



**HAL**  
open science

## Le devoir & l'inquiétude

Vincent Charbonnier

► **To cite this version:**

| Vincent Charbonnier. Le devoir & l'inquiétude. 2013. ensl-00816299v2

**HAL Id: ensl-00816299**

**<https://ens-lyon.hal.science/ensl-00816299v2>**

Preprint submitted on 9 May 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Le devoir & l'inquiétude : André Tosel ou l'acuité du marxisme\*

Vincent Charbonnier

Songez qu'ailleurs, tant d'hommes n'ont pas plus de son que  
les pièces de bronze dont on paie leur misère

P. Éluard, *Le devoir et l'inquiétude*

Il est difficile de *devenir* marxiste. Puis il est difficile de *être* [...] Personne ne naît marxiste. Chacun peut le mesurer par sa propre expérience : il n'est pas aisé, dans le monde capitaliste d'apprendre à vivre et à penser contradictoirement à l'ordre établi, quand il repose sur la force d'intérêts si puissants, d'illusions si subtiles et de si vieilles habitudes. La tentation n'en est que plus grande, pour qui s'est dépris de l'ordre ancien, de chercher quelque repos dans les sécurités de l'ordre nouveau, de la théorie qui l'annonce comme de la pratique qu'il l'institue.

M. Verret, *Théorie et politique*

## ≈ 1<sup>re</sup> partie ≈

Assurément, chaque voix est singulière et l'écriture son lieu le plus commun. Certaines, toutefois, le sont plus que d'autres. Ainsi la voix d'André Tosel est-elle *singulièrement singulière*, en particulier dans le marxisme français.

Par son *écriture* tout d'abord. Dense, précise, contractée, « sur-synthétique » parfois, au risque d'irriter tant plusieurs lectures sont parfois requises pour pleinement saisir le sens du propos, il s'agit clairement d'une langue exigeante qui *accomplit* la pensée<sup>1</sup>. Par *l'empan* de sa réflexion ensuite dont la variété des thè-

\* Une fraction de ce texte a servi de matériau pour l'avant-propos au recueil d'A. Tosel, *Le marxisme du XX<sup>e</sup> siècle* (Paris : Syllepse, 2009). L'ensemble du texte constitue un projet d'article pour la revue *Historical Materialism : Research in Critical Marxist Theory*.

M'autorisant une exception liminaire au pluriel de modestie, je veux ici remercier Emmanuel Barot pour son aide généreuse, son soutien indéfectible et ses odes à la simplicité ; Sebastien Budgen dont la confiance et la flegmatique patience m'ont donné l'occasion de mieux savoir ce que je savais et d'apprendre ce que je ne savais pas encore ; Stathis Kouvélakis dont les encouragements et les incessantes relances m'ont soutenu dans les moments de doute ; André Tosel, dont la fréquentation assidue de sa pensée a renforcé la joie toute spinozienne de mes convictions et de mon savoir. J'ai enfin une pensée émue pour Claude Leneveu, à qui je dois d'avoir commencé ce travail, et qui manque terriblement à nos combats.

1. Ainsi que l'écrit Vygotski (1997, p. 428), « la pensée ne s'exprime pas dans le mot, la pensée se réalise dans le mot ». Cf. par exemple, le vocable « libér(al)isme » forgé par Tosel (1995b, p. 68) pour restituer la distinction opérée par la langue italienne entre libéralisme économique (*liberismo*) et libéralisme politique (*liberalismo*).

mes et le nombre des travaux publiés impressionne. Par le caractère authentiquement marxiste de son *intervention*, indissociablement historique et philosophique, théorique et politique – une intervention nullement restreinte au champ « spécialisé » du marxisme, ni enfermée en sa dimension philosophique. Par sa *fidélité* maintenue au marxisme et à l'engagement communiste enfin, une fidélité (*auto-*)*critique* et résolument *non féale* à des principes et à des choix fondamentaux, précisément maintenus parce que *discutés* (et réciproquement), et cela en dépit des sévères reflux de l'Histoire qui en ont fait vaciller plus d'un, de l'amende au reniement en passant par l'abandon. « Je suis, nous a-t-il une fois confié, un professeur-militant qui a essayé de résister ».

Cette fidélité au marxisme s'est construite au croisement, et sous leur influence, de deux marxismes « créateurs » du XX<sup>e</sup> siècle, Althusser et Gramsci, lesquels ont entrepris de relire Marx, non par stupide dévotion mais précisément portés par *le devoir* et *l'inquiétude*, parce que « tant d'hommes n'ont pas plus de son que les pièces de bronze dont on paie leur misère » (Éluard). On ne saurait mieux caractériser que le poète, la puissance et le ressort profondément humanistes<sup>2</sup> de la singularité de la voix comme de l'ouvrage intellectuel de Tosei.

## Une vie, des œuvres

Né à Nice en 1941, André Tosei incarne le parcours typique des générations nées avant, pendant et après la seconde guerre mondiale, dont l'École a été, en France tout particulièrement, un important vecteur d'émancipation tant au plan culturel, qu'aux plans économique et social.

Issu d'un milieu socialement et culturellement modeste, ce fut d'abord l'école qui le « sauva » en lui donnant « le goût de la lecture et de l'histoire », puis ce fut la rencontre d'un prêtre aumônier de son lycée qui lui fit « rechercher dans la religion chrétienne des réponses aux questions de l'adolescence » l'engageant alors à militer dans la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) à l'âge de 14 ans<sup>3</sup>. Cette militance lui permit « de dépasser l'étroitesse de [son] milieu familial et [lui] donna le sens de la

2. Au sens italien – « renaissant » – de la « civilité ». Cf. à ce propos, le texte de R. Bodei (1997a) ainsi que la synthèse d'E. Garin (2005).

3. Extrait d'une communication personnelle d'A. Tosei (ci-après notée CP, 2007), que ce dernier a eu l'amabilité et la gentillesse de nous transmettre en réponse à une première version de notre étude. Nous l'en remercions vivement

communauté. » (CP, 2007) Cet engagement militant, à l'instar de nombreux jeunes de sa génération, connut une épreuve pratique lors de la « guerre » d'Algérie. En effet, la JEC « avait pris position pour l'indépendance et la dénonciation du colonialisme en même temps qu'elle interprétait la mission d'évangélisation dans le sens d'une tâche d'éducation humaine à la solidarité. Ce choix pratique, poursuit-il, ne fut jamais remis en cause, il ne fut que prolongé [et] autrement articulé. » (CP, 2007) Il découvrit alors la politique comme lutte anticoloniale et combat social, rappelant qu'à l'époque, les partis politiques de gauche « montraient leurs carences : la SFIO <sup>4</sup> de Guy Mollet menait la sale guerre en Algérie et le PCF soutenait l'autonomie algérienne, non l'indépendance. Le christianisme de *Témoignage chrétien*, conclut-il, valait mieux que certaines politiques laïques. <sup>5</sup> »

Ce « christianisme pratique » se liait toutefois, dans sa pensée, à des « tensions doctrinales » puisque le « fond de violence et de haine propres à l'existence historique » lui paraissaient simultanément justifier « le recours à un pessimisme existentiel que seule la religion semblait interpréter et transvaluer ». Ses lectures philosophiques de classe Terminale se « concentraient » autour du Kant de la Raison pratique, « compris à la manière fidéiste » et trouvèrent « le plus de richesses » dans le Pascal des *Pensées*, « du pari, des ordres de grandeur ». Cette tension entre un « optimisme de la volonté dans la lutte du progressisme catholique et [un] pessimisme existentiel quant au sens ultime » ne pouvait « se réconcilier que dans la dramaturgie du Christ, se vidant de sa divinité pour que l'homme surmonte le mal de sa violence en choisissant de s'associer volontairement à son corps mystique. » (CP, 2007)

Cette « synthèse bancaire » ne fut pas modifiée par la philosophie apprise en Khâgne (Nice) et à l'université (Aix-en-Provence), marquée par « un classicisme peu stimulant », la fameuse trinité Platon, Descartes, Kant. Comme il l'écrit, « un

4. Section française de l'Internationale ouvrière, futur ancêtre du Parti socialiste qui allait naître en 1971 à l'issue du congrès d'Épinay. Signalons que ministre de l'intérieur du gouvernement Mollet, F. Mitterrand était à l'époque « pratiquement » en charge de la question algérienne, c'est-à-dire du « maintien de l'ordre », puisque l'Algérie était un département français et non un pays souverain – ce qui explique également les guillemets affectés au terme de « guerre ».

5. CP, 2007. Au milieu des années 1950 en France, le christianisme social (ou le catholicisme progressiste), était, précisément via la JEC, très influent au sein de l'Union nationale des étudiants de France (la « grande UNEF »), laquelle acquit à cette occasion un poids politique décisif en dénonçant « la guerre » et en soutenant le droit à l'indépendance. Ce soutien à l'indépendance algérienne est la traduction (d'une radicalisation) politique d'une opposition massive à la conscription qui se déroulait alors sur le « terrain » (en Algérie) et qui happait les étudiants dont les effectifs étaient alors en pleine croissance. Sur ces points, cf. Monchablon, 1983 ainsi que les travaux de Robi Morder et du Groupe d'études et de recherche sur les mouvements étudiants (<http://www.germe.info/>).

étudiant de province [...] n'avait guère de chance d'apprendre à connaître les courants qui, dans les années 1955-1960, dominaient la scène, Husserl, Heidegger, Hegel selon Kojève ou Hypolite, Merleau-Ponty, Sartre, Levi-Strauss et les débuts du structuralisme, Canguilhem. » Sa « seule découverte philosophique » fut celle Spinoza, dont il fut « ébloui par la puissance de la construction, par une manière de penser Dieu comme unité de la nature naturante et de la nature naturée, par le refus du pessimisme créatural, par la critique du dogmatisme de l'orthodoxie chrétienne, par une éthique de la joie et de la coopération en commun. » Et la question était désormais « Pascal ou Spinoza ? » Ce dernier, conclut-il, « apportait une mise en cohérence et une solution de mes apories, mais au prix de l'abandon d'une herméneutique de la croyance qui avait une signification vitale. » (CP, 2007)

C'est « ainsi partagé » qu'il entra à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm (Paris), tout en poursuivant parallèlement, une importante activité militante. Au sein de la section « Grandes écoles » de l'UNEF pour la paix en Algérie, et à la JEC, dont il fut membre du secrétariat national de 1961 à 1964. Il y découvrit alors le « tacticisme » de la hiérarchie catholique qui voulait « ménager les catholiques conservateurs », laquelle condamna le « progressisme anticolonialiste » du secrétariat national de la JEC, commençant à comprendre que « le catholicisme d'appareil était non réformable » une expérience qu'il eut « à revivre avec le PCF » (CP, 2007).

L'événement « important et décisif » fut la rencontre de Louis Althusser – ce « maître libéral et attentif » comme il l'écrira plus tard (Tosel, 2005b, p. 170) –, qui sût l'« encourager » au moment où il découvrait « la distance qui [le] séparait de camarades autrement doués et mieux formés que [lui] ». La participation aux séminaires d'Althusser sur *Le Capital*, sur Lacan ou le structuralisme dans lesquels « de jeunes philosophes faisaient montre d'une capacité théorique stupéfiante », fut « un choc ». C'est Althusser qui le renforça dans l'idée de travailler sur Spinoza et Tosel prépara donc, sous la direction de Henri Gouhier, son Diplôme d'études supérieures<sup>6</sup> sur le thème de la critique de la religion chez Spinoza (1963). La critique spinozienne de la superstition, « porteuse de guerre civile et de despotisme théologico-politique », la reconnaissance d'un « noyau éthique raisonnable », le passage « à l'exercice de raison théorique » furent pour Tosel « des étapes de [sa] sortie du catholicisme, non l'exposé des mo-

6. Diplôme national de l'enseignement supérieur français, créé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et définitivement supprimé en 1992, il était exigé en plus de la licence, pour se présenter aux concours de l'agrégation en sciences et en lettres. Il représentait une première initiation aux techniques de recherche dans le cadre de la préparation à la rédaction d'un mémoire.

ments du spinozisme. » Il devint donc spinoziste en même temps qu'il découvrait Marx, interprété par Althusser et ses disciples et se fit « marxiste spinoziste ou l'inverse. » (CP, 2007)

Profitant de ses années à l'ENS et des préparations à l'agrégation pour « étudier enfin Aristote, Leibniz, Hegel surtout », il consacra l'année supplémentaire octroyée après l'agrégation de philosophie à préparer la licence de sociologie et « prendre contact avec Durkheim, Weber, Keynes, en profitant des enseignements de Raymond Aron, Georges Gurvitch et du jeune Bourdieu », en insistant sur le fait qu'il n'a « jamais pu se priver de l'apport des sciences humaines. » Il ajoute que s'il a « beaucoup apprécié l'enseignement de l'autre caïman » de l'ENS, Jacques Derrida, il ne s'est pas « mis en mesure d'étudier vraiment » la phénoménologie parce que, dit-il, « j'avais un préjugé négatif », la phénoménologie ne pouvant pas « thématiser les rapports sociaux ». Ce préjugé « activiste et historiciste », touchait aussi Heidegger qu'il « ne comprenai[t] pas, et il s'étendait à Nietzsche dont l'aristocratie [le] rebutait », concluant qu'il lui a fallu du temps « pour inverser un peu cette attitude. Hegel, [Éric] Weil dont je lisais tous les ouvrages essentiels me parlaient davantage. » (CP, 2007)

Lauréat de l'agrégation de philosophie en 1965, il fut nommé, « par pur hasard », professeur de philosophie au lycée de jeunes filles Calmette de Nice à la rentrée 1966. Dans la « foulée » de ces années à l'ENS, il inscrit sa thèse de doctorat sous la direction d'Yvon Belaval « en décidant de creuser encore Spinoza dont l'étude bénéficiait alors d'apports décisifs (Guérault [1968], Deleuze [1968], Matheron [1969], Breton). » Althusser lui proposa dans les années 1966 et suivantes de participer aux travaux de son « séminaire privé » sur Spinoza en lui « confiant le travail sur le secteur religion ». Mais nommé à Nice et « peu mobile », il n'a participé que à deux ou trois de ces « réunions secrètes dont « l'objectif théorico-politique était, indique t-il, « de renouveler les études marxistes en tous les domaines, sous la perspective d'une sortie de gauche hors du stalinisme » qui s'inspirait du maoïsme et de la Révolution Culturelle. Associé « de loin » à ces réunions, il pensait alors ne pas disposer du « niveau théorique requis pour être opérationnel en la matière. » (CP, 2007)

Ayant quitté « sans retour » le catholicisme, il se voulait « marxiste spécialisé en matière de critique matérialiste des religions [et] membre de l'entreprise althussérienne de recommencement du matérialisme historique. »<sup>7</sup> Mais son activité politique

7. On notera d'ores et déjà l'inflexion apportée à l'althussérisme – laquelle ne nous paraît pas être un effet de rétrospection –, qui, tel A. Badiou (1967) par exemple, parle alors de recommencement du *matérialisme dialectique*... Les deux études de Tosel sur

se résuma à une participation aux comités Viêt-Nam et à certains groupes maoïstes (1966-1972). La Révolution Culturelle finissant par « devenir illisible » et ne pouvant accepter « certaines violences inutiles » ni se « rallier à la destruction du passé culturel », il s'en éloigna. Militant syndical<sup>8</sup> recherchant des « formes d'action hégémoniques », c'est « sans espérances excessives » qu'il rejoignit le PCF en 1974, estimant « qu'une certaine réforme intellectuelle morale du Prince communiste était encore possible. » (CP, 2007)

Devenu assistant au département de philosophie à l'université de Nice, il y fit une autre rencontre décisive, en la personne d'Éric Weil (1904-1977), dont il avait lu les travaux<sup>9</sup> et qui lui permit, écrit-il, « de revenir sur le dogmatisme d'Althusser ». É. Weil lui proposa d'intervenir dans son séminaire, où Tosei choisit de traiter de la dialectique de la Nature selon Engels, soulignant que le premier « discuta pied à pied [son] exposé qui s'étira sur cinq séances. » Weil fit valoir à Tosei que son marxisme « aurait beaucoup à gagner d'une lecture de Gramsci » (CP, 2007) – et cela au moment même où il rédigeait son étude sur l'histoire du marxisme pour le tome III de l'*Histoire de la philosophie* dans l'Encyclopédie de la Pléiade<sup>10</sup> – et ce fut lui qui l'introduisit également en Italie « auprès de ses amis de Pise et d'Urbino.<sup>11</sup> » Aussi, Tosei revendique t-il n'avoir appartenu au « cercle althusserien qu'inscrit dans le rayon le plus éloigné du maître » (CP, 2007), à distance de ceux qui, quelques années plus tard, brûlèrent aussi vivement ce qu'ils avaient alors adoré. É. Weil l'encouragea enfin dans son travail doctoral sur Spinoza, lui conseillant par exemple de travailler la sociologie de la religion de Max Weber et d'Ernst Troeltsch.

---

le marxisme-léninisme et l'objectivité (1973) et le futur (1974b) en sont la marque, qui s'explicitera pleinement dans son étude sur le matérialisme dialectique (1978a).

8. Au Syndicat national de l'enseignement supérieur (SNESUP). Il est d'ailleurs intervenu sur les questions relatives au fonctionnement des institutions universitaires (1997a), à propos des réformes du système éducatif (1999a) et des questions d'enseignement de la philosophie (2000a).

9. Tosei ne les précise pas mais il doit s'agir de *Logique de la philosophie* (1950/1996), *Hegel et l'État* (1950/1994), *Philosophie politique* (1956/1989) et *Philosophie morale* (1960/1992). Outre un hommage rédigé à l'occasion de sa disparition (1978c), Tosei lui a consacré plusieurs études (1980b, 1981b, 1984e & 1996c) sur certaines desquelles nous reviendrons plus loin.

10. Tosei, 1974a. C'est à ses « amis althusseriens d'alors » écrit-il qu'il doit la commande de ce chapitre, puisque, contacté par Y. Belaval, Étienne Balibar le lui proposa finalement. Hormis cette étude donc, les traces de ce véritable séminaire s'attestent également dans son étude sur le matérialisme dialectique, d'abord publiée en 1977 dans le n° 32 des *Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice* puis dans *La Pensée* (Tosei, 1978a).

11. Nous songeons, entre autres, à Livio Schirillo (1928-2002), à qui l'on doit par exemple un article sur la philosophie dans le marxisme de Gramsci (1972).



A. Tsel soutient sa thèse de doctorat d'État, portant sur *Religion, politique et philosophie chez Spinoza*, en mars 1982 devant un jury composé de Jean-Toussaint Desanti, Alexandre Matheiron, Paul Vernière et Sylvain Zac. Élu professeur à l'université de Franche-Comté (Besançon) en 1988, il y fonda le Laboratoire de recherches philosophiques sur les logiques de l'agir, avant de le quitter en 1995 pour l'université Paris 1-Sorbonne où il assura la direction de l'UFR de philosophie ainsi que celle du Centre de recherches sur l'histoire des systèmes de la pensée moderne (CHSPM), jusqu'en 1998. Il revint alors à l'université de Nice pour y assurer jusqu'à sa retraite (2004), et dans l'épreuve, la direction du Centre de recherche sur l'histoire des idées (CRHI) naguère fondé par É. Weil.

## L'ouvrage tselien

Le foisonnement et la richesse de sa réflexion *en prise* avec la dureté des temps, c'est là toute sa délicatesse, l'institue comme une *œuvre* quoiqu'elle n'en a guère les atours « classiques ». Sa bibliographie ne présente en effet que peu de monographies, trois, peut-être quatre : l'édition remaniée d'une partie de sa thèse (Tsel, 1984b), une étude consacrée à la philosophie juridique et politique de Kant (Tsel, 1988a) et une étude consacrée à l'histoire du marxisme italien en son « delta » décisif, Labriola-Croce-Gramsci (Tsel, 1991a). Nous y ajoutons sa contribution à l'*Histoire de la philosophie* de l'Encyclopédie de la Pléiade (Tsel, 1974a), qui constitue un essai en soi.

Si aucune d'entre elles n'offre de présentation synthétique de sa pensée, chacun de ses textes propose néanmoins, de *son point de vue*, une appréhension globale de sa pensée. Son œuvre écrite a cette particularité, toute leibnizienne, d'être essentiellement constituée d'articles et de recueils qui regroupent en les modifiant parfois<sup>12</sup>. Cette dissémination structurale a requis la constitution préalable d'une bibliographie la plus complète possible de ses travaux, pour établir la topologie de sa réflexion. Nous y avons recherché les scissions de sa réflexion, dont nous présumons que les recueils qui la matérialisent, et outre le fait qu'ils constituent des repères temporels commodes, en cristallisent également, en leur inégalité nécessaire, la substance. Ils sont, pour le dire *exactement*, des symptômes témoignant de la conjoncture (théorique et politique) du moment de leur élaboration. Cela nous a en particulier permis de caractériser de véritables *nœuds de pensée*, c'est-

12. Nous avons, d'une manière générale, indiqué une double référence : la date de première publication de chaque texte puis celle du recueil dans lequel il a été repris.



à-dire, des textes qui, toujours à la manière leibnizienne, sont les « miroirs vivants » des autres textes et de sa recherche, des condensations en somme.

Dans cet écheveau, nous avons cherché à circonscrire quelque chose comme un fil rouge, un *filo conduttore* ainsi que Labriola traduisait le *Leitfaden* de Marx (cf. Labica, 1986) lequel nous paraît être celui de l'agir en tant qu'il est « libération », qu'il est constitution d'un monde et qu'il noue le philosophique au politique. Question bifide en vérité, tout à la fois philosophique et politique de notre « être-en-commun-x » (Tosel, 1996a), et de sa transformation-*transformabilité* ; en termes plus classiques, c'est la question de la vie bonne, de l'*eu praxis*. Cette interrogation, cardinale, est selon nous relevée et instruite par la tonalité gramscienne de sa réflexion qui structure sa pensée par le biais et l'usage de deux schèmes conceptuels majeurs : l'hégémonie et la traductibilité des langages et des pratiques (Tosel, 1981a/1984c, p. 115-135), qui se permettent et se soutiennent réciproquement.

Son premier recueil, *Praxis : vers une refondation en philosophie marxiste* (1984c) est le lieu d'explicitation de cette « idée-force » de l'hégémonie dont Tosel rappelle qu'elle est issue de Marx. Ce dernier écrit en effet dans son *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* : « Dès qu'une idée saisit les masses, elle devient une force matérielle ». Avivée par Gramsci, elle a résisté écrit Tosel, non « comme un idéal moral » mais comme « une idée à la fois éclairée par le mouvement des faits, de la réalité [...] et justifiée par le cours même de la pensée occidentale. »

Comme telle cependant, cette idée ne suffit pas « pour donner des moyens analytiques, des concepts pour expliquer, pour connaître la complexité des sociétés du capitalisme tardif et de sa crise. » Elle est donc vide « si elle ne s'articule pas à des recherches, des analyses » comme ces dernières sont aveugles si elles sont « séparées de leur finalité immanente. » L'hégémonie est donc ce *filo conduttore* et tout à la fois un « concept (on peut connaître le degré, la teneur d'hégémonie de pratiques, d'appareils, de pensées) », une « catégorie de compréhension (interprétant des connaissances) » et une « perspective stratégique, intéressant l'action. » (Tosel, 1984c, p. 14-15)

Consubstantielle au thème de l'hégémonie, la *traductibilité* des langages scientifiques et des cercles de la vie sociale, en est l'opérateur d'effectivité<sup>13</sup>. Esquissée par Lénine, cette question est

13. Cf. surtout Tosel, 1981a/1984c & 2000d ainsi que 1983b/1984c & 1996b/2009. Voir aussi Badaloni, 1975 & 1976 et sur ce dernier, la présentation de Tosel, 1980a/1984c. Une confrontation avec les thèmes de la sociologie de la traduction (Akrich & al., 2006) et de l'empîement dans les travaux de D. Parrochia (1991 & 1993) serait à notre sens stimulante.

reproblématisée par Gramsci qui écrit, dans ses *Cahiers de prison* (11, § 46) : « traitant des questions d'organisation [Lénine] écrivait et disait à peu près ceci : nous n'avons pas su "traduire" notre langue dans les langues européennes. » (Gramsci, 1978, p. 264)

Il en développe la substance quelques pages plus loin. Évoquant une remarque de Hegel dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* – selon laquelle le principe de la liberté formelle, de la volonté abstraite demeura paisible théorie chez les allemands mais que les français voulurent l'exécuter pratiquement –, Gramsci observe que cette remarque semble beaucoup plus importante « en tant que "source" de la pensée » exprimée dans la XI<sup>e</sup> thèse *Ad Feuerbach*, « c'est-à-dire que la philosophie doit devenir politique pour se vérifier, pour continuer à être philosophie, que "la paisible théorie" doit être "passée dans les actes", doit se faire "réalité effective" ; important également en tant que source de l'affirmation d'Engels, que la philosophie classique allemande a comme héritier légitime le "peuple" allemand ; et finalement en tant qu'élément pour la théorie de l'unité de la théorie et de la pratique » (Cahier 11, § 49 ; *Ibid.*, p. 268).

