rénover l'Internationale.

Prendre l'initiative de la création d'une Internationale révolutionnaire, d'une Internationale contre les *social-chauvins* et contre le « centre ».¹¹

Dans ce sens, on peut dire que pour Lénine le caractère de classe d'un parti est en effet un enjeu stratégique et pas une question sociologique. Et pour clarifier ce point : L'enjeu est dans quel façon le plus grand possible part de la classe s'identifiera au courant politique qui représente la possibilité d'une révolution prolétaire. Une lecture attentive des textes de Lénine juste avant et après Octobre 1917 peut démontrer que son angoisse la plus grande et aussi l'élément qui est la signe de la « maturité » des conditions est exactement l'influence des Bolcheviques à la classe ouvrière russe et leur émergence comme le courant ouvrier majoritaire.

Mais il y avait aussi une tension dans la conceptualisation de l'organisation par Lénine: D'un part, Lénine avait discerné l'importance des formes autonomes d'organisation et de contre-pouvoir ouvrière et avait incorporé l'expérience des soviets dans son perspective. Lénine reconnaissait les soviets comme une nouvelle pratique de la politique et comme une forme de pouvoir antagoniste au celle de la bourgeoisie. On voit ça dans la conceptualisation de la double-pouvoir et dans la demande pour que l'Etat de la dictature du prolétariat doive être basé sur les soviets. Comme Marx avec les institutions de la Commune de Paris, Lénine incorpore dans sa conception une forme politique et organisationnelle, une forme d'organisation autonome de classe, qui avait surgit dans le cadre des luttes de classes comme résultat de l'activité et ingénuité collectives des masses et n'était pas une initiative des bolcheviks. On sait que même après la révolution Lénine pensait la possibilité d'une relative autonomie des soviets dans lesquels plusieurs courants et partis pourraient participer et lutter pour

¹¹ <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1917/04/vil19170407.htm>

l'hégémonie au sein des soviets. Mais on sait aussi que dans les dangers extrêmes de la Guerre Civile et en particulier dans la période stalinienne on a passé à la conception d'un seul parti au pouvoir s'identifiant à l'État. Cette identification entre État prolétaire et Parti prolétaire et l'abandonnement de toute forme d'organisation autonome prolétarienne, combinée avec le parlementarisme étatique à parti unique du modèle « démocraties populaires » signifiait l'étatisation de parti et sa transformation d'un processus d'autonomie de classe à une forme de subordination de la classe.

Il faut aussi noter qu'en même temps, certains de positions de Lénine, prises dans le contexte des luttes internes dans le bolchevicisme et aussi dans le cadre de la situation particulière russe, comme la conception particulièrement centralisé du rôle des organes centrales de direction, en particulier le comité central comme le lieu principal de décisions, au détriment des organisations locales et avec le danger d'une sclérose bureaucratique, ne peuvent pas être traduites en règles générales.

Dans ce sens, la critique de Rosa Luxembourg aux positions de Lénine et sa confrontation sur les questions d'organisation n'étaient pas injustifiés et en particulier sa position qu'en effet il n'y a pas des garanties organisationnelles face au opportunisme.¹² Mais, en même temps, il faut reconnaître que c'était exactement la conception de la rupture décisive, la rupture politique et organisationnelle comme condition nécessaire pour la perspective autonome prolétarienne et la constitution politique indépendante de la ligne révolutionnaire, en bref la ligne de Lénine, qui a passé l'épreuve en comparaison à la tactique de participation au sein de la social-démocratie comme aille gauche, c'est-à-dire la conception du parti comme contradiction

¹² Luxembourg 2004, pp. 248-265.

ouverte, qui était la choix faite par la gauche de SPD et Luxembourg pour une assez longue période, avant la décision de la rupture politique et organisationnelle.¹³

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

Histoire et conscience de classe est un des plus importantes interventions théoriques après la révolution d'Octobre. L'essai final de livre est dédié à la question d'organisation (« Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation »).¹⁴ Pour Lukács la réception contradictoire de la Révolution Russe par les divers tendances du mouvement ouvrier et l'influence continué des courants « mencheviques » étaient l'expression de la crise idéologique du prolétariat et d'une certain incapacité du prolétariat de penser sur la base de son propre perspective, qui était le résultat de contradictions et divisions qui le traversent mais aussi des les effets que l'organisation capitaliste de travail a sur la conscience du prolétariat. Si l'organisation politique peut être définie comme « la forme de la médiation entre la théorie et la pratique »,¹⁵ l'enjeu est si une organisation communiste est capable de fonctionner dans ce direction, c'est-a-dire produire une politique pour le communisme. L'indépendance organisationnelle nécessaire des partis communistes – nous sommes à l'époque où avec la formation de l'Internationale Communiste se concluait la scission entre partis communistes et partis sociaux-démocrates –, ne signifie pas la formation d'un « état-majeur » détaché de la classe, mais la « relation modifiée entre activité spontanée et prévision consciente »,¹⁶ qui demandait une participation active et globale. Pour Lukács la « participation réellement active à tous les évènements, l'attitude réellement pratique de tous les membres d'une

¹³ Broué 2005.

¹⁴ Lukács 2003. Sur l'importance de l'intervention de Lukács sur cette question Thomas 2013.

¹⁵ Lukács 2003, p. 262

¹⁶ Lukács 2003, p. 278.

organisation, ne peuvent s'obtenir que par la mise en jeu de toute la personnalité.»¹⁷ Ca devient nécessaire pour mettre en avant la perspective prolétaire et lutter contre les influences héritées de la conscience bourgeoise « réifiée ». La thèse que le parti ne doit pas être « constitué par une simple hiérarchie de fonctionnaires isolée de la masse des membres ordinaires et face aux actions de laquelle il ne leur revient dans la vie de tous les jours qu'un rôle de spectateurs »¹⁸ n'est pas posée seulement pour éviter la reproduction d'une pratique bourgeoise de la politique, mais aussi comme la condition nécessaire pour que le parti puisse performer son rôle comme une unité tendancielle et particulière de la théorie et la pratique dans la lutte de classe pour le communisme.

Dans l'analyse et perspective de Lukács on ne voit pas des métaphores simplement organisationnelles ou militaires qui considèrent le parti comme direction ou comme état-major. Au contraire on a une conception du parti ou de l'organisation comme une espace collective de pensée, de praxis et de transformation. On voit la même préoccupation dans des autres textes de Lukács de cette période¹⁹. Dans ces textes Lukács confronte deux autres questions nodales, une sur la tactique (la discussion au sein du mouvement communiste allemand sur les « *teilaktionen* ») et une la question de parti (« parti de masse ou secte ? »). Lukács insiste que la réponse à ces enjeux ne pouvait pas être le centralisme bureaucratique mais le développement total de la conscience des membres. Par conséquent, pour Lukács « la question de l'organisation se révèle d'être une question intellectuel [*geistig*] »²⁰. Et ca nous amène à la question cruciale : celle de *l'intellectualité* politique comme condition nécessaire d'une pratique politique révolutionnaire.

¹⁷ Lukács 2003, p. 279

¹⁸ Lukács 2003, p. 293

¹⁹ Lukács 2014.

²⁰ Lukács 2014, P. 116.

4. Est-ce qu'on peut penser la politique ?

Si on parle du parti comme expression indépendante de la dynamique révolutionnaire de la classe ouvrière, ou de la position de Lénine sur le parti comme mécanisme pour l'avancement de la conscience socialiste révolutionnaire, ou des questions posées par Lukács, c'est évident qu'une question retourne : celle de la relation entre la politique (révolutionnaire) et la pensée, c'est la question si on peut penser la politique. C'est une question très importante, pour, entre autres, Alain Badiou, qui avait même donné ce titre à un texte important des années 1980.²¹

Mais c'est à la lecture qui fait Badiou de l'œuvre de Sylvain Lazarus que nous voulons faire attention. Badiou pense que qu'il peut déduire de *l'Anthropologie de Nom* de Lazarus une forme particulière d'intellectualité pour la politique, en rupture avec toute forme d'historicisme, un spécifique «dispositif d'intellectualité».

Fondation d'un dispositif d'intellectualité, en rupture critique, dispositif dont la fondation disciplinaire est la cristallisation. Ce dispositif désigne rétroactivement une autre figure de l'intellectualité, à la fois dominante et périmée : la pensée historiciste, ou classiste, ou dialectique, ou positiviste.²²

«Les gens pensent» et «la politique comme pensée : Lazarus et Badiou oppose ces thèses à une conception classique de la théorie qui se referait à la réalité social et son transformation potentielle et à toute conception d'une dialectique entre la théorie et la

²¹ Badiou 1985.

²² Badiou 1998, p. 36.

pratique. Au contraire pour Badiou et pour Lazarus la pensée se présente comme intérieure au Réel, comme la localisation d'une singularité politique :

La politique est une pensée. Cet énoncé exclut tout recours au doublet théorie/pratique. Il y a certes un « faire » de la politique, mais il est immédiatement la pure et simple épreuve d'une pensée, sa localisation. Il ne s'en distingue pas.²³

Dans l'argumentation de Lazarus et Badiou, l'importance est donnée à la singularité de la pensée et à la singularité de la séquence révolutionnaire. Penser la politique et faire la politique révolutionnaire sont les aspects du même processus auto-constituant qui combine une situation subjective et le fait que maintenant les gens pensent sous l'événement, le nouvel terrain ouvert par une séquence révolutionnaire singulière. En lisant Lazarus, Badiou pense que le *possible* n'est pas une catégorie qui se réfère au future, mais une façon de penser la relation avec ce que peut venir et exister. Pour Badiou il y a deux façons pour penser cette relation : la première est par le moyen de la catégorie de *prescriptif*. Dans ce cas, il y a une rupture entre ce qui est et ce qui peut venir. La deuxième est par le moyen de la catégorie du *descriptif*. Dans ce cas on déduit ce qui va venir de ce qui est. Pour l'antihistoricisme radical de Badiou la possibilité de la politique comme pensée existe dans son intériorité à une séquence singulière et originale.

Ainsi s'éclaire que l'on puisse penser la singularité d'une pensée dans une stricte intériorité au prescriptif qui la constitue, à la fois de façon rationnelle (par catégorie du nom et lieux de nom), et sans avoir à l'immerger à l'hétérogène du temps : ce qui a

²³ Badiou 1998, p. 56.

eu lieu est pensable, à la fois comme singularité précaire, comme borné par des dates [...] et indifférent au temps. Pense une singularité la détermine bien, comme le disait Thucydide, sous les espèces d'une « acquisition pour toujours ».²⁴

Pour Lazarus cette intériorité signifie une politique basée sur la subjectivité et le rapport avec une séquence singulière. « La politique en intériorité est une politique en subjectivité »²⁵. Ca n'a rien à faire avec un dualisme idéaliste, ni avec l'intériorité de la conscience ni avec la subjectivité comme conscience de soi. Ca réfère à l'intériorité une situation et la possibilité d'une séquence singulière, un événement, et à la subjectivité par rapport à la militance à cette séquence singulière et à l'invention de nouveaux façons d'organiser la politique. Cette recherche pour de pratiques politiques nouvelles, ce qu'il désigne comme une « politique non étatique », cette invention de nouvelles formes de s'organiser est pour Lazarus le point nodal d'une nouvelle intellectualité de la politique.

Avant de s'éprouver dans un ajustement conjecturel aux situations, la politique doit exister en pensée. Là est le point central : accepter qu'il y ait une nouvelle intellectualité de la politique et se désister de l'ancienne, hégémonique et désastreuse, où partis, historicisme, parlementarisme, sont dominants. On est dans une événementialité en extériorité dont la seule scansion est, de temps à autre, l'irruption de mouvements tel celui de 1995, dont certaines interprétations alimentent le gauchisme parlementaire. Nouvelle intellectualité, tout est là : je propose la catégorie de mode de la politique, en soutenant que la politique non étatique, c'est-à-dire non historiciste, est rare, séquentielle, et s'identifie par ce que j'appelle son mode : un mode de la politique, c'est le rapport d'une politique à sa pensée, la mise en lumière de ses catégories propres qui

²⁴ Badiou 1998, pp. 47-48.

²⁵ Lazarus 2016, p. 110.

permet une identification du subjectif à partir de lui-même. La politique n'a pas à être pensée au travers d'un hypothétique objet dont l'État et le pouvoir seraient le contenu. [...] La politique précède et façonne, porte et supporte l'événementialité. Nous sommes face à la nécessité d'en finir avec l'historicisme, mais, pour ce faire, il faut rouvrir sa séquence, en réexaminer les termes (qui sont révolution, parti, État), et prononcer en notre nom, et non plus en celui de l'historicisme, l'identification et la clôture.²⁶

Mais la question reste : comment peut-on définir cette intellectualité nouvelle, associée aux nouvelles modes de faire et organiser une politique de l'émancipation ? Badiou et Lazarus offre quelques lignes de démarcation, comme la nécessité d'une politique non étatique ou à distance de l'État et fidèle à l'idée de communisme, ou son critique continue du modèle « léniniste » classique²⁷ et la recherche de nouvelles formes d'organisation, mais la question de l'organisation reste ouverte.

Une des raisons pour cette difficulté de confronter dans une forme plus précise la question de l'organisation, est la critique de Badiou par rapport à une certaine conception de la démocratie. On trouve à l'œuvre de Badiou une sous-estimation de la possibilité qu'un processus politique démocratique et participatif puisse contribuer à la formation d'une intellectualité politique nouvelle et une pratique fidèle à l'idée communiste. Pour Bosteels cette position vient de la critique de Badiou à une conception postmoderne de la démocratie radicale.²⁸ Mais dans cette négation de la possibilité d'une émergence de la politique communiste de la pratique et la discussion démocratique des masses, il y a le danger pas seulement d'une sous-estimation des

²⁶ Lazarus 2001, pp. 106-107.

²⁷ Popović 2016

²⁸ Bosteels 2011.

questions organisationnelles mais aussi d'une conception « néo-platonicienne » de la politique comme idée et non comme une tendance historique précaire et instable.

Est-ce qu'on peut trouver la réponse dans la perspective égalitaire de Jacques Rancière sur la question d'une intelligence commune à tous et à toutes comme la présupposé d'une politique de l'émancipation ?