L'opérativité de cette *traductibilité* s'organise selon « trois moments théoriques » qui forment un « bloc logique ». Tout d'abord, « les principes théoriques de l'économie, de la politique, de la philosophie sont réciproquement convertibles comme autant de langages unifiés dans leur distinction par l'existence non d'un sens commun, mais par l'existence, pour une phase donnée de la civilisation, d'une "expression culturelle" fondamentalement "identique". » Ensuite, « la traductibilité des langages est corrélative de la circularité des champs où ils apparaissent, dont ils sont "la théorie" (adéquate ou non). C'est dans les contradictions constitutives de chaque champ, ou cercle, que s'enracinent les ratés, les manques, les points difficiles de cette intertraductibilité. » Enfin, « si la convertibilité des principes est lacuneuse, inégale, décalée, problématique, si elle réfléchit les décalages entre cercles, l'intelligence de cette problématique est liée à la reproduction fondamentale qui structure, selon des formes spécifiques, chaque cercle. On peut formuler cette contradiction à partir de la thématique de l'hégémonie. L'élément contradictoire décisif, responsable des difficultés de "traduction", est la classe des producteurs, en lutte pour affirmer sa différence contre la subsomption capitaliste, et pour construire une recomposition des cercles. » (Tosel, 1984c, p. 118-119)

Cette traductibilité est dialectique au sens de Labriola, c'est-à-dire *génétique*, différenciatrice (Tosel, 1991a, p. 17-27). Elle n'est donc pas une simple *transcription* d'un lexique dans un autre, mais bien un processus de *ré-appropriation* ou, pour paraphraser

une formule forgée par Tosel (1993a), une « *tradu(a)ction* »<sup>14</sup>. Elle se spécifie dans la capacité du marxisme à investir les points hauts des cultures et des pensées qui lui sont antagoniques, non pour se les rendre compatibles ou fonctionnelles, mais pour en extraire la part de vérité. Ce trait de méthode caractérise la substance de la démarche gramscienne vis-à-vis de Croce et de la discussion-confrontation-appropriation de son œuvre, en même temps qu'elle en indique la difficulté, marchant toujours sur une ligne de crête. Au sens gramscien note Tosel, la critique « est toujours celle de ce qu'il y a de *meilleur* chez un penseur, elle ne vise pas à rabaisser mais à s'emparer au contraire du "point haut".<sup>15</sup> »

La *tradu(a)ction* est le principe recteur de sa recherche et de sa réflexion et c'est à son aune qu'il faut selon nous apprécier la variété de ses travaux, ni strictement phénoménale ni répétition « disséminatrice » d'un thème initial. Cette variété *essentielle* articule une réflexion structurée par quelques grands thèmes que désignent autant de noms propres, constituant un delta<sup>16</sup> théorique, Gramsci-Marx-Spinoza. La *tradu(a)ction* tosélienne suit un fil chrono-logique, de Spinoza dans Marx et Gramsci, de Marx dans Gramsci, mais aussi de Gramsci et Labriola dans Spinoza (cf. Tosel, 1982 & 1988b/1994a) et de Gramsci dans Marx. Chaque thème se ressent en quelque manière de tous les autres, ou plus exactement, et pour ici filer la conceptualité leibnizienne, ils s'entr'expriment.

Avant de rentrer dans le vif du sujet, nous voudrions esquisser une présentation schématique et chronologique de la réflexion de Tosel.

Matrice de sa réflexion, la pensée de Marx – dont le nom propre désigne à la fois sa propre élaboration et, sous le vocable générique de marxisme, la pluralité des pensées déployées et construites à partir de son œuvre, insistons-y, inachevée, constitue le cadre général d'intelligibilité dont Tosel met en exergue la modalité philosophique, sans la disjoindre de l'histoire, traduisant ainsi l'influence décisive du marxisme italien, ni des autres dimensions centrales de l'œuvre marxienne, notamment la critique de l'économie politique.

14. Nous devons excellente idée à E. Barot lors d'une mémorable et nocturne discussion au « Télégraphe », ce dont nous le remercions infiniment.

15. Tosel, 1991a, p. 124. Sa discussion de l'histoire de l'Europe de Croce (Tosel, 1997b/2009) en fournit également une saisissante illustration. Cette caractéristique vaut enfin également pour Tosel lui-même, comme en atteste, par exemple, sa discussion du libér(al)isme (1995f).

16. Plutôt qu'un triangle afin de ne pas trop figer cette constellation théorique par une géométrie trop superficielle.

Cadre et objet initiaux de sa réflexion, Marx et le marxisme se raffinent en se différenciant selon plusieurs fils, dont le plus important, parce que le plus génétique, est celui du marxisme italien au sein duquel éclôt l'élaboration théorique (philosophique) et politique de Gramsci qui en est le point cardinal. La réflexion de Tosel y est doublement polarisée par la théorie de la connaissance et la théorie de l'État, interrogations qui, de Gramsci, reconduisent à Marx et au marxisme (où plutôt, Gramsci et le marxisme italien opérationnalisent le cadre interprétatif initial, Marx et le marxisme).

Instruite par cette médi(t)ation italienne du marxisme et saisie de son acuité, la réflexion de Tosel revient à Marx et au marxisme pour en réinterroger le noyau catégoriel, la critique de l'économie politique, prolongeant ainsi l'effort de Gramsci. Cette ré-interrogation critique ouvre un processus de réflexion qui, d'abord centré sur une réforme intellectuelle (une *emendatio intellectus* d'essence clairement spinozienne) du marxisme, va s'élargir à la question des logiques de l'agir dans la modernité.

Cet élargissement est le résultat des prémisses de sa réflexion en même temps qu'il est déterminé par l'histoire concrète, l'écroulement, certes prévisible quoique inédit dans ses formes et ses modalités, du « communisme historique ». Et nous voudrions ici insister sur l'extraordinaire perspicacité de Tosel qui a très tôt perçu la puissance « désémancipatrice » de la contre-réforme libér(al)iste, l'amenant à re-poser la question du communisme et à identifier dans la mondialisation-restauration capitaliste la question centrale de notre temps, celle de la possibilité ontologique de notre « être-en-commun » aujourd'hui menacée.

Ce cheminement que nous venons d'esquisser à grands traits a pour doublure, au sens textile du terme, une réflexion continue de et sur la philosophie de Spinoza. Celle-ci se dispose en deux séquences chronologiquement distinctes.

Une première, exploite les résultats de son travail doctoral, en se donnant pour objet, à partir du *Traité théologico-politique*, d'explicitier le « *crépuscule de la servitude* » qui s'y trouve en gésine, c'est-à-dire les prémisses théoriques de l'émancipation concrète du genre humain dans la philosophie classique. Une seconde, qui s'inscrit dans la continuité de la précédente, l'approfondit en se focalisant sur la question, philosophique et éthico-politique du « fantasme de maîtrise », lequel est, selon Tosel, le secret *daimon* du rationalisme philosophique occidental, duquel le marxisme est tributaire.

Cette distinction analytique revêt une fonction essentiellement didactique puisque ces deux grandes *trames* de la réflexion tosélienne sont intimement nouées, se traduisent et s'opérationnalisent réciproquement. Pour n'en donner qu'un

exemple, emblématique, la question de la maîtrise est à la fois envisagée sous l'angle marxiste avec la question-problème de « l'autoproduction de l'homme » (Tsel, 1990a/1996b, p. 23-47) et sous l'angle spinozien à travers le thème de la *fluctatio animi* et la double critique de l'illusion finaliste et de l'illusion auto-impérialiste de l'homme (Tsel, 1996d/2008 & 2001c/2008).

## Althusser : für ewig ?

Sa première intervention théorique d'envergure (1974a) a ceci d'original et de singulier qu'elle se présente sous la forme d'un bilan-programme du marxisme et de son développement en Europe occidentale depuis la révolution d'Octobre jusqu'aux années 1970. Impressionnante par son érudition et sa prolixité, magistrale par sa rhétorique et un certain rigorisme, difficile enfin par son caractère synthétique, cette intervention est matricielle. Si elle s'inscrit clairement dans la filiation althussérienne d'un « recommencement du matérialisme dialectique » (Badiou, 1967), elle y introduit toutefois une nouveauté. Celle-ci est de proposer une histoire interne du marxisme, tout à la fois historiographique et théorique (à l'italienne) et de (déjà) proposer le marxisme italien comme un point d'appui d'une refondation à construire.

De manière schématique, l'idée générale est la suivante : l'élaboration de Lénine, tout à la fois politique et philosophique, constitue le plus haut atteint par le marxisme au XX<sup>e</sup> siècle mais une élaboration qui n'a jamais été réellement comprise et réfléchie comme telle, y compris par Lénine lui-même (cf. *infra*), et qui est plutôt dissociée. Nonobstant ces limites, elle est un critère pour juger des développements des marxismes et d'un point de référence pour un *recommencement* du marxisme à la suite de sa dogmatisation.

Tsel commence d'abord par insister sur la complexité positive et l'ampleur du marxisme qui, par sa nature même « excède le champ traditionnellement occupé par la philosophie » (Tsel 1974a, p. 902). Cet « excès » implique un resserrement de son propos à « l'étude du développement des formes philosophiques sous lesquelles le marxisme a réfléchi sa propre réalité, sa propre théorie et sa propre pratique » en montrant que « ces formes n'ont pas été simplement réflexives mais qu'elles se sont voulues en même temps réorientations de la pratique politique, rectification de la théorie, interventions vouées à une incessante mise en mouvement dans un processus en cours. » (*Ibid.*, p. 904) Il s'ensuit que « la philosophie marxiste ne préexiste pas au travail de sa propre identification » et qu'elle doit « à chaque moment

définir son identité en s'identifiant par rapport à la politique (conduite au sens marxiste) et à la théorie marxiste de l'histoire et de la politique. » (*Ibid.*, p. 905) Ce processus n'est donc pas simple réitération d'actes critiques réflexifs mais se veut « intervention dans la politique et la théorie marxistes » et « pensée de cette double intervention ». Ceci implique une clause de généralisation : la possibilité et l'exigence pour le marxisme de produire la théorie *marxiste* de sa propre constitution, qui passe par l'analyse de ses parties constitutives et la détermination de l'unité de celles-ci.

Il s'agit de penser à la fois « sa propre nature comme théorie de l'histoire » et « le rapport de cette théorie à son objet (concentré dans la lutte de classes) ». Tosel reprend pour cela l'appellation traditionnelle – la moins mauvaise finalement – de « philosophie marxiste » pour nommer « les formes prises par cette pensée intérieure au marxisme de son propre statut de théorie et de son rapport à l'objet étudié ». S'ensuivent trois conséquences qui s'enchaînent : « Il doit d'abord y avoir “pour” le marxisme une théorie des formes philosophiques de sa propre pensée de soi comme unité d'une théorie et de son rapport à l'objet étudié » ; cette théorie est en même temps « le résultat de sa propre intervention philosophique auprès de soi » ; « la philosophie marxiste ne se réduit pas à cette théorie » et ne l'est pas non plus « même si elle peut contribuer à la développer. » (*Ibid.*, p. 906) D'où la nécessité d'une thèse qui pose « le primat de l'être sur la pensée et de la pratique interventionniste philosophique du marxisme (auprès de la théorie marxiste) sur la théorie marxiste des formes de l'intervention et de l'autodéfinition de la philosophie marxiste ». Cette thèse permet de « justifier » le caractère incontournable de l'élaboration du vieil Engels et de Lénine, qui définissent « le marxisme comme une philosophie liée à une science » (*Ibid.*, p. 907), et par suite, de spécifier le point de départ du développement du marxisme occidental dont elle commande les formes.

Le matérialisme dialectique est donc cette philosophie, qui se présente d'abord comme une élaboration singulière et *nativement* problématique. Il s'agit, insiste Tosel d'un « ensemble de thèses inachevées, non stabilisées, indiquant plutôt une direction de travail, qu'un système clos ». Pour Engels, le développement des sciences au cours du XIX<sup>e</sup> siècle atteste l'émergence d'un pré-supposé commun, le matérialisme, c'est-à-dire l'antériorité du réel, de l'être sur sa pensée et sa connaissance que la plupart des sciences réfléchissent sous une forme inadéquate (non ou anti-dialectique). Or la « découverte » puis l'élaboration marxienne du matérialisme historique (la science de l'histoire) est la possibilité immanente d'une généralisation d'un nouveau matérialisme,



historique *et* dialectique, fondement réel de toutes les sciences, de la nature et de la matière comme de l'histoire et de la société, dans le respect de leur autonomie ontologique, prélude à toute science dialectique et unitaire du réel. La dialectique, rationnelle et matérialiste (ré-)appropriée de Hegel, sera l'opérateur d'effectivité de cette généralisation, permettant ainsi de saper les bases de toute philosophie spéculative de l'histoire et/ou de la nature et d'affermir la science marxienne de l'histoire comme « matérialisme historique ». La dialectique est ici la catégorie cardinale en se spécifiant comme mouvement, concept transversal à toutes les sciences de la nature et de l'histoire, dont elle est la substance médullaire, selon une formule de Labriola reprise par Gramsci. Cette élaboration est toutefois menacée par un double écueil qui témoigne de son instabilité native. Le premier est de devenir une science des lois les plus générales de la pensée et de l'être encourageant alors le risque de se présenter comme une méta-théorie redoublant les sciences constituées et la conduisant *in fine* à s'instituer comme une véritable ontogenèse. Le second est de se réduire à une chronique d'épistémologies internes et donc à verser dans le positivisme. Or, souligne Tosel, Engels n'est ni positiviste ni hégélien et « suit une voie étroite sur laquelle il ne peut reculer mais où il ne peut [non plus] se stabiliser ». (*Ibid.*, p. 911).

C'est sous l'effet d'une double crise que « recommence », avec Lénine, l'élaboration du matérialisme dialectique. Il s'agit, d'une part de l'effondrement du mécanisme en physique, entraînant chez certains savants des conclusions agnostiques ou sceptiques et, d'autre part, de l'adoption par certains marxistes de cette philosophie de la physique, avec « le risque de conclusion de même genre, paralysantes pour la reproduction du matérialisme historique. » (*Ibid.*, p. 912) Dans son intervention (*Matérialisme et empiriocriticisme*, 1908/1948), Lénine défend le postulat matérialiste, effectivement menacé (« la matière a disparu ») en le réarticulant à la dialectique qui est « savoir non absolu de l'histoire des sciences, du déplacement des limites du "connu" d'une époque », limites qui « ne sont pas données une fois pour toutes », qui sont « provisoires » (*Ibid.*, p. 913). Le matérialisme dialectique s'articule ici à deux tâches centrales : une étude scientifique de l'histoire des sciences – relevant à ce titre de la théorie de l'histoire, et l'élaboration des « distinctions philosophiques absolument justes et indispensables, bases de son propre approfondissement philosophique. » (*Ibid.*) Cette dernière tâche constitue le matérialisme dialectique comme une intervention auprès des sciences, en dégagant les conditions de leur propre pratique. Ce faisant, Lénine ne répond pas aux difficultés d'Engels puisque, dans sa propre intervention, il les déplace. Ainsi ne définit-il plus la dialectique comme science des lois de la pensée ni comme une théorie générale de l'être en devenir mais comme système de



principes opératoires. Avec cette réserve, toutefois, que Lénine, encore près d'Engels, « tend à réfléchir ce système sous la forme d'une métascience aussi énigmatique que contradictoire et nécessaire, réduite à l'énoncé de quelques dogmes assortis d'exemples. » (*Ibid.*, p. 915)

Bien qu'elle n'en procède pas mécaniquement, la dogmatisation du matérialisme dialectique en Dia-Mat se devine ici *in nuce*. Car cette double intervention, d'Engels d'abord puis, dans sa lignée, de Lénine – que Tosei solidarise comme un doublet – n'a, en effet, « jamais été entendue sérieusement ». Elle fut « à la fois dissociée sans avoir été analysée et dogmatisée au lieu d'avoir laissé place à une tâche d'ajustement », en raison même de la conjoncture théorico-politique du débat qu'elle a commandé, notamment marquée par « l'échec des révolutions européennes, la montée du fascisme et la construction du socialisme dans un seul État, sous Staline. » (*Ibid.*, p. 906) De l'élaboration engelsienne fut essentiellement retenue une néo-métaphysique « matérialiste » soudant lois de la nature et de la société en un parallélisme de saveur spinozienne, rétribuant ainsi le marxisme de ses fondements philosophiques. Quant à Lénine, son intervention n'est pas véritablement prise au sérieux puisque n'en est retenue que sa dimension « politique », en son acception la plus superficielle de défense politique du matérialisme historique et qui, au nom de la dissociation naguère évoquée, « complète » l'intervention d'Engels préalablement réduite à sa seule dimension « métaphysique ». Est ainsi composé un « nouveau » matérialisme dialectique singulièrement appauvri et dogmatisé. Mais le véritable drame de cette dissociation réside dans sa pérennisation sous la forme abâtardie que nous venons d'évoquer. Celle-ci informe le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 et se traduit notamment par l'accentuation de la scission entre dirigeant politique et théoricien marxiste. Cette évolution, différentielle et différenciée, du marxisme avec les difficultés qui en découlent, s'atteste au travers de deux figures essentielles que sont Lukács et Gramsci lesquels interviennent à la charnière des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> internationales.

Avec l'éclat que l'on sait, *Histoire et conscience de classe*, Lukács cristallise le refus de tout affadissement du marxisme ainsi que la double récusation de la « Dialectique de la nature » (Engels) et de la « Théorie du reflet » (Lénine). Lukács se bat contre le « marxisme officiel » de la II<sup>e</sup> Internationale et tente de rendre le marxisme à ses fondements. Son élaboration demeure cependant « interne » à la pensée bourgeoise et trop dépendante de ses formes philosophiques, fussent-elles « marxisées » sous la forme d'une grandiose herméneutique socio-historique et critique. Tosei souligne ainsi que, dans sa « liquidation de la théorie du reflet »,

Lukács s'en prend en fait à une forme abâtardie et non pas à la théorie qui affirme « l'intériorité de la pensée à l'être et en même temps le processus de connaissance comme [des] approximations successives d'un être qui se définit dans son contenu par ces approximations » – ce que Lénine reconnaît d'ailleurs à la même époque dans ses notes de lecture de la *Logique* de Hegel (cf. Lénine, 1973). L'extension enfin de la réification à l'objectivité de toute connaissance aboutit « à dévaluer la connaissance scientifique, sans la démarquer de la philosophie, en confondant le problème de sa scientificité et le problème de son articulation aux autres pratiques sociales [et] en rabattant ces problèmes l'un sur l'autre dans l'unité d'une réification générique. » (*Ibid.*, p. 938-939 ; cf. aussi Tosei, 2004c) Contre ses intentions profondes, Lukács illustre donc l'autonomisation d'un marxisme philosophique découplé de toute pratique politique dirigeante, réitérant la dissociation de l'intervention engelse-léninienne peu ou prou identifiée au marxisme de la II<sup>e</sup> internationale.

Gramsci est une grande figure du marxisme léninien, un pivot en ce qu'il fut le seul théoricien qui fut simultanément un dirigeant du mouvement ouvrier, protagoniste des luttes contemporaines de la fondation du parti communiste italien et de la III<sup>e</sup> internationale avant sa réclusion forcée par le pouvoir fasciste. Si Gramsci combat sur le même front que Lukács, son intervention est qualitativement différente, solidaire d'une capacité d'analyse concrète de la situation concrète. Inspiré par Lénine, il ressaisit le marxisme en « son noyau méthodologique de savoir historique » et procède à « la constitution d'un nouveau champ intérieur à la science marxiste de l'histoire » en renouvelant l'étude de ce que la tradition marxiste nomme les superstructures. Une intervention cependant paradoxale pour Tosei, puisqu'elle « se veut pensée explicite de la pratique théorique et politique de Lénine » mais qu'elle ne « s'assume pas elle-même dans le cadre du matérialisme dialectique » (*Ibid.*, p. 942-943) et se présente même comme critique de celui-ci.

Ce paradoxe, souligné par Tosei, nous semble ici traduire ses propres interrogations à l'égard d'Althusser qui demeurent toutefois en gésine<sup>17</sup>. De l'élaboration gramscienne qui s'est construite à l'écart de la tradition dominante, du stalinisme en particulier, Tosei se demande en effet si elle n'est pas une poursuite discrète du travail engelse-léninien, en particulier par sa refonte partielle des concepts du matérialisme historique. Ne retrouverait-il pas Lénine ? Pareillement et plus près de nous, l'élaboration althussé-

17. Et faire également écho de manière anticipée aux interrogations et aux critiques (ou bien les annoncer) d'Althusser à l'encontre de Gramsci (cf. « Marx dans ses limites » (1978) *apud* Althusser, 1994, p. 357-524 ainsi que « Le marxisme comme théorie "finie" » (1978) *apud* Althusser, 1978, p. 281-296).

rienne qui corrige le matérialisme dialectique de toute tentation d'*ontologisation*, par l'idée ou la conception d'un matérialisme dialectique comme intervention politique de défense de sa scientificité du matérialisme historique, n'est-elle pas le « recommencement » possible de la philosophie marxiste élaborée par Engels-Lénine ? Gramsci, le matérialisme dialectique dans le matérialisme historique, où la réforme vers la philosophie de la praxis. Gramsci forme donc un pli qui reconduit problématiquement à Althusser, qui est à la source de l'intervention proprement marxiste de Tosei.

La restitution toselienne de l'élaboration d'Althusser, qui était alors *in fieri*, a ceci de remarquable qu'elle est à la fois synchronique et critique, n'éluant ni ses tourments, ni ses difficultés ou ses impasses. Tosei commence d'abord par défendre l'entreprise althussérienne en précisant le contexte dans lequel elle apparaît, de « semi-liquidation du marxisme » pris dans l'onde d'une rupture sans fin – « histoire interminable ? » – avec le dogmatisme, notamment stalinien, lequel n'est qu'un aspect d'un processus plus large de fossilisation du marxisme, amorcé dès la II<sup>e</sup> Internationale. À « l'ivresse spéculative de tous ceux à qui il suffisait de communier dans l'exaltation de la liberté et de la désaliénation pour "penser en marxistes" », Althusser, souligne Tosei, a opposé « la sobriété intégriste de celui qui ne veut pas que l'on jette l'essentiel sous peine de se décharger de l'encombrant ». Ce dernier insiste également sur le caractère, profondément politique de l'intervention philosophique althussérienne qui se distribue sur deux fronts : l'anti-révisionnisme et l'anti-dogmatisme. En d'autres termes, le dévoiement du matérialisme dialectique sous Staline ne peut conclure *eo ipso* à son abandon, « faute de quoi le matérialisme historique lui-même perdrait toute capacité d'intelligence des transformations de l'Est et de l'Ouest ». En ce sens, l'intervention d'Althusser se présente comme « une œuvre d'ajustement » : donner à la philosophie marxiste « son juste savoir de soi pour le mettre en situation de produire les justes thèses qui éclaireront la conjoncture idéologico-politique » et qui permettront au matérialisme historique de « s'ajuster à cette conjoncture pour la comprendre et la transformer. » (*Ibid.*, p. 1014)

Althusser recherche la *différence spécifique* et la structure conceptuelle du marxisme dans son application à une situation concrète. Il est d'abord « une connaissance du tout social », une théorie de l'histoire en tant que « théorie des modes de production et de leur succession ». Dès lors, à partir de la théorie marxienne du mode de production capitaliste, il est possible de « produire la théorie de la structure de toutes les sociétés » dont chacune se définit « par la place respective qu'y occupent les di-

verses instances ou pratiques » (économique, politique, scientifique), chacune étant « définie par une force de travail propre, des moyens de production spécifiques, des formes spécifiées d'application de la force aux moyens, et des produits propres ». La théorie marxienne de l'histoire n'est donc pas « une philosophie de la pratique en général » mais « une théorie de l'« unité complexe de pratiques existant dans une société donnée ». » Et l'ensemble de ces pratiques définit toujours « une forme d'existence du tout social dans la conjoncture, laquelle se caractérise par une instance dominante, dont l'analyse commande le point de départ de l'intelligence de ce tout », dominante qui « change avec la conjoncture » (*Ibid.*, p. 1017-1018).

Cette complexification de l'analyse n'est pas une simple affèterie conceptuelle. Elle correspond à la nécessité de penser un réel qui n'est jamais simple et obéit à la nécessité de récuser la vulgate économiciste du marxisme, en son temps dénoncée par Engels, faisant de « l'instance » économique la seule *effectivement déterminante* voire *réelle*, dissolvant les autres « pratiques » comme strictement phénoménales. Cela dit, et contrairement à ce qui a pu lui être reproché, il ne s'agit pas, pour Althusser, d'une simple pluralisation d'instances, dont la dominance serait historiquement variable au gré des conjonctures. L'instance économique possède une sorte de priorité ontologique et se trouve être, « de manière homologue à la nature spinoziste », à la fois structurante et structurée : elle « peut donc être déterminée par la pratique économique à être dominante ou non, à permuter le premier rôle avec d'autres instances, surtout la politique (lutte de classes). » (*Ibid.*, p. 1018)

Le marxisme est donc « une science, celle de l'histoire en tant que théorie des modes de production », c'est-à-dire « des diverses formes des structures d'inégalités à dominante spécifique du tout complexe "toujours-déjà-donné" ». Or, il s'agit en fait d'une proposition philosophique, énoncée par la philosophie marxiste qui ne peut se définir *que* par rapport à « cette découverte scientifique » (le matérialisme historique), *que* « comme réflexion et pensée des conditions internes et de l'organisation immanente de cette découverte. » De sorte que la philosophie marxiste n'est ni une théorie (méta-)critique, ni une anthropologie mais existe « à l'état pratique comme ensemble de présupposés épistémologiques investis dans la pratique de Marx théoricien du capitalisme et des formes de la vie sociale. » Elle est le matérialisme dialectique qui, sans se confondre avec la version totalitaire présentée par le dogmatisme, se définit « comme théorie de la scientificité propre au matérialisme historique et comme gardien de cette scientificité. » (*Ibid.*, p. 1018-1019) Le marxisme se présente donc, selon la formulation traditionnelle, comme l'unité d'une science

spécifique (le matérialisme historique) et d'une philosophie (le matérialisme dialectique).

C'est cette philosophie, « radicalement nouvelle dans son fonctionnement », qui sera l'objet et la matière de l'intervention althussérienne, dont Tosel propose une narration synthétique et critique, n'esquivant pas, nous l'avons dit, ses tourments. Tirant le bilan de l'intervention althussérienne, Tosel formule quatre propositions : 1/ « le matérialisme dialectique (et toute la philosophie) n'est pas une science » ; 2/ « il n'a pas d'objet au sens où une science a un objet » ; 3/ « la philosophie n'a pas d'histoire au sens où une science a une histoire » ; 4/ « le matérialisme dialectique et toute philosophie sont, en dernière instance, politique dans la théorie. » (*Ibid.*, p. 1033)

Deux questions primordiales émergent alors : 1/ « montrer la différence du matérialisme dialectique par rapport à toute autre pratique de la philosophie en construisant le concept de mode de production de la philosophie » ; 2/ « étudier comment, dans le cas du matérialisme dialectique, la philosophie, qui ne peut se formuler qu'après l'apparition du matérialisme historique et qui semble vérifier la loi du retard de la philosophie sur la science qui la provoque [...] semble impliquer sa présence anticipée. »

Suivent trois autres questions, plus médiates. Il faudra, écrit Tosel se demander « si la théorie générale des objectivités régionales vérifie ce caractère d'anticipation de la révolution philosophique sur une coupure scientifique » ; il faudra, du même coup, « construire cette théorie des objectivités régionales et démêler en chaque cas, le rôle des idéologies pratiques et des idéologies théoriques proprement philosophiques » ; enfin, il faudra « se demander si cette proposition philosophique, sans autoriser de doctrine, ne rend pas possible une sorte d'armature catégorielle autour de pôles d'intervention (matérialisme/idéalisme, dialectique/métaphysique, contradiction, pratique, processus, par exemple). » Une dernière enfin, plus générale, concerne le développement du matérialisme dialectique dont Tosel se demande s'il peut être dit « orienté selon un progrès comme celui des sciences » ou s'il est « indéfini » ? (*Ibid.*, p. 1033-1034)

Dans cette première intervention, Tosel réitère pour son compte la thématique althussérienne d'un recommencement du marxisme sous l'espèce d'une relance de sa réflexion philosophique, dont il retient la caractérisation de « pratique théorique ». Mais il l'affecte d'une nuance décisive, que cristallise l'exigence d'*historicisation* et de *problématisation* du matérialisme dialectique. Ce dernier relève totalement de l'histoire et, du point de vue marxiste, de sa science (le matérialisme historique).

Tel est, par-delà sa facture classique d'une étude d'histoire de la philosophie, l'enjeu de cette étude : relier la thématique contemporaine d'un recommencement du matérialisme dialectique à ses origines qui ne doivent pas être répudiées ni occultées au nom d'une mauvaise histoire, afin de (mieux) fonder ce recommencement en raison. Il faut assumer cette « part maudite », – mais il y en a d'autres – que fut le stalinisme pour le marxisme.

Cette étude apparaît comme la trame inédite d'un fil althusserien d'ores et déjà nuancé par Grasmci dont Tosel réfléchit le caractère incontournable. Elle ouvre également une réflexion sur la question de l'action et de l'agir qui se déploiera notamment sous l'influence de ce dernier.

## Un recommencement singulier du matérialisme dialectique

C'est dans un article important longuement mûri et publié en 1978, que Tosel reprend la problématisation de l'exigence althusserienne d'un recommencement du matérialisme dialectique. Interrogation assurément théorique mais tout autant politique, puisqu'elle pose la question stratégique du dépassement du capitalisme et de la construction du socialisme. Cette interrogation a également partie liée à la critique de la déviation stalinienne qui inclut comme l'un de ses moments « la critique de cette forme de matérialisme dialectique qui a été le ciment du stalinisme » (Tosel, 1978a/1984c, p. 35).

C'est dans cette optique que s'inscrivent en effet et contradictoirement les perspectives théoriques et pratiques défendues par Lucien Sève et Louis Althusser que Tosel discute de manière croisée. Si toutes s'accordent à la nécessité de sortir du « Dia-Mat », elles divergent toutefois sur l'essentiel, le contenu et la forme de ce matérialisme dialectique rénové. Excluant toute « ontologisation », Sève soutient néanmoins l'idée nucléaire d'une logique dialectique totalisante « avec ses lois les plus générales » de la nature, de l'histoire et de la pensée, proposition fermement récusée par Althusser qui y discerne pour sa part un ultime avatar du « Dia-Mat », restaurant une « fondation normative des sciences dans une autoritaire science philosophique des sciences ». Pour y échapper, ce dernier défend une conception néo-léninienne du matérialisme dialectique comme intervention théorico-politique, « pratique critique-révolutionnaire des idéologies théoriques et pratiques » lesquelles peuvent exploiter le matérialisme spontané des sciences.

Quant à Tosel, il n'avance aucune synthèse iréniste et prend au contraire résolument parti pour Althusser, mais un parti (auto-)critique. Car selon lui, la fécondité de l'interprétation althussérienne, à qui revint « le mérite de l'initiative et celui, tout aussi appréciable, de la problématique », risque de s'épuiser « en raison de son propre radicalisme pour autant que celui-ci est incapable de s'appliquer à lui-même une de ses vraies redécouvertes, celle de la spécificité historiquement, politiquement déterminée de toute intervention philosophique. » (*Ibid.*, p. 37-38) Il ne suffit donc pas de récuser, fût-ce sincèrement, le « Dia-Mat et il est en revanche indispensable de le spécifier historiquement en évaluant l'ordre de ses raisons, sa consistance et son efficace théoriques et politiques, en ne négligeant pas ce fait que la première formulation « historique » du matérialisme dialectique (Engels) n'était pas totalement exempte de propositions instables ou contradictoires, versant plus ou moins explicitement dans une néo-métaphysique matérialiste (cf. Tosel, 1995*d* & Badaloni, 1976*b*).

À la différence de Sève et d'Althusser, et contre eux, Tosel propose un recommencement du matérialisme dialectique qui ne consiste pas à actualiser l'intervention engelso-léninienne, une posture qui constitue pourtant, et en dépit de leurs divergences objectives, le socle commun mais implicite (impensé ?) de leurs interprétations. Pour Tosel, il s'agit de *repenser* le matérialisme dialectique sur le mode d'un *tissu conjonctif* qui noue, sans impérialisme ni prévarication, l'ensemble des savoirs. « Les sciences doivent être envisagées et dans leur teneur logique propre et comme aspect et moment de la pratique sociale. » Comme science de l'histoire, le matérialisme historique « étudie les formes concrètes d'appartenance des sciences à la pratique sociale » et le matérialisme dialectique « analyse ce qui constitue le tissu théorique commun et transformable à un moment historique déterminé » (Tosel, 1984*c*, p. 18). Cette proposition anticipe la thématique gramscienne de la traductibilité des langages et des pratiques, et donc de l'hégémonie et renvoie par ailleurs à l'élaboration et à la recherche de Ludovico Geymonat (cf. *infra*).

Ce « recommencement » n'aboutira pas, ou plutôt, il n'aboutira qu'en opérant un déplacement décisif, « un glissement » écrit Tosel, vers la forme et le thème gramsciens de la « philosophie de la praxis ». Il ne s'agit pas seulement d'une reformulation lexicale parée de l'attrait de la nouveauté, mais bien d'une *refondation*. C'est de ce « glissement » et de cette refondation dont témoigne *Praxis* (Tosel, 1984*c*). Plus qu'une simple compilation de textes, il s'agit bien d'un *recueil* qui noue plusieurs fils décisifs de sa réflexion, en (s')indexant clairement (à) l'à-venir du marxisme. Recueil au sens fort donc, c'est-à-dire le rassemblement raisonné d'un cheminement théorique qui est



simultanément la chronique d'un déplacement majeur de son interrogation (Gramsci) sans renier son point de départ (Althusser). Tosei procède en trois temps : 1/ un bilan du matérialisme dialectique et de sa tradition ; 2/ une présentation précise et synthétique de l'apport du marxisme italien en général, et de Gramsci en particulier ; 3/ une thématization explicite de la refondation du marxisme qui s'appuie sur la « philosophie de la praxis » gramscienne.

## Un bilan du matérialisme dialectique et de sa tradition

Fût-il « rectifié », le matérialisme dialectique demeure trop largement programmatique, plus enclin à offrir la conception matérialiste du monde comme un cadre interprétatif global du savoir déjà produit (*ex post*) qu'à montrer sa capacité heuristique<sup>18</sup>. Ainsi au plan de l'épistémologie des sciences de la matière et de la vie par exemple, la question décisive n'est plus tant celle de l'objectivité – qui fut le problème majeur de Lénine et des marxistes de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle (cf. Tosei 2001a/2009) –, que celle des niveaux d'objectivité, « des formes d'unité de la matière en mouvement, d'une pluralité en voie de complexification des échelles de réalité<sup>19</sup> ».

Le concept d'unité ou de vision unitaire des sciences soutenu par le matérialisme dialectique fut *surdéterminé(e)* par un autre paradigme de l'unité emprunté à la pratique sociale et à une forme historique datée de la lutte politique de classes. « Il s'agit de l'unité disciplinaire qui règne dans la pratique sociale, dans les formes d'organisation de la social-démocratie allemande et russe » et dans « les formes d'organisation de l'État soviétique. » Tosei insiste vigoureusement sur le fait que cette conception a fonctionné à « la réduction des niveaux de complexité, des formes d'objectivité » et qu'elle n'a « jamais hésité à sanctifier la violence, cette terrible simplificatrice, si elle était présumée servir la juste cause de la libération.<sup>20</sup> »

18. Cela dit ne récuse nullement le travail concret opéré, tant par Althusser (1967/1974a) que par Sève (1974), sur des thèmes d'ailleurs très proches.

19. Tosei, 1984c, p. 263. Il indique en note que c'est précisément ce sur quoi travaille Ludovico Geymonat. Cf. Geymonat, 1976 ainsi que Bellone *et al.*, 1974. Sur Geymonat, cf. Tosei, 1978b/1984c, p. 219-234.

20. Tosei 1984c, p. 264. L'exemple le plus emblématique à cet égard, est évidemment la théorie stalino-jdanovienne des « deux sciences » que, dans un texte précieux qui mériterait réédition, Georges Labica (1984, *a limine*) résume d'une formule cinglante : « il n'est de science que du secrétaire général ».

Cette surdétermination politique de la science s'atteste encore dans la réélaboration critique du matérialisme dialectique entreprise par Sève dans *Une introduction à la philosophie marxiste* (1980), qui ne parvient finalement pas à s'émanciper d'une conception technico-instrumentale de l'action. En dépit de sa valeur scientifique, Tosel estime que l'élaboration de Sève demeure prisonnière des formes du débat politique propre(s) au PCF, qu'elle est *disciplinée* par un formatage politique et ne peut éviter une conception du marxisme comme science de légitimation, une conception de la philosophie marxiste comme justification catégoriale de la politique du parti <sup>21</sup>.

Elle s'atteste enfin dans la présomption rédemptrice accordée à la violence, particulièrement nette chez Althusser, dans ce que Tosel caractérise et rejette comme son « hyper-politicisme » et la « fascination panique » pour la Révolution culturelle chinoise reçue comme « critique de gauche du stalinisme ». Le « renouveau théorique du marxisme portée par l'élaboration althussérienne n'a pas été articulé à une réelle élaboration politique. Son radicalisme théorique s'est *a contrario* enchaîné à un radicalisme politique infusé par un « maoïsme-léninisme aux contours indéfinis exaltant la démiurgie des masses » lequel, en se définissant comme une critique de gauche du stalinisme, visait surtout « la recherche d'une rupture interne aux pratiques du PCF ».

Tosel observe également que la référence fantasmatique à la Révolution culturelle chinoise, « l'obsession de la question de la violence – de la lutte antiparlementaire, l'incapacité à évaluer en termes contradictoires l'idéologie juridico-éthico-politique » ont pesé pour faire des interventions althussériennes des « rappels à l'ordre dogmatique », prenant le contre-pied de la stratégie du « socialisme à la française » alors défendue par le PCF. Accaparé par son radicalisme, politiquement très altier, le recommencement althussérien y apure sa charge rénovatrice.

Emblématique à cet égard, est le débat sur l'abandon de la référence à la « Dictature du prolétariat » lors du XXII<sup>e</sup> congrès du PCF, dont les interventions althussériennes réfléchissent le poids historique et pratique des formes d'organisation du PCF lui-même, habitué « à former son jugement et sa volonté par le haut, et à préformer le jugement de sa base sur des positions déjà déterminées » (Tosel, 1984c, p. 23 & 25).

21. Tosel fait explicitement référence à un article de Sève (1978) consacré à la catégorie de possibilité où ce dernier conclut « une intéressante analyse de cette catégorie de Aristote à Marx, via Leibniz, Kant, Hegel, par des considérations politiques explicitant que la consolidation de l'union de la gauche en 1978, possible sur le plan de la possibilité formelle, n'était pas un possible objectif. » (Tosel, 1984c, p. 17). Cette ambiguïté nous paraît d'ores et déjà perceptible dans le « pré-rapport » sur la dialectique du colloque d'Orsay (Sève, 1974).

De manière plus aigüe et plus dramatique que celle de Sève, l'intervention d'Althusser est caractéristique de la relation problématique de la théorie marxiste avec « le parti » et sa politique. En conclusion de son étude sur le développement du marxisme (1974a), Tosel notait déjà, pour le regretter, que depuis Lénine, et à la notable exception de Gramsci, la scission entre dirigeant et théoricien marxistes ne s'est pas réparée et que les partis communistes sont à la fois objets et objectifs des interventions des philosophes marxistes.

En résumé, la posture léninienne demeure insuffisamment interrogée en sa spécificité historique et sa validité transhistorique trop aisément présumée, par l'un et l'autre du reste, ainsi qu'en témoigne leur commune intention de faire jouer son intempestivité académique<sup>22</sup>. Ce qui est plutôt requis, c'est précisément ce que fera Gramsci : penser et formaliser une traductibilité des langages et des pratiques, une *tradu(a)ction* en somme.

## La jouvence italienne du marxisme (1) : la théorie politique du matérialisme historique

Ces vicissitudes théoriques et franco-françaises ont eut néanmoins cette vertu d'aviver la nécessité de « mieux situer des perspectives stratégiques à la lumière de l'histoire du mouvement ouvrier, d'inspiration marxiste en particulier. » (Tosel, 1984c, p. 26) Car la discussion de la structure épistémologique de l'œuvre de Marx au plan philosophique ne s'est pas enrichie d'une approche historique pourtant indispensable. C'est sur ce plan que le marxisme italien est porteur d'une contribution originale et décisive, en développant une analyse qui ne consiste pas à simplement joindre une dimension historiographique à la réflexion philosophique mais à construire une analyse indissociablement historique, philosophique et politique, dont l'élaboration gramscienne fournit le point de départ et les ressources théoriques.

Dans cette réflexion, Tosel individualise plus particulièrement la question cardinale de l'État et de sa transformation démocratique, autrement dit la double question de l'hégémonie et de

22. C'est manifeste jusqu'à la caricature. Il y a d'abord la conférence d'Althusser à la Société française de philosophie en 1968 publiée sous le titre *Lénine et la philosophie* en 1969 chez Maspéro (rééditée en 1972, augmentée de deux autres textes sur Marx et Lénine face à Hegel). Il y a ensuite cet ouvrage à trois voix de Guy Besse, Jacques Milhau et Michel Simon, significativement intitulé *Lénine, la philosophie et la culture* qui paraît en 1971 aux Éditions sociales. Il y a enfin l'important colloque organisé par le Centre d'études et de recherches marxistes (CERM) sur « Lénine et la pratique scientifique », dont les actes seront publiés en 1974.

l'action (Tosei, 1984c, p. 13 sq.). La novation italienne réside dans une réélaboration ambitieuse de la théorie marxiste, une *tra-du(a)ction* qui tient compte de l'histoire concrète de la théorie, de son inégal développement, particulièrement en ce qui concerne la théorie matérialiste historique de la politique (Tosei, 1977/1984c & 1979a).

Le *nœud problématique* que constitue cette question récurrente pour la théorie marxiste se dévoile d'abord par le fétichisme dont l'État est dialectiquement l'objet. D'un côté le réformisme en fait « une sphère au-dessus de la société de classes » et de l'autre, « le gauchisme maximaliste l'identifie immédiatement à la volonté de classe, aujourd'hui bourgeoise, demain prolétarienne ». De sorte que, « envisagé comme pure volonté politique ou comme instrument de violence pure », l'État n'est, dans les deux cas, jamais compris « dans l'étendue de son lien aux rapports de production capitaliste. » (Tosei, 1977/1984c, p. 143) Or, le fascisme a montré que l'État bourgeois « médiatise sa propre violence de classe par les moyens de la légitimation consensuelle, par les fameux appareils d'hégémonie. »

Rejetant toute conception instrumentale de l'État, Gramsci insiste sur la nécessité vitale, pour la classe des producteurs, de construire la capacité de créer un *ordine nuovo*, en se faisant tendanciellement État et surtout en s'appropriant et en le transformant, « en construisant un rapport nouveau entre intellectuels et peuple, entre dirigeants et dirigés. » (*Ibid.*, p. 146-147) Le processus révolutionnaire doit par conséquent transformer ses modalités historiques et notamment s'envisager sur le mode d'une *emendatio intellectus* (Spinoza), d'une « réforme intellectuelle et morale » de masse.

Cette réflexion sur la théorie politique du matérialisme historique constitue une propédeutique nécessaire à toute appropriation sérieuse de l'élaboration gramscienne. Une première ébauche de ce travail d'appropriation se lit dans un texte important – « Philosophie marxiste et traductibilité des langages et des pratiques » (Tosei, 1981a/1984c) –, dont nous avons souligné la portée en introduction<sup>23</sup>, et culmine dans les années 1983-1985 avec une série d'études sur Gramsci et le marxisme italien (1983a, 1983b/1984c, 1984a/1991d, 1984d, 1985a & 1985c), desquelles nous retiendrons la plus synthétique, la plus compacte aussi, qui porte sur l'articulation « philosophie de la praxis/réforme intellectuelle et morale » (1983b/1984c).

23. Initialement paru en italien dans un recueil en hommage au philosophe marxiste italien Cesare Luporini (1909-1993).

Tosei y thématise le marxisme de Gramsci comme une *traduction* de la science du mode de production capitaliste et de ses possibilités de développement en « science-action » : les forces productives ne sont plus « considérées comme élément objectif d'un champ objectif extérieur, mais comme forces dotées simultanément d'une dimension subjective, d'une capacité potentielle d'intervention active leur permettant de transformer ce champs selon ses possibilités. » (*Ibid.*, p. 203) Les producteurs sont en effet enchaînés par un *sensus communis* qui ne leur permet pas de saisir le caractère crucial de leur position dans le procès de production, ni son inadéquation par rapport à leurs besoins, une position dont ils ressentent pourtant quoique confusément le caractère d'inutile servitude. Il y a donc une lutte de classes *native*, une lutte de classes qui *déjà existe* et dont Gramsci se demande comment la transformer en « forme de rationalité » supérieure.

Cette question concerne aussi le marxisme qui doit s'interroger sur la difficulté de sa propre compréhension par les masses, c'est-à-dire vaincre les résistances du sens commun, « non pas en leur apportant de l'extérieur une vision alternative du monde, un système idéologique clos, mais en les mettant en mesure de former leur propre conception du monde social, de sa structure, de la place qui leur incombe, de la fonction qui leur est assignée. » Il s'agit, poursuit Tosei, « d'un processus de compréhension modificatrice par lequel le "sujet" qui s'approprie le savoir de son monde et de sa place, se transforme et se rend à même, tout en se modifiant, de modifier le système de rapports où il figure. » (*Ibid.*, p. 204) Le marxisme peut alors se comprendre lui-même « à la fois comme "théorie" et comme "pratique", comme produit supérieur de la haute culture occidentale et comme forme culturelle qui peut et doit être appropriée par les masses » (*Ibid.*, p. 205).

Mais cela ne va nullement de soi. La complication réside dans le fait que ce processus d'appropriation a fragmenté la « synthèse marxienne » en un marxisme de masse, certes utile pour former une conscience de classe élémentaire, mais insuffisant et inadéquat pour faire de cette conscience « l'instance civilisatrice régulatrice et dirigeante de toute la vie sociale. » Elle réside également dans le fait que « la haute culture bourgeoise est capable à son tour d'une opération complexe de "traduction"-désagrégation », filtrant les « éléments compatibles avec sa propre hégémonie. » (*Ibid.*, p. 206)

L'événement d'Octobre 1917 réside dans la compréhension par Lénine que « l'analyse des rapports de production n'est pas une fin en soi » et n'a de sens que si elle forme, solidairement, « une initiative politique, une initiative de la volonté sur le terrain des

rapports politiques et culturels ». Gramsci, léniniste conséquent et *compétent*, montre et comprend que Lénine a « développé le matérialisme historique en “science de la politique”, en l’arrachant au statut d’une sociologie matérialiste » (Boukharine) et qu’il n’y a « pas d’économie sans politique, pas d’analyse des rapports sociaux de production “sans formation de groupes sociaux actifs” se constituant en capacité de direction étatique », sans construction d’une (stratégie d’) hégémonie (*Ibid.*, p. 207). Lénine a, *pratiquement*, déjà commencé une recomposition du marxisme mais il n’a pu la réfléchir correctement.

S’accordant à Gramsci, Tosel estime en effet que Lénine demeure tributaire d’un marxisme *inadéquat* qu’il pense, à la suite de Plekhanov, comme l’union d’une science naturelle et d’une philosophie matérialiste (matérialisme historique + matérialisme dialectique) : « Un homme politique écrit de la philosophie : il peut se faire que sa “vraie” philosophie soit à rechercher au contraire dans ses écrits de politique. » (Cahier 11, § <65> ; Gramsci, 1978, p. 288).

## La jouvence italienne du marxisme (2) : Gramsci

L’ensemble de ces questions constituent l’arrière-fond théorique de l’élaboration de Gramsci et son point de départ pour réaliser la théorie marxiste comme forme supérieure de la culture, et la rendre capable de penser les processus où elle figure sous la double forme de la pensée hégémonique léninienne (et de ses difficultés) et du nouveau marxisme de masse, devenu sens commun. Cette nouvelle formation se cherche sous le nom de « Philosophie de la praxis » et s’investit sous la forme de la science de la politique adéquate à la construction de l’hégémonie (à l’Ouest comme à l’Est). Elle trouve sa plus haute expression dans la thématique de la « Réforme intellectuelle et morale » que Gramsci explicite dans les *Cahiers de prison* (Cahier 16, § 9 ; Gramsci, 1990, p. 205-214).