Il y a une intelligence qui ne correspond à aucune position dans l'ordre social, qui appartient à n'importe qui en tant qu'intelligence de n'importe qui. L'émancipation veut alors dire: l'affirmation de cette intelligence une et la vérification du potentiel de l'égalité des intelligences.²⁹

Ca signifie pour Rancière un communisme de l'intelligence, comme fidélité aux capacités intellectuelles collectives qu'on peut trouver à tous et à toutes :

L'émancipation implique ainsi un communisme de l'intelligence, mis en œuvre dans la démonstration de la capacité des « incapables » : la capacité de l'ignorant d'apprendre par lui-même, dit Jacotot. Nous pouvons ajouter : la capacité pour l'ouvrier de laisser son regard et son esprit s'évader du travail de ses mains, la capacité pour une collectivité de travailleurs de stopper ce travail qui « n'attend pas » bien qu'ils en aient besoin pour vivre, de transformer l'espace privé de l'atelier en espace public, d'organiser la production par eux-mêmes ou de prendre en charge le gouvernement d'une ville que ses gouvernants ont abandonnée ou trahie, et toutes les formes d'invention égalitaire propres à démontrer la puissance collective des hommes et des femmes émancipés.³⁰

²⁹ Rancière, 2010: p. 232

³⁰ Rancière, 2010, p. 233

L'égalitarisme intellectuel de Rancière en effet offre le support nécessaire pour qu'on puisse penser le communisme comme résultat d'une ingénuité et imagination politiques collectives du part des classes subalternes et, par conséquence, la transition comme une libération des pratiques et comme expérimentation et pas comme simple fidélité à une idée. Mais, quand même, il y a des questions qui restent ouvertes en particulier par rapport aux formes organisationnelles qui puissent faciliter l'émergence de cette communisme de l'intelligence, aider la capacité collective des gens à penser, et garantir que celles et ceux qui commencent à penser puissent aussi aider des autres à penser, pas seulement dans le sens de reconnaître la nécessité et la possibilité d'émancipation mais aussi de penser les termes de la confrontation avec les relations d'exploitation et d'oppression qui s'opposent. La critique radicale de Rancière à toute forme de militance organisée politique peut être considéré comme un avertissement contre tous les formes organisationnelles par les quelles les structures que le mouvement ouvrier a connu et leurs problèmes. C'étaient des structures qui faisaient le contraire de la proposition d'un égalitarisme intellectuel radical, avec les structures hiérarchiques, les « secrets de la connaissance » du parti, et la reproduction de la division entre travail manuel et travail intellectuelle dans pratique politique quotidienne. Mais même cet avertissement ne répond pas à la question : quelles formes de collectivité puissent offrir une voie différente ?

Et la question que nous devons répondre est en réalité plus complexe. Ce n'est pas seulement les gens qui pensent. L'Etat pense aussi, en produisant des connaissances des discours et des subjectivités. L'Etat ne produit pas seulement des formes de méconnaissance idéologiques, mais aussi des « régimes de vérité » pour utiliser une expression de Michel Foucault. Le rôle de l'Etat ne se limite pas à la transformation de force sociale en pouvoir politique et la transformation de perspective de classe

bourgeoise en stratégie de classe, étant dans ce façon un terrain de pensée collective des classes dominantes sur les questions et les enjeux qui émanent de la lutte des classes.

Pour Poulantzas “[c]e rapport savoir-pouvoir ne concerne pas que l’idéologie et ne revêt pas la simple fonction de légitimation de l’Etat bien qu’il l’assure, notamment sur le terrain de la pensée politique officielle.»³¹ L’Etat bourgeois pour Poulantzas affirme un rôle qui n’est pas seulement coercitive mais aussi « organisationnel particulier à l’égard des classes dominantes et un rôle de régulation à l’égard de l’ensemble de la formation sociale : son discours est un discours d’action ».³² Ce discours particulier de l’Etat est un « discours de la stratégie et de la tactique, imbriqué certes dans l’idéologie dominante, mais nourri également d’une science-savoir accaparée par l’Etat (les connaissances économiques, politiques, historiques). Des plus, « [l]’Etat retrace et reproduit en son propre corps la division sociale de travail : il est ainsi le décalque des rapports entre pouvoir et savoir ».³³ Ca donne une dimension particulière au discours (et pensée) de l’Etat.

Ce discours doit toujours être *compris* et *entendu*, même s’il ne doit pas l’être de façon univoque et par tous : il ne suffit pas qu’il soit prononcé de façon incantatoire. Ce qui suppose, à travers des divers codes discursifs, un *surcodage* de l’Etat, cadre référentiel d’homogénéisation des segments discursifs et des appareils qui les tiennent, terrain de leur fonctionnement différentiel.³⁴

Poulantzas nous offre une analyse où l’Etat n’a pas seulement un rôle actif et énergétique par rapport à la formation de la stratégie des classes dominantes mais aussi

³¹ Poulantzas 1978, p. 62.

³² Poulantzas 1978, σ. 63.

³³ Poulantzas 1978, π. 64.

³⁴ Poulantzas 1978, p. 64.

devient un des terrains de leur fonction intellectuel collective, terrain de la production des connaissances, des savoirs, et des discours, ce qu'on peut décrire comme des formes d'intellectualité collectives, qui se diffusent partout dans le corps social. L'enjeu devienne alors la réponse à cette savoir et intelligence collectives et inscrites dans la matérialité du pouvoir, cette surcodage produire par l'Etat, en particulier si on prend compte du fait que les gens, les classes subalternes ne sont pas hors de l'Etat et ses appareils, ni tiennent une forme d'immunité à la fonction politique et idéologique des ses appareils. Quelles sont les pratiques et les formes d'organisation qui peuvent aider les gens penser et pratique une politique de l'émancipation, des formes organisationnelles qui vont aider l'émergence des nouvelles formes d'intellectualité, réellement « intérieures » à la possibilité de nouvelles séquences révolutionnaires ? On va essayer de répondre à cette question avec de l'aide de Antonio Gramsci.

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

Les positions de Gramsci sur la question de l'organisation sont imbriquées avec sa recherche pour une théorie de l'hégémonie et avec les façons divers à travers desquelles il a confronté la question plus générale d'une reformulation d'une stratégie révolutionnaire pendant une période de défaite de la révolution.

Ces positions étaient formées aussi sur la base des expériences de militance que Gramsci avait eu. L'expérience de la formation d'un parti communiste autonome qui se vacillait entre le sectarisme –déjà codifié en ligne dominante initialement par Bordiga– et la ligne émergente dans l'Internationale Communiste du Front Uni, ligne que Gramsci adopta et qui était le point nodale des ses interventions avant son arrestation et l'incarcération . Il avait aussi l'expérience de cet effort pour une organisation autonome de classe, les conseils ouvriers, qui représentaient pour Gramsci un point de référence

constant en ce qui concerne l'autogouvernement ouvrier.³⁵ L'expérience du fonctionnement de l'Internationale Communiste à une époque où il existait encore une discussion relativement ouverte et une confrontation féconde entre les différentes positions avant l'implémentation d'une discipline soi-disant « monolithique ».

Dans une note sur Machiavel, initialement au Cahier 8 et en deuxième écriture dans le Cahier 13, Gramsci offre sa position sur la nécessité du parti politique, par rapport aux autres formes d'organisation exactement sur la base de la nécessité pas seulement de former une volonté collective mais aussi sur la nécessité que cette volonté collective puisse formuler et implémenter un projet politique. Cette position est opposée à celle du Sorel, pour lequel Gramsci pense que à cause de son insistance sur la conception du « mythe » (le mot d'ordre ou projection idéologique et politique que peut passionner les masses) il reste dans les limites du syndicat et de la demande pour un grève générale sans pouvoir penser ni la notion du parti, ni un projet politique de transformation plus globale.