Cette *emendatio intellectus* poursuit deux tâches étroitement imbriquées : recomposer le marxisme dans la sphère de la haute culture et transformer ses formes idéologisées au sein des masses et assurer la réduction tendancielle de l’opposition dirigeant/dirigés, intellectuels/simples (Tosel, 1983b/1984c, p. 216). Ce qui existe est une combinaison de vieux et de nouveau, un équilibre provisoire, et la tâche de la philosophie de la praxis est de pratiquement construire les formes et les conditions de l’hégémonie par la *catharsis* de l’économico-corporatif en éthico-politique. Théoriquement, sa tâche est de réinterpréter la synthèse

se de Marx dans cette perspective, de penser l'unité structure/superstructure sous la catégorie de bloc historique, de médiation du moment éthico-politique et du moment économique-corporatif.

La Réforme intellectuelle et morale est le thème (au sens musical) où s'articulent le mouvement réel et la théorie qui le guide. Le procès de constitution du bloc historique et le procès de constitution de la forme théorique adéquate à celui-ci, c'est-à-dire, la philosophie de la praxis. Car le problème n'est plus celui « de la disponibilité du savoir » et devient plutôt celui « du mode de production d'un savoir qui est formateur de son auteur, qui n'est compréhension modificatrice de son monde d'objets que s'il est auto-compréhension, auto-modification de son sujet... » (*Ibid.*, p. 211) La Réforme intellectuelle et morale vise le changement de constitution et de conception du savoir de la politique. Il s'agit de transformer le rapport de ceux qui commencent par sentir sans savoir ni comprendre à ceux qui comprennent et savent sans sentir. L'enjeu est tout à la fois anthropologique et politique puisqu'il s'agit d'unifier le genre humain – de le sortir de son mutisme dirait le Lukács de l'*Ontologie de l'être social* – en lui donnant les moyens théoriques et pratiques de construire son émancipation. Cette *emendatio*, intellectuelle et morale doit d'autre part s'appliquer au réformateur lui-même : c'est la question du parti – « Prince moderne » selon l'expression de Gramsci, qui doit être l'appareil de *traduction* de l'hégémonie politique des producteurs en fait culturel et moral.

Si nous employons ici délibérément le terme latin « *emendatio* » c'est pour marquer ce qui nous apparaît comme le « spinozisme » de Gramsci, certainement hérité de Labriola et soutenu par le lien entre *catharsis* et hégémonie<sup>24</sup>. Rappelant la conceptualité aristotélicienne de la *catharsis* Tosei observe en effet qu'« il y aurait à s'interroger sur la dimension pédagogique (et esthétique même) de l'hégémonie : elle est discipline, direction rationnelle et raisonnable de la spontanéité passionnelle. » Le parti politique et l'État réformateur jouent ce rôle par rapport « à l'instinctualité de leur base de masse. Mais sans cette base, ils ne sont rien. Car il est vrai que, comme Hegel le dira, rien de grand ne se fait sans passion, sans passion éduquée, dirigée, hégémonisée comme Raison. On a là aussi la base d'une morale politique, militante, qui est une curieuse transposition de stoïcisme : se rendre maître de ce qui dépend de nous, discipliner, diriger par le principe de "*l'hegemonikon*", la raison directrice. »<sup>25</sup>

24. cf. Tosei, 1988b/1994a, p. 167-184 & 1991a. Nous reviendrons plus loin sur le lien Spinoza-Labriola.

25. Tosei, 1984c, p. 213-214, n. 8. Cf. aussi ce qu'il écrit à propos de Spinoza *apud* Tosei, 1994a, p. 17-77.



La Réforme intellectuelle et morale n'est évidemment pas détachée d'une réforme économique, c'est-à-dire d'une révolution socialiste des rapports de production capitalistes : elle est simultanément socialisation de la politique et de l'économie qu'elle ré-unifie par ce biais (Tosei, 1984c, p. 215). Il nous semble enfin que son thème est implicitement rapporté à la figure historique de la Réforme protestante (cf. Gramsci, 1990, p. 205-214)

La réforme intellectuelle et morale est donc la pointe fine de la reformulation du marxisme en philosophie de la praxis, et Gramsci, un « théoricien révolutionnaire » qui « projette les catégories de la « science » marxienne dans la perspective d'une *science-action* où la thématique de la formation d'une volonté politique national-populaire est comme *reconquise* sur une interprétation déterministe de la critique de l'économie politique, et assurée contre toute dérivation des superstructures politiques et culturelles à partir de la structure économique. » (Tosei 1995c, p. 69 ; nous soulignons\*)

## La refondation du marxisme par la « philosophie de la praxis »

Dans son épilogue de *Praxis*, Tosei remet son ouvrage sur le métier et reprend le fil de sa discussion avec Sève, Althusser ayant cédé au silence. Il souligne d'abord que le matérialisme dialectique ne se réduit pas à sa caricature (le Dia-Mat), qu'il s'agit plus largement d'une « tradition » instruisant le marxisme soviétique de la III<sup>e</sup> Internationale, en passant par le Lénine de *Matérialisme et empiriocriticisme* et remontant jusqu'à Plekhanov voire Engels en certaines de ses formulations de l'*Anti-Dühring*, qui fut le bréviaire théorique de la tradition social-démocrate allemande puis de la II<sup>e</sup> Internationale. Cette tradition se caractérise par une conception *autarcique* du marxisme comme « conception du monde » : la philosophie marxiste, cristallisée dans le matérialisme dialectique, est le produit immanent du matérialisme historique.

En reprenant cette dernière idée et bien qu'il la transforme, Sève maintient cependant la « tradition » qui l'accompagne, *avec ses problèmes* : au-delà de la doctrine (le Dia-Mat), cette « tradition » est aussi et plus profondément, une *pratique* de la science, de la philosophie et de la politique, dorénavant intenable. Or Tosei insiste sur le fait que la philosophie marxiste dépend moins de la capacité du matérialisme historique « à répéter ses

\* Nous abrégeons désormais cette mention en « n. s. »

*principes généraux* » qu'à réformer « *théoriquement ses canons d'intelligibilité* au contact des problèmes inédits », qu'à s'élever « à la hauteur de la pluralité et de la complexité des divers niveaux et domaines de la réalité sociale. » (Tosel, 1984c, p. 267 ; n. s.)

Soulignant le raffinement de l'analyse de Sève, en particulier sur la question de la contradiction, Tosel estime cependant que ses intentions sont *de facto* compromises par les formes théoriques de son intervention, et plus encore par son usage du concept de loi qui demeure par trop indéterminé : « l'unificabilité de la nature et de l'histoire par le même concept de loi, tel est le présupposé du matérialisme dialectique », lequel conduit irrémédiablement à la « réduction économiste des complexités de la nature sociale à un seul niveau, sans laisser théoriquement une place pensable à l'initiative des agents des transformations révolutionnaires. » (Tosel, 1984c, p. 271) D'où, précisément, la nécessité, non plus de *recommencer* le matérialisme dialectique mais bel et bien de *refonder* la philosophie marxiste, en se polarisant sur le concept de praxis issu de l'élaboration gramscienne.

La « Philosophie de la praxis » n'est pas une philosophie à côté des autres, déjà dotée d'un contenu déterminé. Elle se conçoit au contraire et d'abord comme une transformation du rapport à la philosophie, aux sciences et à la pratique sociale. Elle est une philosophie qui pense « sa dépendance à la praxis en se donnant la responsabilité de penser les limites de la pensée actuellement disponible, comme limites du monde existant, d'un monde qui n'est pas donné, dans un tableau spéculatif, fût-il matérialiste, mais d'un monde transformable, aux limites déplaçables, d'un monde qui reste à "concevoir" au sens actif, génétique, voire génésique du terme, et à constituer théoriquement et pratiquement »<sup>26</sup>. Ces formulations, observe Tosel, sont solidaires d'une « perception très aigüe de la pluralité des logiques spécifiques des niveaux matériels. Elles interdisent toute projection récurrente sur un fond cosmique hypostasié des propriétés qui ne valent que pour un niveau du réel. » (*Ibid.*, p. 275-276)

Conformément au thème de la Réforme intellectuelle et morale, la visée de la philosophie de la praxis est de montrer que « la conquête marxiste d'une vision "scientifique" de l'histoire porte en elle la possibilité d'une innovation dans la structure et le concept du savoir. » Il ne s'agit pas de circonscrire exactement le marxisme mais de « penser et résoudre, selon une précieuse indi-

26. C'est le sens de la VI<sup>e</sup> thèse *Ad Feuerbach* : l'essence humaine est, dans sa réalité effective, l'ensemble des rapports sociaux. Notons également la présence *in nuce* du thème de la finitude positive, future auto-critique de l'appropriation comme maîtrise (Tosel, 1990a/1996a).

cation de Labriola, le problème de la défense et du développement du contenu de la "scientificité" propre du marxisme, hors de tout mécanisme économiste (qu'ils soit scientifique ou philosophique). » Ainsi « le noyau originaire du concept de praxis est celui du travail [...] compris de manière élargie, intégrant le développement des aptitudes mentales et opératoires, les modes de vie, les institutions » (*Ibid.*, p. 276).

Cet élargissement n'est pas une dissolution du matérialisme et de la dialectique mais plutôt le moteur de leur *réarticulation* dans *cette praxis* « comme deux pôles s'appelant réciproquement dans un même champ de tension ». Matérialisme : le travail demeure un « échange organique avec la nature », une transformation des choses naturelles, une « nécessité naturelle et inaliénable avec son instrumentalité propre ». Cette « matière » objective ne sera cependant jamais « *un autre soi, un alter ego, mais un Autre, un non-identique, non intégralement réductible à l'identité de l'esprit et de la volonté humaine.* »

Matérialisme historico-dialectique : ces matériaux de la nature retournent élaborés aux hommes comme objets socialement produits « selon la forme de rapports variables et contradictoires. Dialectique, car les hommes peuvent identifier et s'approprier les légalités naturelles à travers la forme de leur praxis. » L'échange organique avec la nature « constitue bien à ce niveau une seconde nature, intérieure », dont la régulation rationnelle n'est pas inenvisageable. Ici, « la praxis médiatise les lois causales mécaniques et chimiques, par des *finalités finies sans téléologie providentialiste.* »<sup>27</sup>

Forme de médiation entre instruments, objets, travailleurs et but, la praxis est un « processus de formation et de transformation des limites de ce monde, dans le sens d'une possibilité immanente de maîtrise de la nécessité propre à la production par une sphère ou niveau communicationnel et institutionnel que l'on peut nommer éthico-politique (praxis au sens antique et restreint du terme). » À ce propos, Tosel souligne que le terme de *praxis* est recours à un concept majeur de la tradition philosophique signifiant une « action juste, belle et bonne accomplie par les libres citoyens gérant leurs affaires dans la cité des égaux »<sup>28</sup>. Et il

27. *Ibid.*, p. 277-278 ; n. s. Sur l'ensemble de cette question, cf. Tosel, 1984a/1991b. C'est au fond, l'un des aspects du projet de Lukács dans son *Ontologie de l'être social* (cf. Tosel, 1985b & 1987). L'ensemble des remarques de Gramsci et Labriola rapportées par Tosel, nous suggère l'élargissement de leur confrontation avec l'*Ontologie* de Lukács, Vygotski – sa théorie de l'instrument et de la double genèse des fonctions psychiques supérieures – et Sartre enfin dont la portée de la *Critique de la Raison dialectique* reste encore à explorer. Sur ce dernier point, nous nous permettons de renvoyer à notre étude « Des marxismes contradictoires ? » (2011) et sur Lukács-Vygotski, à l'esquisse que nous suggérons à la fin de notre étude « Des réifications de la raison » (2005).

28. Tosel fait ici référence à Éric Weil sur l'importance duquel nous allons revenir.

insiste sur ce fait, toujours négligé semble-t-il, que « Marx et Gramsci n'invalident pas mais refondent la sphère de l'action en ne l'opposant plus à la gestion de l'échange organique avec la nature (production) mais en la pensant dans son articulation à cet échange, considérant que sa forme sociale capitaliste de cet échange porte avec elle la possibilité de faire cesser la nature servile du travail » (*Ibid.*, p. 280 & 282).

La philosophie de la praxis développe ainsi une conception de l'action aux antipodes de celle, uni-causale et technologico-instrumentale, de la « tradition du matérialisme dialectique ». Cela conduit Tsel à opérer un retour critique sur Lénine (et le léninisme) et sur la question intimement liée de la morale (et de l'autonomie). Ce retour critique le soustrait à toute posture strictement exégétique d'une refondation du marxisme et lui permet de reformuler de manière plus ramassée le sens et la portée de sa critique des réactualisations époques du léninisme.

Tsel rappelle ainsi, en la faisant sienne, la thèse de Gramsci selon laquelle Lénine n'a pas produit « la forme théorique et philosophique du marxisme adéquate à l'importance de sa propre œuvre historique » et de sa pratique. Le Lénine praticien et théoricien de l'hégémonie demeure en effet tributaire d'une « représentation causale de la science, de sa légalité, qui détermine une conception de l'action comme application instrumentale par les agents-objets (du processus révolutionnaire) de lois formées et pensées par une élite, politique et théorique, une avant-garde qui produit la théorie de son monde d'objets », fussent-ils les masses humaines.

Quoiqu'il insiste sur son importance dans la pratique concrète, Lénine saute « le moment de la formation éthico-politique de la volonté collective » lequel ne peut avoir le « statut d'une application technique à un objet de lois extérieures ». Or la construction du bloc historique indexée à celle de l'hégémonie pose la question de la formation d'une volonté collective non manipulée. Si la *catharsis* a pour fin « la promotion comme "fin en-soi" du développement complet des hommes, de leurs aptitudes productrices, politiques, logiques, esthétiques », il faut bien constater que cette « "fin en-soi" n'est jamais thématifiée de manière réflexive. » (*Ibid.*, p. 290-292 & 296)

Ainsi, et de manière peut-être trop « classique », une grande partie de la tradition marxiste considère que le système des normes et de conduites est lié à un état donné des rapports sociaux de production. Cependant, une telle considération est aussi juste qu'elle se paie, assez souvent, d'une subtilisation de la morale comme « effet de superstructure » confondue sans reste avec le moralisme, procédant ainsi « au rejet total de l'idéologie du "su-

jet” juridico-moral » et donnant « une “explication” idéologique de la morale <sup>29</sup> ».

Tsel souligne également qu’il existe, selon les termes d’Agnes Heller (1982), une « hérédité de l’éthique » immanente à la théorie marxienne, renvoyant à Kant et Spinoza, puisque être autonome c’est vivre sans puissance ni autorité extérieure au-dessus de soi. Les normes morales sont donc à critiquer « pour autant qu’elles s’érigent comme les structures incomprises de la nature sociale (marché, procès de production) », etc., et puisque « le procès historique de formation de l’espèce est régi par le passage de la causalité *in alio* à la *causa sui*. » (Tsel, 1984c, p. 297)

Il insiste sur ce paradoxe non subsidiaire que, pour Marx, la lutte politique de classes se donne pour fin la construction d’une communauté de libres individus, sans que cette lutte n’exige aucun principe moral. Cette dénégation de l’instance éthique est la doublure du providentialisme historique selon lequel la libération est non seulement assurée, inéluctable mais proche : à ce compte en effet, la lutte politique devient méta-éthique <sup>30</sup>.

## Les ouvertures d’une refondation

La philosophie de la praxis est donc confronté à une exigence théorique qui est simultanément une tâche politique : élaborer une théorie de l’obligation morale. Il s’agit de répondre à cette question sans pour autant capituler devant un terrorisme intellectuel, aussi médiatique qu’intéressé à suffoquer la véritable discussion. Car cette période est historiquement marquée, à l’Est, par l’épuisement de plus en plus perceptible du « communisme historique » et, à l’Ouest, par l’influence croissante des dispositifs théoriques, comme celui l’agir communicationnel développé par Habermas, qui se présente comme une rénovation « raisonnable » du marxisme tendant clairement à l’hégémonie <sup>31</sup>.

À l’opposé de ceux qui, pour le marxisme, n’envisagent la question de la morale que comme l’inextinguible amende des

29. *Ibid.*, p. 296. Althusser est explicitement nommé comme la pointe contemporaine de ce rigorisme paradoxal.

30. Ces questions ont, par exemple, préoccupé Lukács, de son adhésion au marxisme en 1919 (Löwy, 1974, p. 291 *sqq.*) à la fin de sa vie comme l’indiquent ses notes pour une *Éthique* (Lukács, 1994 ; Tertulian, 1991).

31. Signalons que, dans le débat suscité par les thèses d’A. Heller (1982) en Italie (Vatacello, 1983), dont Tsel indique les grandes lignes en regrettant qu’il n’ait pas eu lieu en France, la reconstruction habermassienne du matérialisme historique avec la « théorie de l’agir communicationnel » en perspective est alors envisagée, par Vatacello notamment, comme une alternative sérieuse aux thèses d’A. Heller (cf. Tsel, 1984c, p. 304 *sqq.*).

crimes du « communisme historique » – un mauvais infini en somme –, et concurremment à l'entreprise habermassienne, Tosel ne fétichise pas ce qui demeure une question, mais s'en ressaisit plutôt par sa dimension génétique, celle de l'autonomie, de l'*agir*.

Cette question, toutefois, ne surgit pas *ex nihilo* dans l'épilogue de *Praxis*, Tosel ayant déjà indiqué qu'elle était « originaire », c'est plutôt sa complexité qui éclôt. Sans négliger ses premières interventions marxistes (1973 & 1974b), il faut d'abord signaler son travail *systématique* sur Spinoza, dont le *Traité théologico-politique* est l'élément central, à la fois point de départ et (chiffre) cardinal de son analyse théorico-pratique, dont le « crépuscule de la servitude » est la visée concrète.

Il convient surtout d'explicitier l'influence d'Éric Weil, aussi décisive que discrète, en particulier sa thématization de « L'Action », catégorie majeure de son système philosophique (Weil, 1996, p. 393-412). Sans compter les nombreuses allusions dans *Praxis*<sup>32</sup>, Tosel lui a précisément consacré plusieurs études dont nous en retenons deux (1981b/1995b & 1996c) particulièrement significatives.

Essentielle, la médiation d'É. Weil est comme dérobée par/dans le mouvement de spécification qui conduit Tosel de Marx à Gramsci (et au marxisme italien) et par/dans le mouvement qui, instruit de cette résidence théorique active, le reconduit à Marx. Sa sollicitation de la pensée weilienne de l'action pointe cette idée essentielle que l'action n'est pas un « faire » séparé du « réfléchir » mais que l'action est, de manière immanente, discours : « l'action et le langage se réfléchissent l'un dans l'autre et celui-ci n'est pas la superstructure de celle-là qui serait structure. » (Tosel 1981b/1995b, p. 123)

L'action n'est pas et ne peut être une application de principes établis par la réflexion dans le réel. Le risque constitutif du matérialisme historique, comme science de l'action, est bien de « regarder l'action du dehors, de transposer le matérialisme inhérent à toute action [...] sur le plan de la morale, de la conscience. » (*Ibid.*, p. 133)

Cette remarque consonne de manière singulière avec le propos de Gramsci évoqué plus tôt affirmant la nécessité pour les classes subalternes de produire ses intellectuels « organiques » et récusant toute conception instrumentale de l'action comme application au réel de principes élaborés *in mente*. La pensée de Marx, écrit Tosel, est « toujours menacée de réduire la compréhension du

32. Celle-ci en particulier : « c'est à Éric Weil que l'on doit la compréhension philosophique de la catégorie marxiste développée d'action. » (Tosel, 1984c, p. 282, n. 31).

sens de l'action raisonnable comme tâche en cours à sa seule manifestation comme lutte déterministe entre forces sociales qui n'auraient qu'à s'expliquer au plan de l'affrontement physique. » Au fond, Marx « exige l'impossible avènement d'une science mécanique de la libération assortie d'une pratique simplement technique de la libération même. » (*Ibid.*, p. 134-135)

Référence dans les débats des courants hégéliano-marxistes italiens, Weil fut, souligne Tosel, pour « le marxisme de la troisième Internationale, et surtout pour le marxisme-stalinisme, ce que B. Croce fut pour celui de la seconde Internationale : l'analyste lucide de ses carences et de ses impasses. » (Tosel, 1978c, p. 10) Il ne fait, selon nous aucun doute, que sa réflexion fut déterminante pour l'appropriation de Gramsci par Tosel.

On comprend alors que la question de l'agir n'est pas épuisée par la réflexion gramscienne et on comprend également qu'elle doit être reconduite au(x) marxisme(s) et à Marx lui-même. Plus précisément, l'élaboration weilienne de la catégorie d'Action constitue « un point possible pour une reconstruction de la pensée de Marx, pour une re-pensée de Marx ». Tosel nous le dit clairement : É. Weil, et il fut « probablement le seul en France, a ici posé au marxisme l'incontournable question de sa compréhension. » (Tosel, 1995b, p. 136)

## Repenser Marx pour refonder le marxisme : la question du « paradigme de la production »

Cette re-pensée de Marx, qui inclut la question de l'auto-compréhension du marxisme, s'est d'ores et déjà exprimée dans la refondation d'inspiration gramscienne et plus largement soutenue par le marxisme italien, dont le recueil *Praxis* a rendu compte. Cette re-pensée poursuit son élan en s'élargissant à Marx pour lui poser « l'incontournable question de sa compréhension » et se manifeste dans une série d'études dont l'occasion initiale est fournie par le centenaire de la disparition de Marx en 1983.

Il s'agit de « La critique de l'économie politique ou les catégories marxistes de l'émancipation » (1983c), à laquelle se lieront deux autres études « Marx et l'innocence de la science » (1987b) et surtout, « Matérialisme de la production, matérialisme de la pratique : un ou deux paradigmes ? » (1986). Ces trois textes sont repris dans le recueil *L'esprit de scission* (1991b) qui rassemble également d'autres études sur Marx, Gramsci, *l'Ontologie de l'être social* de Lukács et sur des questions de philosophie politique, un



recueil qui inaugure par ailleurs textuellement le « Laboratoire de recherches philosophiques sur les logiques de l'agir » que Tosel vient de fonder à l'université de Franche-Comté (Besançon).

Ces études se caractérisent par une relecture philologique et critique du texte marxien animée du souci d'y déceler – desceller ? – les contradictions ou les apories. Non pour les épinglez comme des vices rédhitoires et justifier quelque renoncement *a posteriori*, mais pour les problématiser, afin de pouvoir construire une théorie critique à la hauteur d'une époque déjà marquée par la faillite du « communisme historique » et par l'expansion corollaire de la globalisation « désémancipatrice » du capital.

À cet égard, le titre même de la première partie du recueil, « Marx, fini, inépuisable », est expressif de l'intention et de ses difficultés. La première étude (1983c) porte sur l'articulation essentielle de la méthode de la critique de l'économie politique à sa visée politique émancipatoire, la seconde (1987b) défend la complexité de la pensée marxienne à l'égard de la science contre la critique d'inspiration heideggérienne mais aussi contre une lecture « apocalyptique » de la croissance des forces productives – celle de Negri (1979/1996) par exemple ; quant à la troisième (1986a), elle pose la *quæstio vexata* du paradigme de la production<sup>33</sup>. L'inter-relation et l'ordonnancement de ces trois études fait du reste l'objet d'une longue note explicative de Tosel (1991b, p. 148, n. 29), dans laquelle il avère le caractère central de cette *quæstio* pour l'auto-compréhension du marxisme.

Nous focaliserons notre attention sur cette étude pour la raison qu'elle condense la problématique qui trame les deux premières et qu'elle constitue le véritable nœud de la problématique de l'agir qui sera développée *in expressis verbis* à partir de 1992. Elle présente en outre la particularité d'avoir été d'abord publiée en italien, comme texte d'une communication prononcée fin 1983, avant d'être traduite et partiellement remaniée pour sa publication dans *L'esprit de scission*.

À l'orée des années 1980, la critique marxienne de l'économie politique est prise en étau par deux critiques qui se réciproquent finalement. L'une conteste sa requalification du travail comme source de l'anthropogénèse avec pour conséquence d'annuler sa dimension d'activité strictement servile et de « perdre » ainsi le sens antique, aristotélien notamment, de la *praxis* comme action politique linguistiquement médiatisée en l'élargissant à la *poïesis*. L'autre lui reproche au contraire d'avoir manqué la véritable critique de l'économie politique en exaspérant sa logique pro-

33. Sur cette question, voir aussi G. Márkus (1982 & 1991) et A. Heller (1985).

ductiviste sous-jacente, secrètement solidaire de la catégorie strictement occidentale de l'individualisme possessif, occultant ainsi la dimension symbolique (communicationnelle) de l'agir humain.

Ces critiques, respectivement portées par Hannah Arendt et Jean Baudrillard, auquel se joint également Louis Dumont sont, en portant le fer au cœur du dispositif marxien, très exactement « drastiques ». Cette rupture au sein même du « dispositif analytico-catégoriel du matérialisme historique » exige de prendre ces critiques au sérieux afin d'en apprécier la portée et, par conséquent, de revenir au texte marxien. Il ne s'agit pas d'un retour inconditionnel à une pure source de vérité mais d'un retour *critique*, en même temps qu'il s'agit de restituer la consistance dialectique du discours de Marx, de sa critique de la philosophie pratique hégélienne dans la « quiétude de Kreuznach » au *Capital*, afin d'en appréhender les manques, les ratures.

Tsel commence par rappeler le point de départ de la critique marxienne : la raison de l'idéalisme absolu et des institutions supposées la réaliser (l'État comme communauté éthico-politique capable de médiatiser la société civile), dont Marx assigne la *reale Basis* dans le travail comme activité pratique sensible, primordiale et générique, embrassant toutes les activités humaines (politique, religion, philosophie). Plus généralement, Tsel rappelle<sup>34</sup> à qui veut l'oublier, la négliger ou la répudier, l'intrication fondamentale des deux critiques de la politique et de l'économie politique. C'est dans *L'Idéologie allemande* que cette activité générique sera spécifiée et déterminée comme procès de production et de reproduction des conditions de la vie sociale qui s'impose comme un *prius* ontologique (génétique) : sa nécessité est contraignante et tous les autres types d'action, y compris l'action éthico-politique, doivent être pensés à partir de la production.

Le « paradigme de la production » érige donc la *reale Basis* en point de départ d'une explication génétique-causale des autres activités humaines qui forment l'ensemble de l'activité pratique. Dire que les choses sont produites veut simplement dire qu'elles sont le résultat de l'action des hommes, de leur « faire ». Si le paradigme de la production « ouvre la possibilité d'une explication à partir de la production », il n'autorise pas « l'extension de la structure du produire aux autres sphères sinon par une homologie formelle qui ne tient pas lieu d'une compréhension déterminée » (Tsel, 1991b, p. 131). La production elle-même détermine la possibilité d'un moment de réflexivité pratique sur ce qu'est le « bien vivre » ou le « vivre mieux » à l'intérieur des formes concrètes de la réalité historique. Elle ouvre donc la possi-

34. Cf. son texte « Les critiques de la politique chez Marx » (1979b).

bilité d'une « problématique de la pratique » comme constitution, à la fois objective et subjective, du monde. « La linéarité relative du développement des forces productives inclut une dimension de réflexivité qui ne saurait se réduire à une *simple procès d'apprentissage technique* ». Il s'agit bien d'« *un procès de formation pratique* » (*Ibid.*, p. 132 ; *n. s.*).

Parvenu au *Capital* Marx repense le concept de procès de production comme l'unité contradictoire d'un contenu, nécessaire et inéliminable de l'existence humaine – le procès de travail, et d'une forme spécifiquement sociale – le procès capitaliste de valorisation. Mais s'il montre comment le procès de travail immédiat est informé et formalisé par le procès de valorisation spécifiquement capitaliste, il insiste aussi sur la *priorité substantielle* du premier, comme procès de production de valeurs d'usage, « appropriation de l'élément naturel en fonction des besoins humains [...] condition naturelle éternelle de la vie des hommes » : il est donc « *indépendant de telle ou telle forme qu'elle revêt, mais au contraire également commun à toutes ses formes sociales.* » (Marx, 1983, p. 207 ; *n. s.*)

C'est en ce point que s'ouvre une question proprement « décisive » pour Marx et partant le marxisme : comment « séparer le procès de travail [immédiat] de la forme capitaliste qui produit sa première autonomisation ? » Quels sont, en d'autres termes, « les éléments de la forme sociale capitaliste qui peuvent être comme déformalisés et susceptibles d'être définis comme contenu matériel d'un mode de production conforme à son concept technique » demande ainsi Tosel (1991*b*, p. 136) ? Si Marx pose cette question, c'est parce que le mode de production capitaliste est historiquement le premier à produire la séparabilité tout à la fois logique et réelle du procès de travail immédiat d'avec le procès social de reproduction. Cette séparation n'est toutefois pas menée à son terme et demeure par conséquent partielle. Elle est surtout brouillée par une autre confusion, proprement inédite, qui annonce la double problématique de la réification et du fétichisme de la marchandise.

Cette séparation s'opère en postulant « pour toutes ces activités le but même du travail, l'utilité », mais en recouvrant ce but par celui de la forme sociale capitaliste, c'est-à-dire la production pour l'accumulation de survaleur. Le but n'est pas tant « la richesse contenue dans les produits du travail social objectivé que la richesse comme valorisation infinie sous forme de travail social abstrait. » Il s'ensuit que la reproduction des formes historiquement déterminées des relations de dépendance – les rapports de classe – apparaît comme le produit d'« exigences instrumentales-techniques du procès de travail en régime capitaliste.

Les objets prennent subséquemment la signification sociale universelle de la marchandise » et la valeur se pose en « attribut purement objectif et détermine le sens social de l'objet tout comme elle qualifie les principes de son emploi sous les modalités du comportement économique. » (*Ibid.*, p. 137-138)

Le paradigme de la production demeure en puissance (*dunamien*) dans le mode de production capitaliste, il est la « possibilité réelle d'une distinction non encore effectivement accomplie ». En ce point précis, il s'articule à la question du communisme, tacitement pensé comme « l'accomplissement de la distinction réelle des deux procès » (*Ibid.*, p. 139). Premier mode de production à « avoir réduit le procès de travail immédiat à son fondement, à son concept, l'échange métabolique actif avec la nature » (*Ibid.*, p. 141), le communisme se définit comme la détermination intégralement rationnelle des conditions du procès de travail et comme auto-gouvernement des producteurs devenus capables de choisir librement et démocratiquement la nature et l'étendue des besoins sociaux à satisfaire, en développant dans leur temps libre leurs forces humaines créatrices. Le « paradigme de la production s'achève alors en s'ouvrant *in fine* sur un moment pratique au sens réflexif et philosophique » (*Ibid.*, p. 140).

L'élégance du raisonnement marxien doit nous le faire suspecter tant il recèle un litige. Car si Marx a toujours récusé le providentialisme historique, il a cependant maintenu une *téléologie finie*, interne à la condition humaine, qui le fait thématiser une *reductio ad fundamentum* « des déterminations sociales capitalistes, fondement qui est le travail en son concept et qui libère son contenu matériel, sans être violenté par le pouvoir de domination exercé par la forme sociale. » Avec perspicacité, Tosei pointe le redoublement des ambiguïtés de cette téléologie interne par « la distinction entre contenu matériel du travail et forme sociale », elle-même « recouverte par une autre distinction de provenance spéculative et hégélienne » opposant l'*essence* et le *phénomène*. À la limite poursuit Tosei, « les formes du passé, et davantage encore la forme sociale du présent capitaliste, sont comprises comme anticipations en défaut d'un futur dont on ne précise pas la constructibilité mais que l'on exalte dans sa dignité de parousie du réel essentiel.<sup>35</sup> »

On peut énoncer la difficulté autrement en se demandant avec G. Márkus (1982) si, en définitive, si Marx n'aboutit pas « à naturaliser le contenu matériel du procès de travail » et à perdre, en particulier le bénéfice de sa propre analyse, soit le « caractère

35. Tosei, 1991b, p. 141-142. Sur la question de la téléologie chez Marx, voir les remarques de G. Labica (1999).

socialement déterminé des forces productives ? » Tosei précise : « selon que l'on isole ou non la dimension naturelle du procès de travail de sa dimension sociale, on aura deux définitions des forces productives. » Or cette dissociation est problématique et surtout intenable en pratique : que serait, interroge-t-il encore, « une usine automatisée pour une économie dépourvue de main d'œuvre qualifiée et de structures commerciales *ad hoc* ? » (Tosei, 1991b, p. 142-143)

Marx est par conséquent amené à soutenir ce que Tosei nomme « l'innocence des forces productives et de la science » qui se lie à l'ultime présupposé du paradigme de la production : « la possibilité de l'abondance absolue, la satisfaction de tous les besoins sociaux sans qu'il y ait lieu de procéder à des choix de priorité pour cette satisfaction. » Comment oublier, demande encore Tosei, y compris dans le communisme « le problème des coûts de production ? »

On connaît la célèbre formule de *L'idéologie allemande* désignant le communisme, non comme un état qu'il faut atteindre mais comme le mouvement réel qui abolit l'état de choses existant. Marx reprend cette idée en désignant le présent capitaliste dans sa coupe synchronique « comme libérateur de la possibilité d'acquiescer le contrôle démocratique sur les rapports de disposition technique qui nous lient à la nature. » Mais Tosei note, à juste titre, que cette possibilité exige que « les agents sociaux de la production » (se) posent la question d'une « gestion sociale » alternative, « supérieure et même transcendante » au capitalisme, non pas comme une question strictement technico-pratique mais anthropologico-politique.

Autrement dit, que les agents sociaux élèvent cette question d'un autre mode de production à la réflexion pratique et non pas seulement à leur capacité d'apprentissage technique. Cet écart aboutit à ce que « le contenu de cette auto-compréhension pratique » est identifié au développement illimité des besoins humains et qu'il est « à son tour hypostasié comme réflexion de la "libre nécessité" qui caractérise la dynamique historique orientée téléologiquement sur l'abondance totale. » (*Ibid.*, p. 143-144).

De cette analyse précise et fouillée du paradigme de la production, Tosei ne tire aucune conclusion liquidatrice : les acquis de la critique marxienne de l'économie politique demeurent. Il en déduit plutôt l'exigence et l'urgence d'une nouvelle élaboration du thème « matérialisme de la production-matérialisme de la pratique », suggérant de reformuler le paradigme de la production dans celui de la pratique, c'est-à-dire de maintenir « le concept d'une rationalité pratico-sociale à construire en le désolidarisant de l'idée d'une dynamique historique supposée produire nécessai-

rement la séparation du technique et du social. » (*Ibid.*, p. 145) Cette exigence est médiatrice, faisant d'une part signe à la conclusion de *Praxis*, « Penser, construire, la praxis aujourd'hui », en même temps qu'elle annonce, d'autre part, la problématique à venir des « logiques de l'agir ».

### Excursus

Dans cette perspective d'une logique de l'agir, cette problématique du paradigme de la production dans le marxisme peut être envisagée autrement.

Ainsi Habermas, s'appuyant sur une « reconstruction [préalable] du matérialisme historique »<sup>36</sup>, s'en ressaisit-il pour s'engager dans une démarche dont le programme théorique achevé se déploie dans sa fameuse *Theorie des Kommunikativen Handlung* (1981). Selon lui, Marx aurait totalement négligé la dimension symbolique-communicationnelle de l'agir humain, ainsi qu'en atteste le fait que l'agir « éthico-politique » est déduit presque sans reste de l'agir « économique-corporatif ». Habermas critique plus précisément le fait que l'intériorité de la critique marxienne de la politique à celle de l'économie politique aboutirait en fin de compte à la subordination voire à la subtilisation de l'une par l'autre, *ceci tuant cela*. Sans l'exprimer formellement, Habermas retrouve ici la trame rémanente de la Théorie critique « historique » (Adorno et Horkheimer), qui affirme du marxisme l'oubli, sinon la soustraction et donc la liquidation, de l'irréductible politicalité de l'humanité à l'*oïkos*, au cercle des besoins, à l'économique<sup>37</sup>.

Il en ressort que la construction d'une *Théorie de l'agir communicationnel* repose moins sur la récusation que sur le *contournement* de la critique marxienne de l'économie politique. Cet évitement est bâti sur une conception étroite, économique-

36. *Zur Rekonstruktion den Historischen Materialismus* est le titre original de l'ouvrage publié en 1976, partiellement traduit en français, sous le titre significatif d'*Après Marx* (1985). Soulignons également, ce qui est peu relevé, que Habermas thématise l'évolution socio-historique de l'humanité comme un parallèle phylogénétique à l'ontogenèse du développement cognitif psycho-individuel, faisant explicitement fond selon le modèle de la psychologie génétique de Jean Piaget.

37. Il est vrai que l'histoire réelle du « communisme historique » peut difficilement démentir cette liquidation dans l'étonnant bloc théologico-politique que constitua le « Dia-Mat ». Il est donc malhonnête mais intéressé de vouloir y réduire, sans reste, Marx et les marxismes, tout comme il est abusif de les tenir pour uniques responsables des crimes commis en leurs noms. À l'encontre de ces liquidations, il est ici important de méditer cette puissante remarque de Marx dans *Le Capital* que Tosel met d'ailleurs en exergue de son étude sur « l'auto-liquidation » de la démocratie (2004a). « C'est toujours dans le rapport immédiat entre le propriétaire des moyens de production et le producteur direct qu'il faut chercher le secret le plus caché, le fondement le plus profond de tout l'édifice social, et par conséquent de la forme politique que prend le rapport de souveraineté et de dépendance, bref la forme spécifique que revêt l'État à une période donnée » (Marx, 1974, t. 3, p. 172).

techniciste du développement des forces productives, simple procès d'apprentissage technique opportunément amputé de sa dimension immanente de procès de formation pratique, dimension qui n'est certes pas perdue mais comme « réservée » ou réinvestie au seul niveau éthico-politique préalablement dissocié du niveau économique-corporatif. Le procès de formation du genre humain est donc reporté « au seul niveau de l'activité éthico-politique compris[e] de manière formaliste comme activité linguistico-communicationnelle » (Tosel, 1991b, p. 147, n. 16).

### Contre-réforme libér(al)iste et « désémancipation » de masse

Cette neutralisation *manifeste* (au sens freudien) de la critique marxienne de l'économie politique, par la séparation de la dimension éthico-politique de son inscription historico-matérielle concrète, est d'autant plus problématique qu'elle coïncide, ce qui n'est ni anodin ni fortuit, avec le retour en grâce – c'est bien le mot – du libéralisme, ordonné à la critique du « communisme historique ». Dans une note de la version italienne de son étude sur le paradigme de la production, partiellement reprise dans sa traduction française, Tosel fait une remarque significative sur laquelle nous voulons insister.

Ayant rappelé la thèse du caractère subalterne de la critique marxienne de l'économie politique à l'égard de l'économie politique classique (Ricardo), notamment soutenue par M. Foucault dans *Les mots et les choses* (1967, p. 275 sq.), il ajoute que ce dernier cherche en Nietzsche le penseur d'une nouvelle critique « externe au “socle épistémologique”<sup>38</sup> constitué par la dialectique de l'histoire du travail [...] point de départ de la soi-disant “nouvelle gauche” en France ». Et il précise que « ce même point de départ peut être instrumentalisé par le néo-libéralisme ou bien aussi recouvert par la nostalgie de la société hiérarchique indienne (L. Dumont) ou par la vision futuriste de “l'homo linguisticus” ou “symbolicus” (J. Baudrillard). » (Tosel, 1986a, p. 382, n. 2 ; notre traduction)

Nous pouvons dorénavant le dire : cette instrumentalisation fut effective, bien au-delà de ce que Tosel pouvait peut-être imaginer au moment où ces lignes furent écrites. Avec ce retour en

38. *En français dans le texte*. Cette dernière expression se retrouve sous la plume des traducteurs français d'Habermas dans leur préface d'*Après Marx*, quand ils évoquent le « changement de signe de la Théorie critique » qui va jusqu'à « un changement de “socle” » (*apud Habermas*, 1985, p. 14).



grâce du libéralisme sous les oripeaux opportunistes de la critique du « totalitarisme », rouge sang évidemment, c'est une saison « blanche et sèche » qui commence pour le marxisme, lequel rencontre l'Histoire, coïncidant *pratiquement* avec cette « courte » décennie marquée par la révolution passive du « communisme historique », depuis la *Perestroïka* initiée par Gorbatchev en 1985 à la disparition de l'URSS en 1991, en passant par la chute du « Mur de Berlin » en 1989. C'est donc une séquence historique décisive, et littéralement frappée du sceau d'une liquidation tous azimuts, du marxisme en particulier, que Tosei doit affronter.

Il n'y cède pas pour autant comme il le précise dans sa préface à *L'esprit de scission* : « placés sous le signe de l'intempestif », les essais qui y sont rassemblés « entendent poursuivre une recherche consignée dans l'ouvrage *Praxis* » mais leur « cheminement témoigne d'un déplacement du projet original ». Car ce qui est dorénavant exigé n'est plus tant cette refondation que « l'élaboration d'une théorie critique à la hauteur d'une modernité qui se caractérise aussi par la faillite du communisme de marque soviétique et la caducité irréversible du marxisme-léninisme ». Et quelques lignes plus loin, il précise que « la période qui s'achève [en 1991], n'a pas en fait été inaugurée par la révolution bolchevique et marquée par sa fin dans les impasses d'une dictature inefficace. Elle a commencé en 1830 lorsque le mouvement ouvrier a entrepris de se porter candidat à la direction de la civilisation en développant la plus conséquente des critiques que le mode de production capitaliste ait eue à subir. » (Tosei, 1991*b*, p. 9-10)

C'est la raison pour laquelle, dans cette « renaissance » de la pensée libérale-libériste, Tosei en identifie la substance « désémancipatrice » (D. Losurdo). Apparue comme une « révolution passive », elle s'est très rapidement muée en « contre-réforme » stratégique et résolument offensive. Il y consacre une série d'études (1987*c*, 1990*b* et, pour une synthèse, 1995*b*, p. 7-49) qui s'inscrivent en perspective des interrogations précédentes sur le paradigme de la production. En termes plus politiques, Tosei doit affronter un élargissement du front anti-marxiste selon la modalité d'une concaténation singulière d'un anti-marxisme libériste et d'un post-marxisme social-libéral, non moins virulent.

Le libéralisme se présente comme une défense inconditionnelle de la liberté, critique de toute forme de servitude amenant ainsi l'opinion commune à nouer de manière indissoluble économie capitaliste de marché et démocratie libérale-représentative. Mais cette identité auto-affirmée des deux valences du li-

bér(al)isme, économique (*liberismo*) et politique (*liberalismo*)<sup>39</sup>, ne doit pas égarer, puisque chacune possède sa logique autonome, activée de manière différente selon la conjoncture historique : en son unité précise Tosel, le libér(al)isme « n'est pas la synthèse harmonique de ses deux âmes, la politique et l'économique, il est leur tension. » (Tosel, 1995*b*, p. 8)

Le libér(al)isme « aime à se définir comme affirmation de la liberté négative » au sens d'un non empêchement des activités de chacun dans la limite des règles de l'État de droit. À cette « liberté fondamentale » il subordonne la « liberté positive par laquelle les citoyens donnent à la puissance publique [...] la fonction d'agir au nom de la volonté générale. » Cette « liberté positive » est en effet soupçonnée « de vite dégénérer en dictature de l'État et de légitimer le sacrifice des individus au tout collectif. » Le problème est que cette excréation du holisme n'est en fait pas tenable puisque, la première guerre mondiale l'a bien montré, les démocraties libérales ne disposent en réalité « d'aucune théorie libérale de l'état d'exception [et] recourent au principe qui pose que le salut de la chose publique [*res publica*] identifiée à la patrie est le salut suprême ». (Tosel, 1995*b*, p. 20 ; sur ce dernier point voir aussi Losurdo, 1998)

Un autre aspect de cette tension s'éprouve dans la « non-acceptation de la pleine universalité du concept d'homme-citoyen ». Le principe de l'égalité de chacun-e est interprété de manière restrictive et élitiste puisque n'en disposent effectivement que « ceux qui par leur capacité à développer les puissances de leur liberté négative sur le marché [capitaliste] sont les propriétaires des moyens sociaux et politiques [...] qui ne peuvent être que blancs et nordistes. » (Tosel, 1995*b*, p. 21-22)

Cette restriction initiale de l'*humanitas* s'actualise, de manière régressive, dans une *ethnisation*, certes déjà présente *ab ovo* mais encore plus violente et destructrice qu'auparavant. Cette ethnisation du libér(al)isme ne consiste pas uniquement à reconstruire contradictoirement une forteresse occidentale, européenne, vis-à-vis *des* Sud, qu'ils soient géographique (l'Afrique) ou religieux (l'Islam). Elle consiste aussi à re-construire ces mêmes forteresses à l'intérieur même des espaces nationaux (cf. l'Italie et la France), à recomposer de nouvelles « classes dangereuses », avec cette difficulté supplémentaire que leur « exclusion » est en fait une *inclusion*, c'est-à-dire qu'elles sont tout à la fois (*dé*-)territorialisées dans un espace géographique, politique et social, dont on ne cesse d'ailleurs de proclamer l'indivisibilité abstraitement républicaine pour conjurer le séparatisme supposé des divers « communautarismes ».

39. Nous reprenons ce jeu d'écriture à Tosel, 1995*b*, p. 68, qui restitue la tension des deux âmes du libéralisme.

L'universalisme libéral est donc un « universalisme tronqué » qui se manifeste sous la forme d'une « sacralisation du Nord, identifié à la seule humanité véritable, véritablement libre », qui culpabilise réciproquement les vaincus de la concurrence comme seuls responsables de leur « défaite » et les stigmatise comme incapables de « bien se conduire » économiquement. Cette « catégorie formelle de “vaincus du marché” », observe Tosei, est assez large pour se remplir de toutes les déterminations nationalistes, racistes, ethniques en fonction des conjonctures. Par un glissement bien connu, le vaincu peut être l'autre, l'étranger, le barbare, le sudiste, et en définitive l'ennemi de la civilisation identifiée à l'ordre libéral. » (Tosei, 1995*b*, p. 31)

L'ennemi est aussi (à l') intérieur : celles et ceux qui bénéficient de la solidarité collective, précisément fondée, fût-ce partiellement, sur une restriction de l'illimitation de la liberté négative, âprement vitupérée par la *doxa* libér(al)iste. C'est dans cette perspective que doit s'apprécier le processus de démantèlement du *Welfare State* dans les pays occidentaux, ce que Tosei nomme « l'État social de droit » (1989*a*), qui se révèle être, en définitive, l'objectif stratégique de la « désémancipation » libér(al)iste.

La raison dernière, le noyau « ontique » du libér(al)isme est donc le marché, « ordre naturel téléologiquement sélectionné par l'évolution [lequel] est la paradoxale tradition de la révolution de la productivité [capitaliste] laquelle finit par fonctionner à la contre-révolution politique et sociale. Le marché est pensé selon une double logique de l'historicité et de la naturalité » puisqu'il est « à la fois un ordre produit par la pratique d'une multiplicité de décisions réglées de manière immanente selon des règles de juste conduite et ordre naturel. Ordre spontané il a bien une historicité, il n'a pas toujours existé, il s'est imposé et il est devenu une seconde nature. » (Tosei, 1995*b*, p. 33)

Le théorème du libér(al)isme peut alors se formuler, à l'aune de la subsumption réelle du travail sous le capital, comme la soumission de la « liberté positive » de la chose publique à la « liberté négative » du marché capitaliste. Il en résulte qu'en régime libéral la sphère politique est non seulement isomorphe à la sphère économique, qu'elle est donc un marché où les individus achètent des biens politiques, mais qu'il ne peut en être autrement. Tosei le souligne à plusieurs reprises, les théoriciens sociaux-libéraux, et M. Weber en particulier, font en effet valoir que la société moderne ne peut plus reposer sur le primat architectonique de la pratique politique : société complexe, elle se définit par la coexistence de sous-systèmes (politique, économique, etc.) lesquels ne sont pas tous ni *également* déterminants.

Ainsi, la rationalité du sous-système économique exige-t-elle « la désappropriation du contrôle de la production par les producteurs et la détermination systémique de l'activité des entreprises par la productivité du capital », de sorte que « le sous-système politique fait de l'État une entreprise spécifique d'intégration reposant sur la séparation organisée entre possesseurs des moyens de production politique (parlement et bureaucratie) et citoyens sujets. » (Tosel, 2004a, p. 177)

Ce qui est ici en perspective, et en jeu, c'est bien le risque d'une « auto-liquidation de la démocratie » selon l'exacte formule de Tosel, qui rappelle à cet égard la possibilité réelle et paradoxalement actuelle – au sens exactement aristotélicien – d'un « libéralisme sans démocratie libérale », autrement dit la parfaite congruence d'un régime politiquement autoritaire et économiquement libériste – le Chili martyre de Pinochet en fut le paradigme et la plus sinistre expression, la plus épurée en tout cas. Il rappelle également que le fascisme, en certains de ses courants – Gentile notamment – a pu se revendiquer comme un libéralisme conséquent.