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

³⁵ Portantiero dans *Los Usos de Gramsci* (1981) souligne l'importance de cette expérience et le fait que Gramsci n'abandonne pas la centralité de l'autogouvernement ouvrier dans son conception de la guerre de position.

préliminaire (le caractère positif ne résidant que dans l'accord réalisé dans les volontés associées), une activité qui ne prévoit pas d'avoir une phase « active et constructive ».³⁶

C'est sur la base de cette conception que Gramsci propose l'analogie entre Le Prince de Machiavel et le parti communiste, c'est-à-dire la manière dont le penseur Florentin formulait la recherche pour ce qui pouvait essayer accomplir le processus d'une unification nationale de l'espace italien fragmenté, et le parti politique modern, en proposant que le parti communiste (et aussi le Front Uni) fonctionne comme un processus de formation / unification de la volonté collective des subalternes, comme un processus de transformation des pratiques « moléculaires », fragmentées et disperses des subalternes en une demande politique commun d'émancipation sociale.

Le prince moderne, le mythe-prince, ne peut être une personne réelle, un individu concret, il ne peut être qu'un organisme, un élément complexe de société dans laquelle a commencé déjà de se concrétiser une volonté collective qui s'est reconnue et affirmée en parti dans l'action. Cet organisme est déjà donné par le développement historique et c'est le parti politique, première cellule dans laquelle se concentrent des germes de volonté collective qui tendent à devenir universels et totaux.³⁷

Cette démarcation par rapport aux positions du Sorel est aussi en réalité une position qui transcende toute politique de spontanéisme ou de l'insistance simplement aux formes primaires de collectivité s'émergeant dans la lutte de classes. On peut parler d'un certain *Aufhebung* par rapport aux ces formes primaires. Ils ne sont rejetées tout court, mais il y a l'appréhension de leur propres limites, qui font nécessaire l'intervention aussi

³⁶ Gramsci 1978-1996, T. III, pp. 354-355 (Q13, §1).

³⁷ Gramsci 1978-1996, TIII, p. 356 (Q13, §1).

au niveau d'une politique organisée. On peut voir ça dans l'appréciation de Jacobinisme par Gramsci. Le jacobinisme est présenté comme un de points de référence du Prince modern, considéré comme un synonyme de la politique de la formation d'une volonté collective, d'une politique pour l'hégémonie.

Le caractère « abstrait » de la conception sorélienne du « mythe » est mis en lumière par son aversion (qui prend la forme passionnelle d'une répugnance éthique) pour les *jacobins* qui furent indubitablement une « incarnation catégorique » du Prince du Machiavel. Le *Prince* moderne doit comporter une partie consacrée au *jacobinisme* (au sens intégral que cette notion a eue historiquement et qu'elle doit avoir conceptuellement), en tant qu'exemple de la façon dont c'est formée concrètement, et don a opéré, une volonté collective qui au moins par certains de ses aspects, fut une création *ex novo*, originale. Et il faut que soit définie la volonté collective et la volonté politique en général au sens moderne, la volonté en tant que conscience à l'œuvre de la nécessité historique, en tant que protagoniste d'un drame historique réel et effectif.³⁸

Ainsi, pour Gramsci Le Prince moderne est une façon pour parler sur le fonctionnement politique du parti révolutionnaire et du Front Uni. Pour Gramsci il faut voir l'organisation comme le terrain pour l'élaboration d'une volonté collective capable à faire les subalternes les protagonistes d'un processus de transformation sociale. A cause de ça entre les devoirs du Prince Moderne on trouve une autre notion importante : la « réforme intellectuelle et morale ». Cette notion réfère exactement au caractère total du matérialisme historique mais aussi d'une stratégie pour le communisme, comme transformation totale aux tous niveaux de l'existence sociale.

³⁸ Gramsci 1978-1996, TIII, p. 356-357(Q13, §1).

Une tâche importante du Prince moderne doit être de poser le problème d'une réforme intellectuelle et morale, c'est-à-dire le problème religieux ou celui d'une conception du monde. Dans ce domaine également on trouve une absence et une peur du « jacobinisme » exprimée sous forme philosophique (dernier exemple : Benedetto Croce). Le Prince moderne doit être le propagateur d'une réforme intellectuelle et morale, terrain d'un développement ultérieur de la volonté collective nationale populaire dans une forme achevée et totale de la civilisation contemporaine.³⁹

La théorie de Gramsci de l'hégémonie n'est pas seulement une contribution à la théorie marxiste d'Etat mais aussi une réponse à la question : comment pense l'Etat ? C'est aussi dans ce sens qu'il offre un point de départ pour penser la question de l'organisation. Sur cette question la conception gramscienne de l' « Etat intégral » est très importante.⁴⁰ L'Etat intégral [*stato integrale*] incorpore la société politique et la société civile, les appareils hégémoniques publics et privés, la coercition mais aussi la direction et le consensus.

Si science politique signifie science de l'Etat et si l'Etat est l'ensemble des activités pratiques et théoriques grâce auxquelles la classe dirigeante non seulement justifie et maintient sa domination mais réussit à obtenir le consensus actif des gouvernées, il est évident que toutes les questions essentielles de la sociologie ne sont pas autre chose que les questions de la science politique.⁴¹

³⁹ Gramsci 1978-1996, TII, pp. 269-270 Q8, §21.

⁴⁰ Thomas 2009.

⁴¹ Gramsci 1978-1996, TIV, p. 120 Q15, §10.

Cette référence de Gramsci aux activités pratiques et théoriques imbrique une pensée de l'Etat pas comme instrument ou Etat-majeur mais comme le terrain où les classes dominantes produisent discours, idéologie, connaissances et savoirs, stratégies dans l'effort pour l'hégémonie.

Mais il y a des différences importantes entre la façon dont l'Etat pense et la façon dont les classes subalternes peuvent penser la possibilité active de leur unité dans la lutte pour l'émancipation. C'est exactement ici qu'on trouve la question de l'organisation. La question n'est pas si les classes subalternes sont capables d'influencer, directement ou indirectement, la réalité sociale et politique, à cause de l'efficacité constante de la lutte des classes. La question est comment les classes subalternes puissent se transformer à une force sociale autonome, pour que soit possible de poser la question de l'hégémonie de la classe ouvrière. Dans l'extrait suivant Gramsci pose les termes de cet enjeu mais aussi il présente les différentes formes organisationnelles de la mobilisation politique des classes subalternes, faisant clair que le but central doit être l'élaboration des formes organisationnelles qui aideront leur constitution politique autonome.

L'unité historique des classes dirigeantes se produit dans l'Etat et leur histoire est essentiellement l'histoire des Etats et des groupes d'Etats. Mais il ne faut pas croire que cette unité soit purement juridique et politique bien que cette forme d'unité ait aussi son importance et pas seulement formelle : l'unité historique fondamentale, par ce qu'elle a de concret, est le résultat des rapports organiques entre Etat ou société politique et « société civile ». Les classes subalternes, par définition, ne sont pas unifiées et ne peuvent s'unifier tant qu'elles ne peuvent pas devenir « Etat » : aussi leur histoire est-elle mêlée à celle de la « société civile », c'est une fonction « fragmentée » et discontinue de l'histoire de la société civile et, par ce biais, de l'histoire des Etats ou groupes d'Etats. Il

faut donc étudier : 1) la formation objective des groupes sociaux subalternes à cause du développement et des changements qui se produisent dans le monde de la production économique, leur diffusion quantitative et leur origine dans des groupes sociaux préexistants, dont ils conservent pendant un certain temps la mentalité, l'idéologie et des buts ; 2) leur adhésion active ou passive aux formations politiques dominantes, leurs tentatives d'influer sur les programmes de ces formations pour imposer leurs propres revendications et les conséquences qu'on eues ces tentatives dans la détermination de processus de décomposition et de renouveau ou de neo-formation ; 3) la naissance de nouveaux partis des groupes dominantes pour maintenir le consensus et le contrôle des groupes subalternes ; 4) les formations propres des groupes subalternes pour les revendications de caractère restreint et partiel ; 5) les nouvelles formations qui affirment l'autonomie des groupes subalternes mais dans les cadres anciens ; 6) les formations qui affirment l'autonomie intégrale, etc.⁴²

Donc, d'un part nous avons l'Etat intégrale, comme l'ensemble de pratiques politiques et intellectuelles qui garantissent l'hégémonie de la bourgeoisie et d'autre part la question des formes organisationnelles qui peuvent renforcer l'autonomie intégrale des classes subalternes dans la lutte pour une forme antagoniste d'hégémonie. Pourtant il ne faut pas que cette symétrie entre « Stato integrale » et « autonomia integrale » nous conduise à la simplification du problème. L'Etat et les formes organisationnelles qui facilitent l'autonomie intégrale des classes subalternes fonction d'une façon différente et antagoniste. Ils représentent des formes organisationnelles, des pratiques politiques et des intellectualités antagonistes.

⁴² Gramsci 1978-1996, TV, pp. 312-313 (Q25, §5).

Comment peut-on penser cette forme antagoniste d'une intellectualité politique de masse ? D'abord, il faut commencer par la perspective de Gramsci en ce qui concerne l'intellectualité dans toutes les pratiques sociaux.

Il n'existe pas d'activité humaine dont on puisse exclure tout à fait l'intervention intellectuelle, il n'est pas possible de séparer l'*Homo faber* de l'*Homo sapiens*. Tout homme, enfin, exerce indépendamment de sa profession une certaine activité intellectuelle, il est autrement dit, un « philosophe », un artiste, un homme de goût, il participe d'une conception du monde, il possède consciemment une ligne de conduite morale, et donc il contribue au maintien d'une conception du monde ou à sa transformation, c'est-à-dire à la production de nouvelles façons de penser. Le problème de la création d'une nouvelle couche d'intellectuelles consiste par conséquent dans l'élaboration critique de l'activité intellectuelle qui existe en chacun de nous.⁴³

Cette nécessité de localiser les éléments d'intellectualité qui existent déjà dans les classes subalternes et leurs pratiques sociales et politiques et de les transformer dans le cadre d'une politique pour l'hégémonie et aussi évidente dans la façon dont Gramsci approche la notion de « sens commun ».

Chaque couche sociale a son « sens commun » et son « bon sens », qui sont au fond la conception de la vie et de l'homme la plus répandue. Chaque courant philosophique laisse une sédimentation de « sens commun » : c'est là la preuve de son efficacité historique. Le sens commun n'est pas quelque chose de figé et d'immobile, mais il se transforme continuellement, en s'enrichissant des notions scientifiques et d'opinions philosophiques entrées dans les mœurs. Le « sens commun » est le folklore de la

⁴³ Gramsci 1978-1996, TIII, p. 346, Q12, §3

philosophie et il se trouve toujours à mi-chemin entre le folklore proprement dit (c'est-à-dire comme on l'entend couramment) et la philosophie, la science, l'économie des savants. Le sens commun crée le folklore futur, c'est-à-dire une phase relativement figée des connaissances populaires d'un temps et d'un lieu déterminés.⁴⁴

En insistant que « tout homme est philosophe »,⁴⁵ Gramsci soulignait l'élément d'intellectualité existant dans toute pratique humaine mais aussi la possibilité de l'émergence des nouvelles formes d'une intellectualité transformée de masse. Pourtant, un point qu'il répétait était qu'il faut que nous intéressent les transformations de la façon que les gens pensent quand elles/ils parviennent à penser « de façon cohérente », c'est-à-dire quand elles/ils revendiquent leur autonomie.

Qu'une masse d'hommes soit conduite à penser de façon cohérente et sur un mode unitaire le réel présent, c'est un fait « philosophique » bien plus important et « original » que ne peut l'être la trouvaille, de la part d'un « génie » philosophique, d'une vérité nouvelle et qui reste la propriété de petits groupes intellectuels.⁴⁶

Aussi Gramsci insiste que « pour certains groupes sociaux, le parti politique n'est pas autre chose que leur manière propre d'élaborer leur catégorie d'intellectuels organiques [...] directement dans le domaine politique et philosophique et non dans celui de la technique productive ».⁴⁷ Mais il ajoute que ça ne réfère pas à une couche spécialisée mais à l'ensemble de militants.

⁴⁴ Gramsci 1978-1996, TV, p. 295, (Q24, §4).

⁴⁵ Gramsci 1978-1996, TII, p. 373, (Q8, §204).

⁴⁶ Gramsci 1978-1996, TIII, pp. 177-178 (Q11, §12).

⁴⁷ Gramsci 1978-1996, TIII, p. 317 (Q12, §1).

Qu'on doive considérer tous les membres d'un parti politique comme des intellectuels, voilà une affirmation qui peut provoquer les plaisanteries et les caricatures ; et cependant, s'il on y réfléchit, rien n'est plus exact.⁴⁸

En essayant de penser la formation, en masse, des intellectuels organiques pour l'hégémonie prolétarienne (comme « autonomie intégrale » des subalternes), Gramsci insiste que « [s]i les « nouveaux » intellectuels se posent comme continuation directe de la précédente intelligentsia, ils ne sont donc nullement « nouveaux », c'est-à-dire ils ne sont pas liés au groupe social nouveau qui représente organiquement la nouvelle situation historique, mais ils sont le résidu conservateur et fossilisé du groupe social historiquement dépassé. »⁴⁹ Ces nouveaux intellectuels doivent se former dans la lutte de la classe ouvrière pour l'hégémonie, mais aussi dans l'effort pratique pour des nouvelles formes d'organisation et production sociales. Ce refus de Gramsci de se limiter dans les espaces traditionnelles d'intellectualité et semblable à la notion des « intellectuels spécifiques » de Foucault,⁵⁰ mais dans Gramsci on trouve un accent majeur sur l'interrelation avec la pratique politique révolutionnaire. On peut voir ça dans l'extrait suivant.

C'est sur cette base que *L'Ordine Nuovo* hebdomadaire a travaillé pour développer certaines formes d'intellectualité nouvelle et pour en définir les nouveaux concepts, et cela n'a pas été une des moindres raisons de son succès : cette façon d'envisager le problème correspondait en effet à des aspirations latentes et se trouvait en conformité le développement des formes de vie réelles. Le mode d'être de l'intellectuel nouveau ne

⁴⁸ Gramsci 1978-1996, TIII, p. 318 (Q12, §2).

⁴⁹ Gramsci 1978-1996, TIII, p. 205 (Q11, §16).

⁵⁰ Foucault 2001, pp. 154-160.

peut plus être constitué par l'éloquence, ce moteur extérieur et provisoire des affects et des passions ; il doit consister à se mêler activement à la vie pratique, comme un constructeur, un organisateur, un « persuadeur permanent » parce qu'il n'est pas simplement un orateur – et qu'il dépasse toutefois l'esprit mathématique abstrait ; à partir de la technique-travail il parvient à la technique-science et la conception humaniste et historique, sans laquelle on reste un « spécialiste » et on ne devient pas un « dirigeant » (spécialiste + politique).⁵¹

Au mesure où Gramsci réfère à la philosophie de praxis comme une forme d'intellectualité critique de masse et une pratique différente de la philosophie, on peut aussi voir la figure de « philosophe démocratique » comme une autre façon de penser cette forme antagoniste d'intellectualité politique.