À l'encontre de l'opinion commune évoquée plus haut, il faut donc insister et redire que « le libéralisme n'est pas constitutivement identifié au libéralisme démocratique. Son lien secret à une théorie et à une pratique de l'exclusion, à une rupture de l'universalité du concept d'homme le conduit toujours selon les circonstances à révéler que son lien à la démocratie n'est ni nécessaire ni structural. » Plus profondément le libér(al)isme est « impolitique » et « se confond avec la seule économie politique ; il est l'économie devenue politique, la politique s'achevant en économie et en économisme. » (Tosel, 1995b, p. 38-40)

## Les logiques de l'agir

Cette politicité singulière du libér(al)isme, son caractère « impolitique », est sa vérité *nue*. Mais ce dénuement ne recèle aucun effroi sauf, peut-être, pour qui a d'ores et déjà renoncé à lutter contre la « désémancipation » de masse, certes stratégique mais historique et donc bien terrestre, qui la définit. Et sa coïncidence avec le moment historique de la fin du « communisme despotique » ne doit pas être métaphysiquement interprétée comme l'inéluctable succession d'une téléologie historique à l'autre. Ce moment de vacillement n'implique aucunement ni nécessairement, un quelconque mouvement de reniement. Se manifeste au contraire l'exigence de poursuivre et d'élargir la lut-

te, ce que G. Labica (2002, p. 11-19) nomme fort justement la « libération du marxisme ».

Le caractère profondément « impolitique » du libér(al)isme relance en effet la réflexion de Tosei sur le terrain de la philosophie politique en deux temps. Un premier, le conduit à élargir et à réinterroger des concepts aussi importants que ceux de loi, d'égalité, de paix ou de démocratie, et s'échelonne dans une série d'études (1987c, 1990b, 1991c, 1991d, 1994b, 1994d & 1995e), reprises dans *Démocratie et libéralismes* (1995b), à l'exception de l'étude sur la révolution (1989b) qui a été reprise en conclusion de *L'esprit de scission* (1991b), accompagnée d'un texte inédit (« Communisme et démocratie »). Un second temps, de 1996 à aujourd'hui se focalise plus essentiellement sur la question de la démocratie et se délivre de manière discrète (au sens mathématique) en se percolant avec ses études sur la philosophie classique, en particulier Spinoza, ainsi que sur la mondialisation capitaliste.

Cette « relance » de la réflexion sur des questions de philosophie politique se déploie en fait dans le cadre plus général des « logiques de l'agir » qui en constitue la matrice théorique. Cette thématique se formalise comme le cadre théorique de la conjoncture post-soviétique du marxisme et de la théorie critique, une conjoncture qui se caractérise par un regain problématique de la philosophie pratique soutenue par « l'effacement » des théories dialectiques de l'action et des philosophies de l'histoire qui leur étaient liées (sur ce dernier point, cf. Tosei, 1998b & Losurdo, 1998b).

Tosei explique ainsi qu'a longtemps dominé une interprétation pragmatiste de la XI<sup>e</sup> Thèse *Ad Feuerbach* induisant une fétichisation croisée de la théorie et de la pratique, où la première réfléchissant la seconde, était supposée l'éclaircir et surtout la justifier. « L'exaltation de la puissance démiurgique de la praxis a séparé action et théorie », elle a imposé à la praxis et à la théorie « le même statut d'une construction autosuffisante, d'un "faire" au sens moderne » aboutissant à « l'oubli de la spécificité propre de l'agir et de la connaissance dont il relève. » S'y ajoute que cette désappropriation des sujets individuels du sens et de la responsabilité en première personne de leur action a du même coup occulté ce que ce dessaisissement avait par ailleurs permis de montrer.

Ce ne sont pas les sujets individuels qui « accomplissent l'action historique » : la transformation historique est « l'œuvre » d'organismes collectifs, trans-individuels en tous les cas, qui enveloppent et débordent la volonté des hommes pris en leur singularité individuelle. » (Tosei, 1992a, p. 8) Cette réduction, souvent autoritaire, des niveaux de complexité du réel et ce jugement

d'inessentialité porté sur l'agir individuel a *de facto* contribué à décrédibiliser l'agir des grands organismes collectifs.

Toutefois, cette réhabilitation de la philosophie pratique, qui s'est partiellement investie dans le discours du néo-libér(al)isme, y a manifesté ses limites, en particulier l'individualisme ontologique. Sa fraction économiciste-libériste (Hayek) affirme en effet qu'il n'est d'agir qu'individuel, uniquement motivé par des choix rationnels dans le but d'accroître ses moyens maximisant sa puissance économique-politique. L'idée de choix collectifs, et plus largement de collectivité est non seulement factice mais dangereuse, en ce qu'elle menace la liberté (négative) de l'individu, son agir. Pour sa fraction sociale-libérale (Rawls), le choix individuel se donne au contraire le but de maximiser l'utilité sociale, le bien-être collectif, sans toutefois remettre en question la priorité de l'agir stratégique défini comme calcul par le sujet décideur. L'agir collectif n'est donc pas récusé mais se réduit à la prise en compte des règles procédurales de l'agir normativement juste.

Entées sur un individualisme radical ces approches sont donc surdéterminées par les théories mathématiques des jeux et par l'économicisme qui s'en déduit. Leur conception de l'agir demeure irrémédiablement, quoique volontairement, abstraite ne permettant pas de penser la réalité sociale dans son épaisseur concrète ni, par conséquent, le rapport entre action et production.

C'est précisément le mérite de la « philosophie pratique » *stricto sensu* que d'affronter le rapport action/production. Notamment portée par Arendt et très développée dans l'aire allemande, cette thématization s'appuie sur la conceptualisation aristotélienne de la *poiesis* et de la *praxis* qui en constitue le cadre catégoriel. Elle a pour socle le refus de toute réduction de l'agir humain à sa dimension stratégique, à une simple *poièse* (production). L'agir est au contraire *praxis*, « acte d'ouverture de la communauté humaine qui s'ordonne au bien de cette communauté politique à laquelle participent les citoyens et se forme indissolublement dans le langage partagé et les lois reconnues. »

Il s'ensuit que ce « bien commun fin en soi » ne peut se réduire à des utilités économiques et que la *praxis* ne se réduit pas « à un jeu de procédures permettant d'obtenir l'accord des citoyens », qu'elle ne définit pas « comme État au sens de la machine garantissant la sécurité et protégeant les seuls intérêts et choix individuels » mais qu'elle est « communauté éthico-politique », qu'elle relève d'un « savoir non théorique mais prudentiel », lequel « ne se livre pas comme disposition de règles *a priori* séparées de leur contenu » et qu'elle n'est enfin assurée

« d'aucune garantie quant au caractère de ses partages » (Tsel, 1993a, p. 23).

Ce cadre catégoriel est cependant interprété contradictoirement selon deux grands courants. D'un côté les tenants d'une critique radicale de la modernité (Arendt, Gadamer) qui, dans le sillage de Heidegger, cherchent « dans l'action le véritable rapport ontologique à l'être, condition de la *poiesis* et juge de ses éventuelles errances ». La pensée de l'action s'oriente alors dans le sens de « la déconstruction de la métaphysique occidentale comme métaphysique de la production et d'oubli de l'être. » De l'autre, ce sont les penseurs qui, comme Habermas et Apel, voient dans la modernité un « projet inachevé » et réinterprètent « ce primat de l'action comme point de vue critique sur la production » et tentent « dans un style kantien de le rendre fonctionnel aux exigences contradictoires d'une société qui veut maintenir un pluralisme éthique et ne pas rompre le cordon ombilical qui la lie à ses sous-systèmes économiques et politiques fondés eux-mêmes sur l'individualisme possessif. » (*Ibid.*, p. 24)

En laissant de côté le courant anti-moderne, dont Tsel a plus particulièrement discuté le paradigme arendtien dans une longue remarque appendice (1992a, p. 31-40), il focalise son attention sur le second courant, pour pointer le caractère litigieux de sa logique de l'action qui, en effet, se heurte « aux conditions de l'agir définies par la production capitaliste moderne ». Celles-ci ne sont affrontées qu'en renonçant à l'idée d'une « éthicité substantielle, définissable » et en recourant « à la fondation de règles universelles de discussion comme préalable ». Et Tsel d'en conclure que c'est « le formalisme qui l'emporte » puisqu'il est exclu de pouvoir dire « quoi que ce soit sur les normes matérielles, sur les pratiques effectives chargées de faire être le partage des tâches et des richesses, de faire exister les institutions de la liberté. » (1993a, p. 24)

C'est pourquoi, en dépit de la pertinence de ces questions, la philosophie pratique reste déficiente et que la sociologie compréhensive de Weber demeure incontournable par sa capacité « à confronter la réalité de la production qui est le cœur de l'agir rationnel quant au but (*Zweckrationalität*) et les inévitables réquisits des valeurs proprement pratiques (*Wertrationalität*) » (*Ibid.*, p. 25).

Weber montre que la modernité capitaliste rend impossible une théorie substantielle de l'action et impose le primat de la forme de l'agir rationnel quant au but : la *praxis* peut bien identifier le bien commun comme fin au nom justement de l'agir rationnel en valeur, mais si la première ne se plie pas aux contraintes de l'orientation rationnelle en finalité, elle demeure



frappée d'irrationalité. Tsel observe ainsi que, partie d'une conception individualiste de l'agir, la théorie wébérienne retrouve une des leçons des théories dialectiques de l'action. « Le sens visé par les agents ne se confond pas avec les seules intentions subjectives puisque seul le système des effets à la fois significatifs et non voulus de cette action en explicite la visée. » (*Ibid.*, p. 28)

La thématization wébérienne est d'autant plus incontournable qu'elle est déterminante pour la logique de l'agir communicationnel d'Habermas qui entend se construire et donc se mesurer à son aune. Si ce dernier accorde à Weber la validité de l'intégration systémique des sous-systèmes économiques et politiques, où domine l'agir technico-stratégique, celui-ci aurait manqué le « monde vécu » où se réalise l'intégration sociale des agents, lequel présuppose l'agir communicationnel comme sa condition transcendantale, c'est-à-dire « l'interaction dialogique originaire entre plusieurs sujets qui dans le milieu du langage recherchent une entente non manipulée en vue de coordonner leur action qu'elle soit technico-stratégique ou normative. » Le ressort de cet agir est le discours argumentatif qui se veut intégralement procédural et implique que « les agents de la discussion soient à même de se rendre à la raison de l'argument le plus convaincant dans une situation idéale de non-violence » (*Ibid.*, p. 28-29).

Plusieurs questions décisives se posent alors. Est-on convaincu « parce que l'argument a été exposé de manière si impeccable qu'il ne peut par la suite plus être critiqué ou bien parce que de fait nul n'a pu le critiquer ? » (*Ibid.*) Ou encore, quel critère peut distinguer la véracité ou la fausseté d'un consensus lorsqu'un accord de fait a été réalisé ?

Reprenant à son compte les remarques critiques de G. Cunico (1988), Tsel observe que le principe de l'argumentation éthique est doté d'une « valeur seulement régulatrice ». Et s'il permet aux acteurs de l'argumentation « de juger de la légitimité d'une norme mise en discussion », ce jugement n'est en fait confié qu'à « leur seule consensus effectif lequel est *a priori* indécidable et dépend de la seule confrontation argumentative empirique. Le principe ne peut fonctionner comme règle fondant le choix des arguments capable de mettre une fin rationnelle à la discussion » (Tsel, 1993a, p. 30).

Le problème réside donc dans la structure même de l'agir communicationnel, auquel s'ajoute la difficulté que « la notion habermassienne de monde vécu ne renvoie pas à un contenu déterminé de la *praxis* mais la réduit à un processus infini de formalisation et de procéduralisation. » (*Ibid.*) Pensé comme l'une des choses les mieux partagées au monde, le langage est à la

fois le transcendantal de l'activité et son contenu, tenant lieu d'analyse de l'action et de l'expérience. Une telle conception se révèle finalement aussi thaumaturgique que celle de la réification selon Lukács dans *Histoire et conscience de classe*. S'y associe en outre, une théorie de l'évolution sociale identifiée à une théorie du progrès historique, thématisée dans sa « reconstruction du matérialisme historique » (Habermas, 1985, p. 85-86), et que l'on retrouve dans la *Théorie de l'agir communicationnel* (cf. Colliot-Thélène, 1992).

En dépit d'un incontestable raffinement analytique, Habermas ne parvient pas à dépasser le cadre wébérien et retombe même en deçà. Il ne parvient pas à ré-enchanter le monde avec sa thématique de l'agir communicationnel ni à effacer le formalisme de sa séparation initiée à partir de la critique du paradigme de la production, entre la sphère économique-corporative et la sphère éthico-politique.

Tsel observe ainsi que « tout se passe comme si la théorie de l'agir communicationnel aboutissait à une version extraordinairement raffinée de la *Moralität* au sens de la moralité subjective et formelle de type kantien, à laquelle Hegel a opposé la moralité objective et substantielle, la *Sittlichkeit*. » (Tsel, 1993a, p. 30) Il y a aussi le fait que le « monde vécu », qui dépend de la sphère éthico-politique se révèle être, et de manière croissante, non seulement colonisé mais encore *produit* par la rationalité technico-stratégique. En d'autres termes, la césure *initiale* entre la sphère économique-corporative et la sphère éthico-politique ne résiste pas à l'épreuve des faits et se révèle finalement inconsistante.

Le gain théorique est donc limité et c'est la raison pour laquelle Weber demeure, de ce point de vue, un penseur « inégalé ». Car tout en confirmant « certains aspects décisifs du diagnostic marxien sur l'agir dans la modernité capitaliste », il s'est présenté « comme le liquidateur des espérances dialectiques ». Rien n'autorise à croire, prévient Tsel, que « le procès de production régi par la *Zweckrationalität*, avec ses inévitables contradictions entre rationalité formelle et rationalité matérielle, se développe comme résolution de ses contradictions. » (*Ibid.*, p. 31) Notre présent serait celui des contradictions sans développement ou du développement sans contradictions résolutoires.

Ce conditionnel est ici rigoureux tant l'horizon n'est pas (encore) ceint d'un nihilisme irrémédiable et tant demeure que le devenir monde du capitalisme n'a pas fondamentalement anéanti toute alternative, en l'espèce de la possibilité d'un retour à Marx. Non pas, toutefois, un retour au « théoricien du travail, comme autoproduction de l'homme par lui-même » ou à celui qui « identifie production et forme générique de toutes les activi-

tés humaines » mais plutôt à celui qui sait entendre par production « l'unité du travail comme activité instrumentale et de la reproduction d'un rapport social au sein d'un système d'actions régies par un principe propre. » (*Ibid.*, p. 32) Tosei reprend ici les conclusions théoriques de son étude sur le paradigme de la production (1986) qu'il reformule en une série de « Thèses provisoires pour un paradigme de la produ-action ».

« La perspective d'une double médiation de la production par l'action et de l'action par la production exclut que le primat de la production soit interprété autrement que comme point de départ imposé par la situation historique ». Elle exclut donc « de voir dans le travail vivant, supposé être la substance du procès de production, une essence à partir de laquelle le système des actions éthico-politiques qu'elle commande serait un simple accident. L'acte de "faire" quelque chose ne peut se concevoir sans une chaîne d'actions qui le réalisent. La déconnexion de cet acte de travail vivant d'avec sa forme capitaliste (la valorisation comme production pour la production) ne renvoie pas à cet acte devenu *causa sui*, pure présence à soi séparée, substance amorphe [...] et délivrée de son lien à une chaîne d'actions. » (Tosei, 1993a, p. 36)

Cette perspective implique d'abord une triple redéfinition : 1) de « l'acte de travail vivant en pensant sa déconnexion d'avec le travail abstrait mort », c'est-à-dire en ne le réduisant pas à une « simple activité poétique de transformation » ; 2) du « procès de production en pensant sa déconnexion d'avec le procès de production pour la production et en le déterminant comme instrument au service et de l'acte vivant de travail et de celui d'un système d'actions fondés sur le libre développement d'une individualité riche » ; 3) du « système des actions éthico-politiques en pensant sa déconnexion d'avec l'action réduite à une technique de gestion du pouvoir [...] sous la domination exclusive de la représentation. »

Elle implique ensuite « l'élaboration d'une logique de la produ-action croisant l'explication quasi causale-téléologique et la compréhension pratique (au sens de modificatrice de soi et de son monde). » Cette théorie de la produ-action n'est pas « une ontologie de la *praxis* » au sens où, dans les *Manuscrits de 1844*, Marx l'entend comme « la présence à soi de l'acte de travail vivant et donc la résorption en cet acte du système des opérations productives et de celui des actions éthico-politiques »<sup>40</sup>, elle est une pensée de la médiation qui « critique la fixation de l'agir sur

40. Tosei (1993a, p. 38, n. 28) renvoie à l'examen de la « grandiose tentative du dernier Lukács », l'*Ontologie de l'être social*, dont il estime que si « l'analyse du procès de travail comme acte téléogico-causal ouvre des pistes [...] le système des actions éthico-politiques trouve plus difficilement sa place. » Sur Lukács, cf. Tosei, 1985b & 1987a.

l'un des pôles », l'action comme la production et « peut alors revendiquer le beau nom de "philosophie de la *praxis*", fondée sur la traduisibilité des langages et des pratiques. » (*Ibid.*, p. 36-39)

Tsel n'entend nullement céder à la sobriété, apparemment « raisonnable », du nihilisme wébérien pas plus qu'à la thaumaturgie de l'agir communicationnel habermassien qui veut le « dépasser-en-le-conservant ». Loin d'avoir quitté l'enfer supposé du marxisme devenu, il s'y ré-inscrit au contraire résolument et de belle manière, réaffirmant sans aucune ambiguïté l'ambition, jamais délaissée au fond, d'une « refondation du marxisme » – par la « philosophie de la *praxis* » fondée sur la « traduisibilité des langages et des pratiques » –, et réaffirmant son engagement communiste, jamais répudié non plus. Quand elle n'est pas féale, la fidélité n'exclut pas la critique, ni même l'auto-critique, elle les implique.

### Pour une nouvelle théorie critique : vers un « communisme de la finitude »

Ces thèses sur la « produ-action » que nous venons d'évoquer constituent les fondements théoriques d'un programme philosophico-politique que Tsel nomme « communisme de la finitude » et qu'il développe dans une série d'études rassemblées dans un recueil intitulé *Études sur Marx (et Engels) : vers un communisme de la finitude* (1996a). À la différence des précédents, ce recueil regroupe des textes récents : sur le travail (1995i), « Marx et le rationalisme politique » (1995j), sur la dialectique de la nature d'Engels (1995d) ainsi qu'un texte, alors inédit, sur « Marx, la justice et sa production » qui sera publié l'année suivante (1997d), mais aussi deux textes plus anciens qui les encadrent. Il s'agit de la conclusion, « Le commun-x et le devenir de l'être-en-commun » (1992c), et du premier chapitre, « Auto-production de l'homme ou communisme de la finitude ? », version augmentée d'un article paru six ans auparavant (1990a) dans la revue *M : mensuel, marxisme, mouvement*.

Ce vocable de « communisme de la finitude », qu'il reprendra dans la conclusion de son étude consacrée au paradigme de la production remaniée à l'occasion de sa publication dans *L'esprit de scission* (1991b, p. 148, n. 29), n'est donc pas nouveau sous la plume de Tsel. Cette dernière occurrence est significative en cela qu'elle apparaît dans une étude *cardinale*, source des propositions théoriques du « paradigme de la produ-action », reprises *in extenso* dans la conclusion du premier chapitre du recueil de

1996, et qu'il s'agit d'une intervention au colloque *Attualità di Marx* (Urbino, 1983).

Or, et sans trop déflorer notre propos à venir, il nous semble que la période d'élaboration intellectuelle de cette intervention coïncide avec l'acmé du « moment gramscien » de sa réflexion, et que c'est une période qui fait suite à la thèse sur Spinoza, soutenue une année auparavant (1982), laquelle semble alors produire tous ses effets puisque, comme l'écrit Benjamin dans un aphorisme fameux de son *Passagen-Werk*, « il n'y a de connaissance que fulgurante. Le texte est le tonnerre qui fait entendre son grondement longtemps après. »

Ces éléments historico-bibliographiques nous disposent à affirmer que ce thème du communisme de la finitude est « ancien », qu'il a longuement mûri et que, somme toute, il est la « trans-croissance » de l'interrogation initiale sur l'action et le paradigme de la production dans l'œuvre de Marx et le marxisme (1986a/1991b). De ce point de vue, également cette interrogation constitue un aboutissement puisque ce thème est chronologiquement le dernier de sa réflexion sous la bannière duquel se rangent les travaux des quinze dernières années (depuis 1996), portant essentiellement sur la problématique de la mondialisation et sur Spinoza.

Nous avons donc un *filò conduttore* qui relie et noue l'interrogation sur le paradigme de la production à ce « communisme de la finitude » dont la visée explicite est la construction d'une théorie critique à la hauteur de l'époque, notre époque, caractérisée par la fin sans gloire du communisme « historique » et l'irréversible « caducité » du marxisme-léninisme comme idéologie de l'État-parti, par la *mondialisation-restauration* capitaliste et la « désémancipation » de masse qui, beaucoup plus que l'ombre, en est la *proie*.

Une théorie critique à construire donc, avec pour cadre négatif « l'échec des sociétés communistes qui ont fait involuer la critique marxienne vers des formes caduques de dogmatisme théologico-politique », une théorie qui implique « l'autocritique de ce qui dans Marx et les marxismes a autorisé cette chute » et solidaiement, l'affrontement résolu de la « restauration capitaliste de masse » qui a ouvert « un procès inouï de désémancipation ». Cette théorie doit par conséquent « *se nourrir de la critique des limites et des apories de la critique marxienne trop prise dans les rêts du rationalisme classique et de l'individualisme possessif.* » (Tosel, 1996a, p. 8-10 ; *souligné par T.*)

Nous laissons provisoirement de côté la question de la mondialisation-restauration capitaliste sur laquelle nous reviendrons

plus loin, pour nous focaliser sur la question « Marx ». Cette question, où plus exactement cette tâche se divise en deux. Une première, préalable, exige une « repensée effective de l'histoire du communisme bolchevique, de sa force inoubliable de propulsion, de ses erreurs, de ses horreurs, des causes de son échec final [...] Qu'a constitué réellement l'URSS ? » interroge Tsel (*Ibid.*, p. 11) Une seconde consiste à « repérer les tendances d'une transformation possible de et dans l'être social capitaliste mondialisé » en précisant immédiatement qu'il ne faut pas les comprendre comme « des lois nécessaires contenant en puissance, préformés, des éléments héréditaires tels quels, ni davantage comme une utopie ne se réalisant elle-même que comme la fulguration imprévue et singulière d'une rupture. »

Voilà pourquoi, poursuit Tsel, « si l'imposition de la forme capitaliste à la matière sociale est celle-là même de la soumission réelle du travail et de la nature par le capital [...] *la tendance à une autre modalité de l'être-en-commun existe d'abord dans la résistance à cette imposition de la forme capitaliste des rapports sociaux [...] À l'horizon, la repensée de la tendance communiste comme puissance de constitution de notre "être-en-commun" comme bien commun substantiel et non pas seulement comme bien procédural-formel.* » (*Ibid.*, p. 13-14 ; souligné par T.)

Et Tsel de souligner que le « re » de repenser ne signifie pas « la nostalgie d'un passé qu'il ne s'agit ni d'idéaliser ni de regretter », mais plutôt « l'urgence d'une pensée qui pense mieux, qui pense vraiment, qui pense enfin, sous la clause de *son infinie rectification.* » (*Ibid.* ; n. s.)

Si là est peut-être l'avenir, « sans garantie de succès final », c'est que le communisme ne peut *plus* être « l'intégrale de toutes les fins », ni « la résolution de toutes les contradictions dans un rationalisme absolu de la transparence ». Il est au contraire « *transition interminable* » [n. s.] qui s'appuie précisément sur les éléments de résistance. Dans cette perspective, Tsel insiste sur « *la montée de l'exigence d'épanouissement personnel par delà la perversion de l'individualisme possessif.* » (*Ibid.*, p. 14 ; souligné par T.) Ce point est névralgique, tant fut systématiquement reproché au communisme, et pas uniquement à sa vulgate, son organicisme totalitaire et sa subséquente négation de l'individualité. Il l'est aussi par le fait que, dorénavant, c'est bien l'individualisme possessif qui, hanté par la volonté de puissance et le fantasme de maîtrise, dévoile son « organicisme totalitaire secret ».

Assurément ontologique, cette question est aussi éminemment politique puisque, pour paraphraser Foucault, il s'agit bien, et en définitive, du « gouvernement de soi ». C'est là, observe Tsel, qu'une « certaine philosophie classique peut aider à iden-

tifier les limites de Marx » évoquées plus haut, laquelle trouve en Spinoza et sa conception de l'homme libre, sa plus forte incarnation. « Dans la condition d'une *finitude positive*, il est possible à l'homme, mode fini de conquérir des degrés de puissance, de grandir dans la capacité de comprendre adéquatement les choses et les hommes mêmes, dans la capacité d'être lui-même cause adéquate, de sortir de la domination exercée par toutes les figures de l'autre, de la servitude : *de se libérer sans pour autant espérer coïncider avec la causalité infinie de la nature, sans espérer devenir Dieu* » (*Ibid.*, p. 16 ; n. s.).