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

⁵¹ Gramsci 1978-1996, TIII, pp. 346-347(Q12§3).

fans le ridicule : l'unité de la science et de la vie est une unité active, et c'est la seulement que se réalise la liberté de pensée ; c'est un rapport maître-élève, philosophe-milieu culturel dans lequel agir et duquel tirer les problèmes qu'il faut inéluctablement poser et résoudre ; c'est le rapport philosophie-histoire.⁵²

Cette conception d'un rapport actif sociale de transformation du milieu culturel est le point de départ pour une conception transformative de l'intellectualité politique qui va au delà de la façon que Badiou a essayé de définir. On parle d'un processus qui inclut ce que les gens font dans la lutte pour l'émancipation et la façon que les gens pensent, apprennent et changent dans la lutte. Ça nous offre une image beaucoup plus dialectique, qui combine faire la politique et penser la politique, en faisant part d'un mouvement qui transforme les formes et relations sociales et aussi produit les éléments et les conditions intellectuelles nécessaires pour un tel mouvement. Gramsci ne pensait pas seulement d'une qualité nouvelle de militance mais aussi d'une intellectualité de masse comme condition de l'hégémonie.

Pour Gramsci, on trouve ici une des tâches des intellectuels : « la tâche des intellectuelles est de déterminer et organiser la réforme morale et intellectuelle, c'est-à-dire d'élever la culture au niveau de la fonction pratique. »⁵³ Dans la première écriture de cette note, dans le Cahier 8, Gramsci au lieu de « réforme morale et intellectuelle » écrivait « révolution culturelle ». ⁵⁴ Fabio Frosini⁵⁵ et Peter Thomas⁵⁶ ont démontré comment la notion de révolution culturelle renvoi aux discussions de la période de la

⁵² Gramsci 1978-1996, T III, pp. 130-131, (Q10II, §44).

⁵³ Gramsci 1978-1996, T III, p. 206 (Q11, §16).

⁵⁴ Gramsci 1978-1996, TII, p. 355 (Q8, §171).

⁵⁵ Frosini 2003, pp. 93-95

⁵⁶ Thomas 2009, pp. 232-234

NEP et de « la dernière bataille de Lénine »,⁵⁷ quand à la pensée de Lénine retourne l'importance de la formation d'une civilisation nouvelle et d'une nouvelle intellectualité de masse comme réponse aux grandes contradictions de la période de transition.

Mais la question reste : comment ces nouvelles formes d'intellectualité militante peuvent se produire, en particulier si on ne pense pas à la simple reproduction de la façon dont la bourgeoisie avait formé ses propres appareils hégémoniques et articulé sa propre hégémonie ? Quelle est la forme possible des appareils hégémoniques d'une hégémonie prolétarienne potentielle ? C'est exactement ici qu'on voit la conception du parti politique comme le terrain pour la formation des nouvelles formes d'intellectualité politique de masse.

Il faut mettre en relief l'importance et la signification que revêtent dans le monde moderne les partis politiques quant à l'élaboration et à la diffusion des conceptions de monde, dans la mesure où ils élaborent pour l'essentiel l'éthique et la politique qui sont conformes à celles-ci, c'est-à-dire où ils fonctionnent pour ainsi dire comme les « expérimentateurs » historiques de ces conceptions. Les partis sélectionnent individuellement la masse agissante, et la sélection se produit aussi bien dans le champ pratique que dans le champ théorique, avec un rapport d'autant plus étroit entre théorie et pratique que la conception est plus vitalement et plus radicalement innovatrice et en lutte avec les vieilles façons de penser. C'est pourquoi on peut dire que les partis sont les élaborateurs des intellectualités nouvelles, intégrales et totalitaires, autrement dit le creuset de l'unification de la théorie et de la pratique entendue comme procès historique réel.⁵⁸

⁵⁷ Lewin 1968.

⁵⁸ Gramsci 1978-1996, T III, pp.186-186 (Q11, §12).

Cet extrait dense nous offre une conception originale de l'organisation politique, une conception qui donne de la forme et du contenu au ce que Lukács posait comme enjeu quand il insistait que la question de l'organisation est une question intellectuelle. Les métaphores de « laboratoire » et de « terrain d'expérimentation » n'ont aucune relation avec les autres formes qui ont été proposées pour l'organisation politique des classe subalternes, parce elles ne renvoient pas à une imitation ni de l'Etat ni de ses appareils. Ce n'est pas une image de parti comme *imperium in Imperio* ni comme l'Etat-majeur de l'armée prolétarienne. Au contraire ces métaphores nous renvoient à l'unification de théorie et praxis, en proposant un processus politique de production des connaissances, des stratégies, des discours, des tactiques, des formes d'intellectualité, où les éléments venant de la participation aux luttes (expériences, sensibilités, rencontres avec d'autres savoirs et discours, expérimentations collectives etc.) puissent être élaborés et transformés. Cette fonction du parti politique comme laboratoire d'intellectuel permet qu'il contribue à la formation d'un nouvel bloc historique, car seulement à travers d'un tel processus la forme de représentation et de transformation spécifique pour une politique pour le communisme puisse se constituer :

Si le rapport entre les intellectuels et le peuple-nation, entre les dirigeants et les dirigés, les gouvernants et les gouvernés, est fourni par une adhésion organique dans laquelle le sentiment-passion devient compréhension, et de là savoir (non pas mécaniquement, mais de façon vivante), alors et alors seulement il s'agit d'un rapport de représentation, et se produit l'échange des éléments individuels entre gouvernés et gouvernants, dirigés et dirigeants, c'est-à-dire se réalise la vie de l'ensemble qui seule est la force sociale, se crée le « bloc historique ».⁵⁹

⁵⁹ Gramsci 1978-1996, T III, pp. 299-300 (Q11, §67).

Mais pour il y a certaines conditions pour un tel processus. Sur ca il faut souligner la distance entre Gramsci et une conception bureaucratique du centralisme une aversion contre la version stalinienne de la « construction de parti ». L'extrait suivant, de la note 68 de Cahier 9, écrite entre le Juillet et l'Août 1932, offre un exemple de la conception gramscienne.

Le terme le plus exact est celui de centralisme bureaucratique : seul le centralisme démocratique a un caractère organique, parce qu'il est justement un « centralisme en mouvement », si l'on peut dire, une adéquation continue de l'organisation au mouvement historique réel, et il est organique justement parce qu'il tient compte du mouvement, qui est la manière organique de se manifester d'une réalité historique.⁶⁰

Giuseppe Cospito a démontré, à travers d'une présentation et lecture attentives des notes qui se réfère sur ce point le déplacement des positions des Gramsci, en particulier en ce qui concerne la façon dont il confronte la distinction entre centralisme bureaucratique, organique, et démocratique. Dans une première phase Gramsci oppose son proposition d'un centralisme démocratique au centralisme bureaucratique (la version stalinienne de centralisme) et au centralisme organique (une référence à la conception de Bordiga), et il les traite comme s'ils avaient des aspects problématiques communs. Mais dans la phase suivante l'ennemi principal devient le centralisme bureaucratique, c'est-à-dire la version stalinienne de la « construction de parti » et le centralisme démocratique est présenté comme la forme organisationnelle qui peut par excellence avoir le caractère organique nécessaire. C'est-à-dire le fonctionnement

⁶⁰ Gramsci 1978-1996, TII, p. 448 (Q9, §68).

démocratique n'est pas seulement une garantie pour éviter le bureaucratisme. Il est aussi la condition nécessaire pour qu'on arrive au caractère organique, c'est-à-dire la relation organique avec la classe et les possibilités que la conjoncture particulière offre. Pourtant, « organique » est un adjectif qu'on trouve souvent dans les *Cahiers*, toujours dans le sens d'une relation étroite, d'une profondeur historique et une adéquation réelle.⁶¹

Par conséquence, pour Gramsci un de plus graves dangers est qu'un parti politique devienne un anachronisme. Bien que cette note réfère au problème plus général du rôle des partis dans un période de crise organique, l'analogie avec les enjeux des formes politiques de la classe ouvrière est évidente.

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

⁶¹ Cospito 2016, pp. 169-184.

anachronique et, dans les moments de crise aiguë, il se vide de son contenu et demeure comme perché dans les nuages.⁶²

D'une façon et d'autre, la différenciation de Gramsci par rapport aux pratiques staliniennes était plus qu'évidente dans plusieurs moments. Dans la fameuse lettre de 1926 au nom du parti italien, dans laquelle ils demandaient ne pas mettre l'unité du mouvement communiste international en danger ; dans le refus pendant la période de prison de condamner les oppositions dans les termes que le parti soviétique dictait, malgré la critique de Gramsci vers Trotski et Boukharine ; dans la critique de Gramsci à la « étatolâtrie »⁶³ ; et aussi dans la critique dense (combiné avec une analyse autant dense des aspects de phénomène fasciste) de l'évolution du phénomène stalinien et des purges dans les notes 74 et 76 du Cahier 14.⁶⁴

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

On peut dire qu'on a avec Gramsci une approche beaucoup plus dialectique que celle de Lazarus et Badiou par rapport à une forme de pensée de la politique en intériorité à une séquence potentiellement révolutionnaire, et aussi une réponse à la question posée par Lukács. C'est qui est important, si on parle pour des organisations qui s'inscrivent dans une perspective communiste, n'est pas seulement d'éviter la sclérose bureaucratique. L'important c'est qu'ils deviennent des processus de connaissance, de la production des savoirs et de pensée et sur cette base de stratégie et de tactique. C'est là que la notion de « laboratoire » souligne. Elle renvoie à la création des espaces où les gens venant des mouvements arrivent pas seulement pour « se politiser », que dans la tradition de la

⁶² Gramsci 1978-1996, T III, pp. 401 (Q13, §23).

⁶³ Gramsci 1978-1996, T II, p. 332 (Q8, §130).

⁶⁴ On doit beaucoup à la lecture de Giuseppe Cospito (2016).

gauche signifiait une forme d'endoctrinement d'haut, mais aussi pour contribuer avec leur propre voix –et dans leur propre voix– et expérience au processus complexe d'élaboration des alternatives et, en même temps, battre contre les effets désagrégeasses de l'idéologie et politiques bourgeoises. C'est un approche orientée vers la formation des formes antagonistes de production de théorie et de savoir, en dehors de milieu universitaire traditionnelle, un élément qu'on trouve dans l'histoire du mouvement ouvrier, de l'enquête ouvrière de Marx⁶⁵ à sa reprise par l'*operaismo* italien,⁶⁶ jusqu'aux expériences contemporaines sur des réseaux alternatives pour la production et diffusion des savoirs.

Une telle conception de l'organisation ou du parti ou du front uni, comme laboratoire et processus ouverte de connaissance, nous aide à penser aussi l'aspect « hégémonique » du fonctionnement politique et l'élément de la rencontre et l'articulation des mouvements, des revendications et des stratégies politique, en dehors des limites étroites d'une invocation de l'horizontalité ou d'intersectionnalité, notions qui n'incluent pas l'élément nécessaire de transformation et d'unification potentielle des résistances à un projet hégémonique commun, un chemin d'expérimentation collective pour le communisme. En même temps on évite aussi la projection d'une unité imaginaire ou la conception presque métaphysique de la « ligne politique ». Au contraire c'est une conception qui insiste sur la nécessité d'un caractère ouvert, nécessairement contradictoire dans le processus d'organisation. Et ca aussi nécessite un politique et une pratique basée sur la réalité des luttes, sur les expériences des classes subalternes, sur les nouvelles formes de solidarité, de coordination et de confrontation et d'autodéfense, sur leur imagination. Un processus politique constituant dans les formes de rencontres

⁶⁵ Lizardo 1965.

⁶⁶ Wright 2002.

multiples, ou l'important est de donner la priorité aux initiatives, idées, demandes, formes d'ingénuité collectives des masses, et non aux projets ou discours déjà formulés ou la substitution de la politique et la connaissance collective par la communication, l'articulation d'un discours qui doit inspirer les masses, une pratique commun dans certains formations neo-populistes, de la direction de Podemos jusqu'au Jean Luc Mélenchon. Au contraire on a besoin de restituer aux masses leur propre voix et parole, comme insistait Althusser dans les années 1970.

rendre la parole aux masses qui font l'histoire, se mettre non seulement « au service des masses » (mot d'ordre qui peut aussi être réactionnaire), mais *à leur écoute*, étudier et comprendre leurs aspirations et leurs contradictions, leurs aspirations dans leurs contradictions, savoir se rendre attentif à l'imagination et à l'invention des masses.⁶⁷

C'est parce que les gens pensent que toute politique pour le communisme doit avoir comme point de départ la pensée collective, l'ingénuité, l'imagination des subalternes dans leurs luttes et dans leurs contradictions. Le *Prince* moderne comme laboratoire des intellectuelles que Gramsci avait essayé de penser est exactement un effort de définir le terrain pour un tel processus.

Ca donne une autre dimension à la nécessité pour des formes d'organisation de plus en plus démocratiques. Les formes démocratiques facilitent ce processus de connaissance et de production de nouvelles formes de pensée et de pratique politique. Ca signifie aussi espaces politiques et organisation qui offrent des formes de socialité supérieures à ce que les subalternes rencontrent dans leur vies quotidiennes. Organisations avec des hiérarchies rigides, qui reproduisent la division entre travail

⁶⁷ Althusser 1977, p. 37.

manuel et travail intellectuel ou même les pratiques venant du monde de la communication commerciale, et qui reproduisent les stéréotypes en question de genre et de sexualité, ne peuvent pas performer ce rôle transformatif. Au contraire, les formes de militance qui sont basées sur la démocratie, la discussion ouverte, la contestation constructive permanente, facilitent en effet un processus où les masses « prennent la parole », facilitent la rencontre entre les luttes et la théorie radicale, la production de savoirs, la production de nouvelles narrations, en somme une transformation politique et intellectuelle collective.