Tel est donc, selon nous, le fin mot de ce néo-communisme par lequel Tosel dit ainsi procéder « à la critique de la thèse de l'appropriation comme maîtrise encore soutenue dans *Praxis* » (*Ibid.*, p. 36, n. 1). Mais le thème de la finitude positive porté par ce communisme éponyme, n'est pas un décret, ni même un simple ajustement à la conjoncture théorico-politique saisie par l'effondrement du communisme historique. Il s'agit, en profondeur, du fruit de sa recherche et de sa logique propre, qui boucle un cercle de sa réflexion, depuis la thématique althussérienne d'un recommencement nécessaire du matérialisme dialectique en passant par la thématique de la philosophie de la praxis (Labriola-Gramsci).

Ce nouveau communisme, qui donc est à inventer, convoque la pensée de Spinoza, lequel apparaît comme le « grand Autre » (Lacan) de la réflexion et de l'œuvre tosélienne, à la manière, peut-être, du « courant souterrain du matérialisme aléatoire » thématiqué par Althusser dans ses derniers travaux (cf. Tosel, 2005*b* & 2012).

(à suivre)



## Références bibliographiques \*

### *Textes d'André Tosel*

- (1973). « Marxisme-léninisme et objectivité : ou notes pour une logique du matérialisme historique ». In *Études philosophiques*. Paris : Les Belles Lettres, p. 133-150 (Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice ; n° 20).
- (1974a). « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 ». In Y. Belaval (dir.), *Histoire de la philosophie III. Du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Paris : Gallimard, p. 902-1045.
- (1974b). « Le marxisme-léninisme et le futur ». *Réseaux : revue du Centre interdisciplinaire d'études philosophiques de l'université de Mons* [Belgique], n° 22-23, p. 59-82.
- (1977). « Notes pour une histoire critique de la théorie politique du matérialisme historique ». *Contradictions*, n° spécial « Sur l'État » (Colloque de Nice, 1976)
- (1978a). « Le Matérialisme dialectique "entre" les sciences de la nature et la science de l'histoire ». *La Pensée*, n° 201, p. 70-94.
- (1978b). « Matérialisme dialectique et néo-positivisme : Ludovico Geymonat ». *Scienta : rivista di scienza : organo internazionale di sintesi scientifica*, t. 73, n° 13.
- (1978c). « Éric Weil : 1904-1977 ». In *Le savoir philosophique*. Paris : Les Belles Lettres, 1978, p. 9-12. (Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice ; n° 32).
- (1979a). « Hégémonie et pluralisme : l'élaboration théorico-politique du marxisme italien ». *La Nouvelle critique*, n° 121, p. 44-52.
- (1979b). « Les critiques de la politique chez Marx ». In É. Balibar, C. Luperini & A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*. Paris : F. Maspéro, p. 13-52.
- (1980a). « Hegel, Marx ; Logique et communisme : Nicola Badaloni ». *La Pensée*, n° 210, p. 92-103.
- (1980b). « The Meaning of Existence and History in the Thought of Éric Weil ». *Dialectics & Humanism*, vol. 7, n° 4, p. 17-35.
- (1981a). « Philosophie marxiste et traductibilité des langages et des pratiques ». *La Pensée*, n° 223, p. 110-126.

\* *Références bibliographiques des travaux d'André Tosel*

- (1981b). « Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Éric Weil ». *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, série III, vol. 11, n° 4, p. 1157-1186.
- (1982a) *Religion, politique, philosophie chez Spinoza : essai sur le Traité théologico-politique et l'unité systématique de la pensée de Spinoza*. Thèse de doctorat d'État ès Lettres : université Paris 1-Sorbonne, 4 vol.
- (1982b) « [Résumé de la thèse de doctorat d'État : *Religion, politique, philosophie chez Spinoza : essai sur le Traité théologico-politique et l'unité systématique de la pensée de Spinoza*] ». *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, n° 8, p. 14-19.
- (1983a). « Gramsci ou la philosophie de la praxis comme marxisme de la crise organique du capitalisme ». In A. Gramsci, *Textes*. Paris : Messidor/Éd. Sociales, p. 9-40.
- (1983b). « Gramsci : philosophie de la praxis et réforme intellectuelle et morale ». *La Pensée*, n° 235, p. 39-48.
- (1983c). « La critique de l'économie politique ou les catégories marxistes de l'émancipation ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1983, n° 2, p. 153-165.
- (1984a). « Philosophie de la praxis et dialectique ». *La Pensée*, n° 237, p. 100-120.
- (1984b). *Spinoza ou le crépuscule de la servitude : essai sur le « Traité théologico-politique »*. Paris : Aubier-Montaigne.
- (1984c). *Praxis : vers une refondation en philosophie marxiste*. Paris : Messidor/Éd. Sociales.
- (1984d). « Gramsci face à la révolution française : la question du jacobinisme ». In *Philosophie(s) de la révolution française : représentations et interprétations*. Paris : J. Vrin, p. 285-329.
- (1984e). « Éric Weil face à la critique de la rationalité formelle : ou de la dignité de la forme ». In *Actualité d'Éric Weil*. Paris : Beauchesne, p. 277-287.
- (1985a). « L'impensé de la sociologie française, ou Labriola lu par Durkheim ». *La Pensée*, n° 243, p. 98-113.
- (1985b). « Le courage de l'intempestif : l'Ontologie de l'être social de G. Lukács ». *La Pensée*, n° 248, p. 105-117.
- (1985c). « Philosophie et marxisme en Italie ». *Critique*, t. 41, n° 452-453, p. 18-31.
- (1985d). « Quelques remarques pour une interprétation de l'Éthique ». In E. Giancotti (a cura di) *Spinoza nel 350° anniversario della nascita : atti del congresso : Urbino, 4-8 ottobre 1982*. Napoli : Bibliopolis, p. 143-171.

- (1985e). « La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion politique dans la philosophie politique de Spinoza ». *Studia spinozana*, n° 1, p. 183-208
- (1986a). « Materialismo della produzione, materialismo della pratica : uno o due paradigmi ? ». In L. Piccone, E. Giancotti & G. Baratta (a cura di), *Attualità di Marx*. Milano : Unicopli, p. 381-404.
- (1986b). « Du matérialisme, de Spinoza ». *Bulletin du Centre de recherches sur l'histoire des idées* [université de Nice], n° 2, 40 p.
- (1987a). « Philosophie de la praxis et *Ontologie de l'être social* ». In G. Labica & M. Delbraccio (éd.), *Idéologie, symbolique, idéologie*. Paris : Éd. du CNRS, p. 95-108.
- (1987b). « Marx et l'innocence de la science ». In D. Janicaud (dir.), *Les pouvoirs de la science*. Paris : J. Vrin, p. 145-179.
- (1987c). « Les sophismes du néo-libéralisme ». *M : mensuel, marxisme, mouvement*, n° 12, p. 44-47.
- (1988a). *Kant révolutionnaire : Droit et politique* suivi de textes choisis de la *Doctrine du Droit* traduits par J.-P. Lefebvre. Paris : PUF.
- (1988b). « Labriola devant Spinoza ». In G. Labica & J. Texier (dir.), *Labriola d'un siècle à l'autre*. Paris : Méridiens-Klincksieck, 1988, p. 15-33.
- (1988c). « Le marxisme au miroir de Spinoza ». In W. Klever (éd.), *Guest Lectures and Seminar Papers on Spinozism*. Rotterdam : Erasmus Universiteit, 51 p.
- (1989). « L'État de droit, figures et problèmes : les avatars de la maîtrise ». *Actuel Marx*, n° 5, p. 34-45.
- (1990a). « Autoproduction de l'homme ou communisme de la finitude ? ». *M : mensuel, marxisme, mouvement*, n° 38-39, p. 14-20.
- (1990b). « L'impensable du libéralisme ». *La Pensée*, n° 278, p. 43-57.
- (1990c). « Y a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza ? ». In E. Curley & P.-F. Moreau (éd.), *Spinoza : Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference* (september, 1986). Leiden : Brill, p. 306-326.
- (1991a). *Marx en italiques : aux origines de la philosophie italienne contemporaine*. Mauvezin : Éd. TER.
- (1991b). *L'esprit de scission : études sur Marx, Gramsci, Lukács*. Paris : Les Belles Lettres.

- (1991c). « Difficile mais nécessaire égalité ». In A. Burgio, D. Lo-surdo & J. Texier (a cura di), *Égalité/inégalité*. Urbino : Quattroventi, p. 231-244.
- (1991d). « La loi et le législateur ou les avatars du théologico-politique ». *Philosophique [département de philosophie de l'université de Franche-Comté]*, p. 43-59.
- (1992a). « Champ et dialectique des logiques de l'agir [suivi d'un] appendice : Hannah Arendt et le paradis perdu de l'action ». In A. Tosel (dir.), *Les logiques de l'agir dans la modernité*. Paris : Les Belles Lettres, p. 7-40.
- (1992b). « La fondation de la catégorie juridique chez Kant ». In J. Quillien & G. Kirscher (dir.), *Interprétations de Kant*. Lille : Presses universitaires de Lille, p. 129-149.
- (1992c). « Le commun-x et de le devenir de l'être-en-commun ». *Confluences [université Paris 10-Nanterre]*, n° 18.
- (1993a). « Quelle pensée de l'action aujourd'hui ? ». *Actuel Marx*, n° 13, p. 16-39.
- (1993b). « Le Marx actualiste de Gentile et son destin ». In G. Gentile, *La philosophie de Marx : études critiques* [éd. bilingue]. Mauvezin : Éd. TER, p. I-XXI.
- (1994a). *Du matérialisme de Spinoza*. Paris : Kimé.
- (1994b). « Démocratie et servitude : un problème ouvert ». In A. Tosel (dir.), *La démocratie difficile*. Paris : Les Belles Lettres, p. 275-302.
- (1994c). « L'antinomie de la démocratie ». In J. Bidet & J. Texier (dir.), *Les paradigmes de la démocratie*. Paris : PUF, p. 137-148.
- (1995a). « Sur quelques distinctions gramsciennes : économie et politique, société civile et État ». *La Pensée*, n° 301, p. 69-80.
- (1995b). *Démocratie et libéralismes : pour une philosophie pratique de l'agon*. Paris : Kimé.
- (1995c). « Gramsci in Francia ». In E. J. Hobsbawn e A. A. Santucci (a cura di), *Gramsci in Europa e in America*. Bari : Laterza, p. 5-26.
- (1995d). « Formes de mouvement et dialectique dans la nature selon Engels ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 4, p. 433-462.
- (1995e). « Quelle philosophie pour la paix ? Le pacifisme introuvable et nécessaire ». *Philosophique [département de philosophie de l'université de Franche-Comté]*.
- (1995f). « De la prudence des anciens à celle des modernes ». In A. Tosel (dir.), *De la prudence des anciens à celle des moder-*

- nes : sémantique d'un concept, déplacement des problématiques.* Paris : Les Belles Lettres, p. 7-33.
- (1995g). « Le calcul des actions : une phronétique moderne ? ». In A. Tosel (dir.), *Formes de rationalité et phronétique moderne.* Paris : Les Belles Lettres, p. 7-13.
- (1995h). « L'antinomie du lien social selon Kant ». In *Réponse du professeur Kant de Königsberg à l'abbé Sieyès de Paris.* La-Tour-d'Aigues : Éd. de l'Aube, p. 171-193.
- (1995i). « Centralité et non centralité du travail ou la passion des hommes superflus ». In J. Bidet & J. Texier (dir.). *La crise du travail.* Paris : PUF, p. 209-218.
- (1995j). « Marx et le rationalisme politique ». *La Pensée*, n° 303, p. 35-45.
- (1996a). *Études sur Marx (et Engels) : vers un communisme de la finitude.* Paris : Kimé.
- (1996b). « Walter Benjamin et Antonio Gramsci sur la traduisibilité des langues ». *Philosophique [département de philosophie de l'université de Franche-Comté]*, p. 55-66.
- (1996c). « La violence et l'action ». In G. Kirscher, J.-P. Larthomas & J. Quillien (éd.), *Éric Weil : philosophie et sagesse.* Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires du septentrion, p. 51-78.
- (1996d). « Transitions éthiques et fluctuations de l'esprit dans la pensée de Spinoza ». In P.-F. Moreau (éd.), *Architectures de la raison : mélanges offerts à Alexandre Matheron.* Fontenay-aux-Roses : Éd. de l'ENS, p. 283-298.
- (1996e). « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci ? ». In R. Pineri (dir.), *Présences de Vico : actes du colloque « Giambattista Vico aujourd'hui ».* Montpellier : université Paul Valéry, p. 33-66.
- (1997a). « Arbitraire et censure en philosophie ». *Le Monde*, 10 juillet, p. 14 [Texte co-signé par quarante universitaires].
- (1997b). « Europe, religion ou hérésie de la liberté ? Sur le débat Croce-Gramsci à propos de *L'histoire de l'Europe* ». In A. Tosel & C. Meynassère (dir.), *figures italiennes de la rationalité.* Paris : Kimé, p. 529-560.
- (1997c). « Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza ? ». *Philosophie*, n° 53, p. 96-110.
- (1997d). « Marx, la justice et sa production ». In M. Vakaloulis & J.-M. Vincent (dir.), *Marx après les marxismes : 1. Marx à la question.* Paris : L'Harmattan, p. 273-308.
- (1998a). « L'action collective entre coordination marchande, conseil et planification : pour une philosophie du projet ». In A. Tosel & R. Damien (éd.), *L'action collective : coordi-*

- nation, planification, conseil*. Besançon : Presses universitaires franc-comtoises, p. 13-28.
- (1998b). « Quelle théorie de l'histoire pour le temps de crise des philosophies de l'histoire ? ». *La Pensée*, n° 315, p. 135-146.
- (1998c). « Que faire avec le *Traité théologico-politique* ? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie ? ». *Kairos*, n° 11, p. 167-193.
- (1998d). « Le *Manifeste du Parti communiste* entre falsification et validation ». In *Le manifeste communiste aujourd'hui*. Paris : Éd. de l'Atelier, p. 147-157.
- (1999a). « Vers l'école désémancipatrice ». *La Pensée*, n° 318, p. 127-132.
- (1999b). « Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico ». *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 104, n° 4, p. 489-514.
- (1999c). « Marxismes, néo-marxismes et post-marxismes face à la philosophie aujourd'hui en France ». *Actuel Marx*, n° 25, p. 11-25.
- (1999d). « Anti-cartésianisme et méta-cartésianisme ou l'ambiguïté de l'esprit cartésien : remarques de méthode ». In L. Bove (éd.), *La Recta ratio : criticiste et spinoziste ? Mélanges en l'honneur de Bernard Rousset*. Paris : Presses de l'université de Paris-Sorbonne, p. 231-245.
- (2000a). « Dix propositions pour l'enseignement de la philosophie ». *L'enseignement philosophique*, vol. 50, n° 3, p. 37-39.
- (2000b). « De la *ratio* à la *scientia intuitiva* ou la transition éthique infinie selon Spinoza ». In M. Benítez, A. McKenna, G. Paganini & J. Salem (éd.), « *Materia actuosa* » : *antiquité, âge classique, Lumières : mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*. Paris : H. Champion, p. 261-272.
- (2000c). « La philosophie politique au miroir de Spinoza ». *Actuel Marx*, n° 28, p. 115-135.
- (2000d). « Pratique de la traduction et théorie de la traductibilité des langages scientifiques et philosophiques chez A. Gramsci ». In J. Moutaux & O. Bloch (dir.), *Traduire les philosophes*. Paris : Publications de la Sorbonne, p. 137-142.
- (2000e). « La mondialisation comme objet philosophique ». *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 94, n° 1, p. 1-41.
- (2000f). « Le modèle kantien de philosophie pratique face au modèle artistotélicien ». In M. Crampe-Casnabet & M. Bienstock (éd.), *Dans quelle mesure la philosophie est-elle*

- pratique ? fichte-Hegel*. Fontenay-aux-Roses : Éd. de l'ENS, p. 191-221.
- (2001a). « Matérialisme, dialectique et “rationalisme moderne” : la philosophie des sciences à la française et le marxisme (1931-1945) ». In J.-F. Mattéi (dir.), *Philosopher en français : langue de la philosophie et langue nationale*. Paris : PUF, p. 387-407.
- (2001b). « La représentation de la souveraineté populaire : aporie des modèles et réalité des pratiques ». In J.-P. Cotten, R. Damien & A. Tosel (éd.), *La représentation et ses crises*. Besançon : Presses universitaires franc-comtoises, 2001, p. 281-300.
- (2001c). « Quel devenir pour Spinoza ? Rationalité et finitude ». In L. Vinciguerra (dir.), *Quel avenir pour Spinoza ? Enquête sur les spinozismes à venir*. Paris : Kimé, p. 53-83.
- (2001d). « Devenir du marxisme : de la fin du marxisme-léninisme aux mille marxismes : France-Italie, 1975-1995 ». In J. Bidet & E. Kouvélakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*. Paris : PUF, p. 57-78.
- (2001e). « “Après métaphysique” et “archi-politique” : le Marx historial de Gérard Granel ». In J.-L. Nancy & É. Rigal (éd.), *Granel : l'éclat, le combat, l'ouvert*. Paris : Belin, p. 389-414.
- (2002a). « Marx et les abstractions ». *Archives de philosophie*, t. 65, n° 2, p. 311-334.
- (2002b). « L'humanité et les guerres de la mondialisation : considérations réalistes sur l'éthique et le droit international ». In J. Baechler & R. Kamrane (dir.), *Aspects de la mondialisation politique : rapport du groupe de travail de l'Académie des Sciences morales et politiques*. Paris : PUF, p. 81-116.
- (2002c). « Barbarie du capitalisme mondialisé ? ». In J.-F. Mattéi & D. Rosenfield (dir.), *Civilisation et barbarie : réflexions sur le terrorisme contemporain*. Paris : PUF, p. 275-291.
- (2002d). « L'époque entre nominalisme et réalisme ». *Actuel Marx*, n° 32, p. 157-167.
- (2003a). « figures philosophiques du marxisme au XX<sup>e</sup> siècle ou la rationalité dialectique prisonnière du postulat métaphysique », *Noesis*, n° 5, p. 119-152
- (2003b). « Une philosophie à l'échelle des rivages ? », *Noesis*, n° 6, p. 217-233.
- (2004a). « Anti-polis : vers une autoliquidation de la démocratie ? ». *Actuel Marx*, n° 35, p. 165-187.



- (2004b). « Philosophies de la mondialisation ». In Y. Michaud (dir.), *Qu'est-ce que la globalisation ? Université de tous les savoirs*. Paris : O. Jacob, p. 49-78.
- (2004c). « La raison pratique entre objectivation et formalisation ». In A. Tosel & M. Bienenstock (dir.), *La raison pratique au XX<sup>e</sup> siècle : trajets et figures*. Paris : L'Harmattan, p. 43-77.
- (2005a). « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser ». In E. Kouvelakis & V. Charbonnier (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*. Paris : PUF, p. 169-196.
- (2005b). « La guerre globale ou la transformation de la guerre à l'époque de la mondialisation », *La Pensée*, n° 341, p. 141-147.
- (2005c). « Obsolescence ou actualité du concept d'impérialisme ? ». In J. Bidet (dir.), *Guerre impériale, guerre sociale*. Paris : PUF, 2005, p. 83-93.
- (2005d). « Antonio Labriola et la proposition de la philosophie de la praxis : la pratique après Marx », *Archives de philosophie*, t. 68, n° 4, p. 611-628.
- (2005e). « La *Scienza Nuova* de Vico face à la *mathesis universalis* ». *Noesis : revue philosophique du Centre de recherches sur l'histoire des idées de l'université de Nice-Sophia Antipolis*, n° 8, p. 215-229.
- (2006). « Communauté d'exils et exils communautaristes : à propos de Zygmunt Bauman », *La Pensée*, n° 345, p. 105-112.
- (2007). *Remarques sur l'étude de Vincent Charbonnier*, Communication personnelle à l'auteur.
- (2008a). *Le monde en abîme : essai sur la mondialisation capitaliste*. Paris : Kimé.
- (2008b). *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. Paris : L'Harmattan.
- (2009). *Le marxisme du XX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Syllepse.
- (2012). « Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle ». In A. Ibrahim (dir.), *Autour d'Althusser : penser le matérialisme aléatoire, problèmes et perspectives*. Paris : Le Temps des cerises, p. 19-53.

*Autres textes* \*

- AKRICH M., CALLON M. & LATOUR B. (2006). *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*. Paris : Presses de l'École des Mines
- ALTHUSSER L. (1974a). *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris : Maspéro.
- (1974b). *Éléments d'autocritique*. Paris : Hachette.
- (1992). *L'avenir dure longtemps* suivi de *Les faits*. Paris : Stock ; IMEC.
- (1993). « L'unique tradition matérialiste : Spinoza, Machiavel ». *Lignes*, n° 18, p. 71-119.
- (1994). *Écrits philosophiques et politiques 1*. Paris : Stock ; IMEC.
- (1995). *Écrits philosophiques et politiques 2*. Paris : Stock ; IMEC.
- (1998). *La solitude de Machiavel (et autres textes)*. Paris : PUF.
- BADALONI N. (1975). *Il marxismo di Gramsci : dal mito alla ricomposizione politica*. Torino : Einaudi.
- (1976a). *Pour le communisme : questions de théorie*. Paris ; La Haye : Mouton.
- (1976b). « Sulla dialettica della natura di Engels e sull'attualità di una dialettica materialistica », *Annali Fondazione Giangiacomo Feltrinelli*, p. 7-65.
- BADIOU A. (1967). « Le recommencement du matérialisme dialectique ». *Critique*, n° 240, p. 438-467.
- BAILLY J.-C. & NANCY J.-L. (1991). *La comparution : politique à venir*. Paris : C. Bourgeois.
- BELLONE E. ; GEYMONAT L. ; GIORELLO G. & TAGLIAGMABE S. (1974). *Attualità del materialismo dialettico*. Roma : Riuniti.
- BENSLAMA F. (1995). « La dépropriation ». *Lignes*, n° 24, p. 34-61.
- BODEI R. (1997a). « Le chemin italien vers la rationalité : traditions et récents développements de la philosophie italienne ». In C. Menasseyre & A. Tosel (dir.), *Figures italiennes de la rationalité*. Paris : Kimé, p. 619-646.
- (1997b). *Géométrie des passions : peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*. Paris : PUF.
- BRONCKART J.-P. (2002). « La conscience comme "analyseur" des épistémologies de Piaget et Vygotski ». In Y. Clot (dir.), *Avec Vygotski*. Paris : La Dispute, p. 25-57.

\* Autres références

- Cahiers Spinoza* (1977). « [Marx et Spinoza] », n° 1. Paris : Éd. Répliques.
- CHARBONNIER V. (2005). « Des réifications de la raison ». In E. Kouvélakis & V. Charbonnier (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*. Paris : PUF, p. 82-102.
- (2006). « Une pensée pour l'avenir : à propos de Vygotski ». *ContreTemps*, n° 17, p. 126-132.
- (2011). « Sartre & Lukács : des marxismes contradictoires ? ». In E. Barot (éd.), *Sartre et le marxisme*. Paris : La Dispute, p. 159-178.
- (2013). « De quoi la réification... ». In A. Cukier, F. Montferand & V. Chanson (éd.), *La réification : histoire et actualité d'un concept critique*. Paris : La Dispute.
- COLLIOT-THÉLÈNE C. (1992). « Habermas, lecteur de Marx et de Max Weber ». *Actuel Marx*, n° 11, p. 95-112.
- CRISTOFOLINI P. (1998). *Spinoza : chemins dans l'« Éthique »*. Paris : PUF.
- CUNICO G. (1988). *Critica e ragione utopica : a confronto con Habermas e Bloch*. Genova : Marietti.
- DEL LUCCHESI F. & MORFINO V. [a cura di] (2003). *Sulla scienza intuitiva in Spinoza : ontologia, politica, estetica*. Milano : Ghibli.
- DERRIDA J. (2003). *Voyous : deux essais sur la raison*. Paris : Galilée.
- (2005). *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris : Galilée.
- FOUCAULT M. (1967). *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.
- GEYMONAT L. (1976). « Premiers éléments d'une théorie matérialiste-dialectique de la connaissance ». *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 86, p. 98-124.
- GRANEL G. (1990). *Écrits logiques et politiques*. Paris : Galilée.
- (1995). *Études*. Paris : Galilée.
- GRAMSCI A. (1978). *Cahiers de prison : cahiers 10, 11, 12 et 13*. Paris : Gallimard.
- (1990). *Cahiers de prison : cahiers 14, 15, 16, 17 et 18*. Paris : Gallimard.
- HABERMAS J. (1985). *Après Marx*. Paris : Fayard.
- (1993). *Vergangenheit als Zukunft : das alte Deutschland im neuen Europa ? Ein Gespräch mit Michael Haller*. München : Piper.