Ces questions ont aujourd'hui une urgence importante. La nouvelle vague de radicalisme des années dernières à confronter la question de l'organisation sans pouvoir en donner une réponse. Les nouvelles formes de démocratie horizontale et d'iségorie dans les mouvements ont eu souvent comme effet une certaine sous-estimation de la question de l'organisation, malgré le fait que dans le passage du temps court de la séquence insurrectionnelle au temps nécessairement plus long de la lutte pour l'hégémonie la question de la constitution politique devient centrale. Le modèle traditionnel de l'organisation « léniniste », en particulier dans son caricature dans certains courants de la gauche anticapitaliste, est en crise, en particulier du moment où la mentalité de la petite secte ne peut pas confronter les enjeux des grands mouvements. Les « fronts amples ou larges », souvent basés sur la logique d'une mobilisation permanente et sur la distance entre la base et la direction et en certain cas sur les nouvelles formes de soi-disant « participation digitale » ont démontré leur incapacité de créer les conditions pour des nouveau « blocs historiques » et se sont transformé dans une orientation social-démocrate.

Dans ce sens, il faut revenir à la définition de Gramsci sur l'Etat intégral comme « ensemble des activités pratiques et théoriques » pour l'hégémonie de la

bourgeoisie, on peut dire dans la même façon que Le Prince modern est l'ensemble des activités pratiques et théoriques des classes subalternes pour leur autonomie intégrale l'hégémonie de la classe ouvrière. On peut aussi parler dans la cadre de la même analogie comme le Prince modern comme un *Front Uni intégral* dans son articulation dialectique avec les formes d'organisation autonome et les formes potentielles de pouvoir « par en bas ».

Si on pense dans ce ligne ce n'est pas question simplement d'une organisation démocratique, ni seulement d'un front démocratique. Comme l'Etat intégral est l'unité de société politique et société civile, dans leur complexité contradictoire, le Front Uni intégral est aussi l'unité tendancielle et nécessairement contradictoire entre l'espace mouvements (contre l'exploitation et la précarité, la répression, le racisme et le néocolonialisme, la patriarchie et l'hétéronormativité), et l'espace de formations politiques. Ca c'est pourquoi on ne peut parler simplement d'un appareil, du parti comme mécanisme (même complexe). On parle d'une pluralité des processus, des pratiques, des résistances, des collectivités. Le point d'unification c'est exactement la conception de laboratoire, la production des intellectualités et la production des stratégies, des tactiques et des projets, mais aussi d'hégémonie. Dans ce sens c'est aussi un terrain de rencontres entre différentes expériences, pratiques et connaissances. « Construire le parti » signifie aujourd'hui ouvrir et transformer le terrain pour ces rencontres, créer des réseaux, des espaces et tribunes de discussion, les sphères publiques nouvelles, les pratiques de militance et de discipline communiste, les luttes contre l'exploitation, la répression, les pratiques de résistance, du blocage, de réappropriation, de libération des espaces, dans des formes inédites. On ne parle pas d'une simple campagne de recrutement, mais d'un « processus constituant permanent ». Mais en même temps, il ne faut pas oublier que cette conception du Front Uni intégral

s'est basée sur la condition nécessaire de l'autonomie des formes d'auto-organisation et de contre-pouvoir des classes subalternes dans leur diversité et originalité.

On peut aussi repenser l'analogie de Negri pour le parti comme fabrique de stratégie et entreprise de subversion. Comme la forme de l'usine traditionnel a changé et on a maintenant des formes d'organisation de la production plus fluides, plus disperses, plus fragmentées, mais aussi avec des nouvelles et plus complexes formes de coordination et de gestion, le forme-parti ou la forme-front doit aussi changer, en restant l'essentiel : des processus de production de stratégie et de pratique subversive, les terrains pour la transformation des dynamiques venant de l'antagonisme social dans tout son multiplicité en projets hégémoniques pour le communisme.

Dans la même façon on peut aussi penser la question de la coordination internationale et la conception d'une nouvelle internationale pas comme une « centre internationale révolutionnaire » mais comme la création d'une sphère publique internationale, basée sur un nouvel antiimpérialisme, et des formes de coordination pour l'élaboration des stratégies basée sur l'échange des expériences, exactement parce que tout l'histoire des tendances révolutionnaires du mouvement ouvrier est marquée par l'importance de la qualité des débats internationales et le degré dans quel les différents expériences dans chaque pays étaient jugées comme de terrains d'expérimentation ou comme des épreuves de la fidélité à la « ligne » venant du « centre communiste ».

L'enjeu de repenser d'une façon critique mais aussi pratique et pas abstraite, la question de l'organisation (qui dans la période actuel, marqué par la fragmentation des militant(e)s, des expériences, des forces qui s'opposent au capitalisme signifie la confrontation de formes de recomposer des *fronts*) est l'enjeu de penser la possibilité d'une laboratoire démocratique pour des nouvelles formes d'intellectualité collective et

militante, la possibilité de produire le intellectuels organiques d'un type nouveau et de « philosophes démocratiques » militantes et combattantes, de faire l'épreuve de la position que « tout membre doit devenir un(e) intellectuel(le) » et que « tous et toutes sont des philosophes ».

Bibliographie

Althusser, L. (1977), *22ème congrès*, Paris, Maspero.

Badiou, A. (1998), *Abrégé de métapolitique*, Paris, Maspero.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Lazarus, S. (2007), "Lenin and the Party, 1902-November 1917", in *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, edited by S. Budgen, S. Kouvelakis and S. Žižek, Durham: Duke University Press, 255-268.
- Lazarus, S. (2016), "Can politics be thought in interiority", translated by Tyler Harper. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 12, no. 1, 2.
- Lénine, V.I. (1902), *Que faire?*, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1902/02/19020200.htm>
- Lénine, V.I. (1917), *Theses d'Avril*, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1917/04/vil19170407.htm>
- Lenin, V.I. (1973), *Collected Works, Volume 33*, Moscow, Progress.
- Lewin, M. (1968), *Lenin's Last Struggle*, tr. by A.M. Sherindan – Smith, New York, Monthly Review Press.
- Lih, L.T. (2008), *Lenin Rediscovered. What is to be Done? in Context*, Chicago, Haymarket.
- Lukács, G. (1971), *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste. Tr. de Kostas Axelos et Jaqueline Bois*, Version numérique de l'Université du Québec à Chicoutimi.
- Lukács, G. (2014), *Tactics and Ethics 1919-1929*, tr. by M. McColgan, London, Verso.
- Magri, L. (1963), "Problemi della teoria marxista del partito rivoluzionario", <http://luciomagri.com/partitorivoluzionario/>
- Marx, K. & F. Engels (1847), *Le manifeste du parti communiste*, <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/00/kmfe18470000.htm>
- Marx, K. & F. Engels (1850), « Adresse du Comité Central à la Ligue des communistes », <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1850/03/18500300.htm>
- Negri, A. (2014), *Factory of Strategy. 33 Lessons on Lenin*, tr. by A. Bove, New York, Columbia University Press.

- Popović K. (2016), “Badiou et la question de l’organisation”,
<http://revueperiode.net/badiou-et-la-question-de-lorganisation/>
- Portantiero, J.C. (1981), *Los usos de Gramsci*, Mexico, Folios Ediciones.
- Poulantzas, N. (1978), *L’Etat, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF.
- Rancière, J. (2010), *Communistes sans communisme*, dans *l’Idée de communisme*, dir. d’Alain Badiou et Slavoj Žižek, Paris, Lignes.
- Thomas, P. (2009), *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden and Boston: Brill. (υπό έκδοση στα ελληνικά από τις εκδόσεις Εκτός Γραμμής).
- Thomas, P. (2013), “The Communist Hypothesis and the Question of Organization”,
Theory and Event 16:4.
- Wright, S. (2002), *Storming Heaven. Class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism*, London, Pluto.