- (1996). *La paix perpétuelle : le bicentenaire d'une idée kantienne*. Paris : Éd. du Cerf.
- (2005). *De l'usage public des idées : écrits politiques 1990-2000*. Paris : Fayard.
- HELLER A. (1982). « L'eredità dell'etica marxiana ». In *Storia del marxismo : 4. Il marxismo oggi*. Torino : Einaudi, p. 483-509.
- (1985). « Paradigm of Work – Paradigm of Production ». In *The Power of Shame : A Rational Perspective*. London : Routledge & Kegan, p. 57-70.
- KLING G. L. [éd.] (1952). *Spinoza in Soviet Philosophy : A Series of Essays Selected and Translated with an Introduction*. London : Routledge & Kegan.
- KOUVÉLAKIS E. (2001). « Crises du marxisme, transformation du capitalisme ». In J. Bidet & E. Kouvélakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*. Paris : PUF, p. 41-56.
- (2004a). « Critique de la citoyenneté : Lefort et Balibar critiques de Marx ». *ContreTemps*, n° 9, p. 174-190.
- (2004b). « Critique de la citoyenneté (2) : Marx et *La question juive* ». *ContreTemps*, n° 10, p. 179-191.
- LABICA G. (1976). *Le statut marxiste de la philosophie*. Bruxelles : Complexe.
- (1984). *Le marxisme-léninisme*. Paris : B. Huisman.
- (1986). *Le paradigme du Grand-Hornu : essai sur l'idéologie*. Montreuil : La Brèche.
- (1992). « Le pari perdu : essai sur la crise du marxisme "réel" ». *Les études philosophiques*, n° 1, p. 41-54.
- (1999). « Quelques observations sur le concept de téléologie chez Marx ». In M. Vadée & J.-C. Bourdin (dir.), *La philosophie saisie par l'histoire : hommage à Jacques d'Hondt*. Paris : Kimé, p. 125-134.
- (2002). *Démocratie et révolution*. Pantin : Le temps des cerises.
- LABRIOLA A. (2000). *Saggi sul materialismo storico / introduzione di e cura di A. A. Santucci*. Roma : Riuniti.
- (2004). *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza / a cura di Marzio Zannantoni*. Milano : Ghibli.
- LAUX H. (1993). *Imagination et religion chez Spinoza : la potentia dans l'histoire*. Paris : J. Vrin.
- LÉNINE V. I. (1948). *Matérialisme et empiriocriticisme : notes critiques sur une philosophie réactionnaire [1908]*. Paris : Éd. Sociales.
- (1973). *Cahiers philosophiques*. Paris : Éd. Sociales.

- LOSURDO D. (1998a). *Heidegger et l'idéologie de la guerre*. Paris : PUF.
- (1998b). « Philosophie de l'histoire *contra* morale ». *Actuel Marx*, n° 24, p. 167-192.
- (2004). *Démocratie et bonapartisme : triomphe et décadence du suffrage universel*. Pantin : Le temps des cerises.
- LÖWY M. (1974). *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : l'évolution politique de Lukács : 1909-1929*. Paris : PUF.
- LUKÁCS G. (1994). *Versuche zu einer Ethik*. Budapest : Akadémia Kiado.
- MACHEREY P. (1992). *Avec Spinoza : études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris : PUF.
- MARKUS G. (1982). *Langage et production*. Paris : Denoël-Gonthier.
- (1991). « Praxis et Poiesis : au-delà de la dichotomie ». *Actuel Marx*, n° 10, p. 127-145.
- MARX K. (1974). *Le Capital : III. Le procès d'ensemble de la production capitaliste*. Paris : Éd. Sociales, 3 vol.
- (1983). *Le Capital : I. Le procès de production du capital*. Paris : PUF.
- (1990). *Manuscrits de 1844 (économie politique & philosophie)*. Paris : Éd. Sociales.
- MARX K. & ENGELS F. (1976). *L'idéologie allemande*. Paris : Éd. Sociales.
- (1998). « Le Manifeste du Parti communiste ». In *Le manifeste communiste aujourd'hui*. Paris : Éd. de l'Atelier, p. 25-54.
- MATHERON A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris : Éd. de Minuit.
- MONCHABLON A. (1983). *Histoire de l'UNEF de 1956 à 1968*. Paris : PUF.
- MOREAU P.-F. (1997). « Althusser et Spinoza ». In P. Raymond (dir.), *Althusser philosophe*. Paris : PUF, p. 75-86.
- NANCY J.-L. (1999). *La communauté désœuvrée* [1986]. Paris : C. Bourgois.
- (1993). *Le sens du monde*. Paris : Galilée [2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, 2001].
- (1996). *Être singulier pluriel*. Paris : Galilée.
- (2001). *La communauté affrontée*. Paris : Galilée.
- (2002). *La création du monde ou la mondialisation*. Paris : Galilée.
- NANCY J.-L. & RIGAL É. [éd.] (2001). *Granel : l'éclat, le combat, l'ouvert*. Paris : Belin.

- NEGRI A. (1979). *Marx au-delà de Marx : cahiers de travail sur les « Grundrisse »*. Paris : C. Bourgois [2<sup>e</sup> éd., Paris : L'Harmattan, 1996].
- PARROCHIA D. (1991). *Mathématiques & existence : ordres, fragments, empiètements*. Seyssel : Champ Vallon.
- (1993). *La raison systématique : essai de morphologie des systèmes philosophiques*. Paris : J. Vrin.
- PETIT J.-L. (1980). *Du travail vivant au système des actions : une discussion de Marx*. Paris : Éd. du Seuil.
- ROBELIN J. (1989). *Marxisme et socialisation*. Paris : Méridiens-Klincksieck.
- (1994). *La petite fabrique du droit*. Paris : Kimé.
- SAMARY C. (1995). *La fragmentation de la Yougoslavie*. Paris : L'Harmattan.
- (2000). *La déchirure yougoslave : questions pour l'Europe*. Paris : L'Harmattan.
- SERENI P. (2006). « Le rétablissement de la propriété individuelle : un communisme problématique ? ». Communication présentée au séminaire *Marx au XXI<sup>e</sup> siècle : l'esprit & la lettre* : Paris, 17 juin 2006. Document disponible sur internet au format PDF à l'adresse : [ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/SERENI\\_Retablissement\\_propriete\\_individuelle.pdf](ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/SERENI_Retablissement_propriete_individuelle.pdf) (consulté le 9 décembre 2012).
- SÈVE L. (1974). « Pré-rapport sur la dialectique ». In CERM, *Lénine et la pratique scientifique*. Paris : Éd. Sociales, p. 19-47.
- (1978). « Sur la catégorie de possibilité : notes pour une recherche ». *La Pensée*, n° 202, p. 132-148.
- (1980). *Une introduction à la philosophie marxiste*. Paris : Messidor/Éd. Sociales.
- (2004). *Penser avec Marx aujourd'hui : I. Marx et nous*. Paris : La Dispute.
- SICHIROLLO L. (1972). « L'élaboration philosophique du marxisme chez Gramsci ». *Archives de philosophie*, t. 35, n° 2, p. 195-207.
- SPINOZA B. (1991). *Œuvres 3 : Éthique*. Paris : Garnier-Flammarion.
- STRAUSS L. (1991). « Comment lire le *Traité théologico-politique* de Spinoza » [1948]. In *Le testament de Spinoza : écrits de Leo Strauss sur Spinoza et le judaïsme*. Paris : Éd. du Cerf, p. 191-257.
- (1996). *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible : recherches pour une*

- étude du « Traité théologico-politique »* [1930]. Paris : Éd. du Cerf.
- TERTULIAN N. (1991). « Le grand projet de l'Éthique ». *Actuel Marx*, n° 10, p. 81-96.
- VACATELLO M. (1983). « Oltre il rifiuto marxiano dell'etica ». *Critica marxista*, n° 5, p. 141-172.
- VYGOTSKI L. S. (1997). *Pensée & langage* [1934] suivi de *Commentaire sur les remarques critiques de Vygotski* de J. Piaget. Paris : La Dispute.
- (1998). *Théorie des émotions : étude historico-psychologique* [1933]. Paris : L'Harmattan.
- (2003). « La conscience comme problème de la psychologie du comportement » [1925]. In *Conscience, inconscient, émotions* précédé de *Vygotski, la conscience comme liaison* par Y. Clot. Paris : La Dispute, p. 61-94.
- WEIL É. (1989). *Philosophie politique* [1956]. Paris : J. Vrin.
- (1992). *Philosophie morale* [1960]. Paris : J. Vrin.
- (1994). *Hegel et l'État* suivi de *Marx et la philosophie du droit*. [1950]. Paris : J. Vrin.
- (1996). *Logique de la philosophie* [1950]. Paris : J. Vrin.
- ZAPATA R. [éd.] (1983). *Luttes philosophiques en URSS : 1922-1931*. Paris : PUF.
- (1993). « Sur la présence de Spinoza dans les débats philosophiques en Union soviétique ». In O. Bloch (dir.), *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris : PUF, p. 000-000.



## ≈ 2<sup>e</sup> partie \* ≈

### Spinoza : un rationalisme de la finitude positive

L'allusion à Lacan n'est pas qu'une clause de style, tant Spinoza occupe une place singulière dans la réflexion de Tosel. Nous avons déjà indiqué, en introduction, comment ce dernier dit avoir été « ébloui » par la puissance de la construction spinozienne, sa manière de penser Dieu « comme unité de la nature naturante et de la nature naturée » autant que par « son refus du pessimisme créatural », sa « critique du dogmatisme de l'orthodoxie chrétienne », son « éthique de la joie et de la coopération en commun », concluant que la pensée de Spinoza lui avait apporté « une mise en cohérence et une solution de [ses] apories » de jeune homme.

Spinoza a donc constitué, pour l'élaboration de la pensée de Tosel, une véritable *experimentum crucis*<sup>41</sup>, expliquant le caractère profondément immanent de la philosophie du premier à la réflexion du second. Cela justifie peut-être également sa mutité jusqu'à la soutenance de sa thèse de doctorat d'État en mars 1982, puisque nous n'avons trouvé aucune publication consacrée au philosophe hollandais avant cette date, l'unique exception étant son mémoire de DES (1963) consacré à la critique de la religion chez Spinoza.

Le caractère crucial de Spinoza pour Tosel se déploie particulièrement dans le motif de sa thèse, *Religion, politique et philosophie chez Spinoza : essai sur le Traité théologico-politique et l'unité systématique de la pensée de Spinoza* (1982a). Le choix de ce motif a retenu notre attention. Pourquoi entrer par le *Traité théologico-politique* plutôt que par l'*Éthique* ? À cette question, Tosel nous a répondu que, sur un plan personnel, Spinoza lui a permis « de sortir des apories théoriques et pratiques du catholicisme qui a été [sa] première philosophie.<sup>42</sup> »

À ces raisons « intimes », s'ajoutent selon nous des raisons d'ordre moins personnel et plus philosophiques, plus internes à la systématité spécifique de la pensée spinozienne. Et nous formons l'hypothèse qu'elles ne sont sans rapport avec l'influence décisive exercée par Althusser qui le « renforça » dans son « idée

\* *Seconde partie de l'article*

41. Une expérience cruciale au sens Francis Bacon (Lord Verulam).

42. Tosel poursuit : « Je n'ai pas commencé par la philosophie, mais par la religion, par un christianisme existentiel qui fut aussi [un] catholicisme progressiste. » (CP, 2007).

de travailler sur Spinoza. » Ce dernier constitue certainement – en y joignant également Machiavel – le « grand Autre » de la pensée althussérienne, altérité sur laquelle Althusser s'est finalement assez peu expliqué, de son vivant tout du moins, sur Spinoza. À cet égard, sa plus célèbre expression demeure incontestablement la section éponyme de ses *Éléments d'autocritique* (1974, p. 65-83) où Althusser s'incrimine « d'une passion autrement forte et compromettante [que le structuralisme] : nous avons été spinozistes. <sup>43</sup> »

À cette impénitence, assez crânement revendiquée par Althusser, avec une emphase peu dissimulée, qui masque peut-être autant qu'elle montre, on substituera l'austérité synthétique de Tsel dans une étude consacrée au devenir de la pensée de Spinoza, qui résume bien les choses. Althusser intervint « pour identifier en des phrases aussi énigmatiques que topiques Spinoza comme le seul philosophe à même d'accueillir la découverte théorique de Marx ». Il nourrissait sa thèse, poursuit Tsel, « en évoquant la théorie de la nécessité indépassable de l'imaginaire idéologique, la doctrine de la causalité modo-substantielle érigée comme modèle de la causalité structurale (la cause absente en ses effets), par delà l'opposition de la causalité mécaniste et de la causalité finale-expressive. » Il mettait enfin en valeur « la critique de tout humanisme théorique, centrée sur un sujet constituant, et faisait de Spinoza un moment nécessaire pour dépasser l'hégélianisme récurrent de Marx. » (Tsel, 2001c/2008, p. 238)

Sur cette même question de Spinoza, on trouve dans une partie finalement retranchée de son texte autobiographique *L'avenir dure longtemps* (Althusser, 1992), intitulée, *L'unique tradition matérialiste* (1993) un propos moins apprêté et plus nuancé, plus problématique et donc plus fin, dont nous voudrions prendre la liberté de le rapporter complètement, tant il dit bien les choses. « Mais Spinoza, que je lus longuement, sans bien le comprendre, en tout cas sans jamais parvenir à l'embrasser, devait me réserver de toutes autres révélations. Je vois maintenant sinon ce que Spinoza a réellement voulu penser et dire mais les raisons profondes de mon attirance pour lui. J'y découvris d'abord une étonnante contradiction : cet homme qui raisonne *more geometrico* par définitions, axiomes, théorèmes, corollaires, lemmes et déductions, donc de la façon la plus “dogmatique” du monde, était en fait un libérateur incomparable de l'esprit. Comment donc le dogmatisme pouvait-il ainsi non seulement déboucher sur l'exaltation de la liberté mais aussi la “produire” ? [...] Spinoza nous donne un “cas” de connaissance du “troisième genre”, c'est-à-dire de la connaissance d'un objet qui est un singulier (un individu historique : un peuple déterminé, sans précédent ni sui-

43. *Ibid.*, p. 65. On notera que le « nous » n'est pas de majesté...

te) et en même temps un universel [...] Mais en quoi un individu singulier est-il aussi un universel ? » (Althusser, 1993, p. 76 & 81)

Ce propos d'A. énonce la question que va traiter AT

La thèse (1982a), partiellement publiée sous le bel intitulé de *Spinoza ou le crépuscule de la servitude* (1984b), fournit le motif d'une série d'études adjacentes sur l'interprétation de l'*Éthique* (1985d), la théorie de la pratique (1985e), le matérialisme (1986b), la lecture « non spéculative » de Labriola (1988b), le rapport au marxisme (1988c) et enfin sur la philosophie du progrès (1990c). Toutes ces études seront rassemblées dans le recueil *Du matérialisme de Spinoza* (1994a), augmenté d'un chapitre inédit de la thèse consacré au livre V de l'*Éthique*, « Histoire et éternité ».

Une seconde séquence de travail sur la pensée de Spinoza s'ouvre en 1996, qui se focalise sur la question de l'agir des modes finis, dont l'humanité est une figure exemplaire. Cette question est prioritairement traitée par deux études qui portent sur la question de la transition éthique et de la *fluctuatio animi* (1996d & 2000b), et qui nous semblent *pliées* par celle portant sur la question de l'agir pour un mode fini (1997c), qui discute plus particulièrement « Sur la signification éthique du *De Deo* » de P. Macherey (1992, p. 69-109). À ce studieux triangle, nous ajouterons une étude légèrement décalée dans laquelle Tosel opère, à l'occasion de la publication du livre d'H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza* (1993), un retour auto-critique sur sa propre lecture du *Traité théologico-politique* dans sa thèse de doctorat (Tosel, 1998c).

Ainsi complétée, cette série de textes débouche sur trois études de synthèse, respectivement consacrées à Spinoza et Vico (1999b), à la philosophie politique de Spinoza (2000c) et à une réflexion sur le devenir de sa pensée (2001c) – cette dernière restituant de manière remarquable la puissance théorique et politique de la « provocation spinozienne ». L'ensemble de ces études ont été recueillies dans le volume *Spinoza ou l'autre (in)finitude* (Tosel, 2008b).

~~Pourquoi Spinoza ? Et pourquoi entrer par le *Traité théologico-politique* plutôt que par l'*Éthique* ? Au delà de motifs personnels que nous avons d'ores et déjà été évoqués en introduction, s'y ajoute l'influence décisive d'Althusser qui le « renforça » dans l'idée de travailler sur Spinoza, lequel fut assurément un véritable « courant souterrain » de la réflexion d'Althusser.~~

~~Ce dernier fut assez parcimonieux dans ses explications. La plus nette se trouve dans cette fameuse section des *Éléments*~~

~~d'autocritique dans laquelle Althusser s'incrimine « d'une passion autrement forte et compromettante » que le structuralisme : le spinozisme (1974, p. 65-83), une explication sur laquelle il reviendra dix ans plus tard, en 1985, dans une partie finalement retranchée, de son texte autobiographique *L'avenir dure longtemps* (Althusser, 1992), mais qui a été publiée par la revue *Lignes* (Althusser, 1993). Cette « retenue » contraste fortement, c'est le moins, avec la prégnance de Spinoza dans ses textes qui comportent de fréquentes et parfois énigmatiques allusions ou citations. Althusser, résume Tosel, intervint « en des phrases aussi énigmatiques que topiques » pour indiquer en Spinoza « le seul philosophe à même d'accueillir la découverte théorique de Marx ». Selon Tosel, l'intervention althussérienne peut se distribuer en quatre thèses : 1/ « sa théorie de la nécessité indépassable de l'imaginaire idéologique comme forme de vie et de représentation » ; 2) « sa doctrine de la causalité modo-substantielle comme modèle de la causalité structurale (la cause absente en ses effets), par delà l'opposition de la causalité mécaniste et de la causalité finale-expressive » ; 3) « son éthique critique de tout humanisme théorique » ; 4) « sa théorie puissantielle d'une démocratie pensée sans recours au contrat social et soumettant la représentation à l'indignation de la multitude. » (Tosel, 2001c, p. 54)~~

Cette restitution « ramasse » la perspicacité d'Althusser quant à la puissance effective de la pensée spinozienne, en particulier pour le marxisme, et cela nous semble avérer que l'une des ambitions de la recherche tosélienne est, précisément, de donner une véritable consistance théorique à ces notations, « aussi topiques qu'énigmatiques ». Certes, Tosel ne fut pas le seul à consacrer des études à la pensée de Spinoza, puisque tous les élèves « philosophes » d'Althusser de sa génération, à la notable exception de Rancière, ont, à des degrés divers, produit des travaux sur Spinoza. Mais Tosel, qui n'a participé que de manière très périphérique au « Groupe Spinoza » d'Althusser, fut en définitive le seul, à avoir entrepris et maintenu, *en marxiste*, un travail historico-philosophique *systématique* sur la pensée de Spinoza et sur les rapports du marxisme à sa philosophie <sup>44</sup>.

Le choix d'entrer dans la pensée de Spinoza par le *Traité théologico-politique* acquiesce à l'économie même de la systématique spinozienne, puisque ce *Traité* se révèle être une propédeutique à l'*Éthique*, sa prospective et son ébauche implicite. Cette entrée ne constitue aucune limite irréfragable : elle n'est, prévient Tosel,

44. Dans l'introduction à son étude sur le devenir de la pensée de Spinoza, Tosel (2008, p. 237-241) brosse un tableau critique de l'évolution des études spinoziennes en France, incluant notamment les lectures marxistes inspirées par Althusser, et qui, pour une large part, en sont, revenues, du marxisme y compris.

que « méthodologique » puisque « la prise en compte du complexe théologico-politique [...] conduit de par son mouvement même à une approche d'ensemble de la pensée de Spinoza » qui tente alors « d'affronter le problème de l'unité systématique de sa philosophie Spinoza, problème qui n'est pas abordé par les grands commentaires de l'*Éthique*, en ce qui concerne le rapport *Éthique* et *Traité théologico-politique* ; et qui n'est pas affronté en sens inverse par les études spécialisées en matière de philosophie de la religion et de la politique », exception faite de l'étude d'A. Matheron (1969) qui, précise Tsel en note, lui a été « d'un grand appui dans [ses] propres interprétations » et dont il dit partager « la prospective.<sup>45</sup> » À cette raison *interne*, nous y ajouterons une raison *externe* que nous assignons dans cette remarque des *Éléments d'autocritique* d'Althusser : « dans l'Appendice au Livre I de l'*Éthique*, et dans le *Traité théologico-politique*, nous trouvons en effet ce qui est sans doute la première théorie de l'*idéologie* qui n'ait jamais été pensée, avec ses trois caractères : 1/ sa “réalité” *imaginaire* ; 2/ son *inversion* interne ; 3/ son “centre” : l'*illusion* du sujet. » (1974, p. 72 ; *souligné par A.*)

Avec une concision dont il est coutumier, et *a fortiori* pour un exposé de soutenance (1982b/1994a), Tsel expose le cheminement de sa réflexion condensée dans sa thèse, organisée en quatre grandes parties.

1/ Il rappelle d'abord que le *Traité théologico-politique* fut conçu par Spinoza comme une « introduction à la philosophie » et qu'il s'agit à la fois d'un livre de circonstances (liée à la conjoncture propre aux Provinces-Unies de 1670) et d'un texte « épocal, porteur d'enjeux universels » qui compte promouvoir et universaliser un « mode de vie et de pensée fondée sur la libération de la force productive humaine (*conatus*), sur l'expansion et le développement de la connaissance adéquate de la Nature, et de la nature humaine (*intellectus*). » Dans la critique du bloc théologico-politique, le traité individualise « une concrétion – dominante – de la forme de vie qu'il faut dépasser » laquelle « entrave l'essor de la force productive humaine [...] et la solidarité à une connaissance qui demeure de l'ordre de l'imagination (“superstition”-“préjugé”). » Ce traité repose en définitive « sur le savoir critique de son “autre” antagoniste, et entend exercer ce savoir de manière à transformer cet “autre”. Il a une dimension stratégique et tactique, celle d'un savoir-modification de son ob-

45. Tsel, 1982a, vol. 1, p. 1 et 29, n. 3. Signalons aussi que, dans l'introduction à l'édition partielle de sa thèse (1984b, p. 12, n. 2), Tsel mentionne les travaux de Leo Strauss (1991 & 1996) qui a, écrit-il, « réellement renouvelé la compréhension de la critique spinozienne de la religion et du *Traité théologico-politique* » et auquel son travail doit « sa problématique initiale et de nombreuses suggestions ».

jet [et] doit former dans la critique les porteurs de la nouvelle forme de vie et de pensée, produire des “philosophes”. » (Tosel, 1994a, p. 9)

2/ Le *Traité théologico-politique* est un texte « chiffré » dans lequel « s’accomplit une opération théorico-politique » de « destruction de la religion révélée comme forme idéologico-pratique dominante » et d’une pluri-construction : celle « “sommaire” des grands thèmes de la philosophie vraie » et celle de la « dimension éthico-politique de l’ontologie » qui se déploie dans « la détermination des deux grands modes de production » de la force productive humaine « selon la scansion, vie dans la servitude (passions et ignorance dominantes) et vie dans la liberté de l’activité et de la connaissance ». Le pivot de cette opération de destruction-construction réside dans la transformation de la critique de l’Écriture par elle-même en critique de la religion révélée, en critique irréligieuse donc, laquelle enracine la religion dans la superstition, forme de vie servile. « Il est acquis que la religion est réalité humaine, d’ordre “pratique”, dépourvue à jamais de valeur théorique ou scientifique. » (*Ibid.*, p. 10) L’originalité de cette critique de la religion révélée est en outre et d’une part de procurer le cadre de constitution de « l’ontologie et de l’éthique souterraines » du *Traité théologico-politique* et, d’autre part, « d’unir deux approches apparemment contradictoires » : l’une qui affirme « l’hétéronomie de toute religion, la nécessité de l’expliquer à partir du procès de production de notre force productive qui est en dernière instance socio-politique (la religion est la politique continuée par d’autres moyens) » et l’autre qui en affirme la relative autonomie : « la religion est langage symbolique » par lequel se constitue notre force productive<sup>46</sup>.

3/ Le *Traité théologico-politique* est donc la mise en œuvre pratique d’une *emendatio intellectus*, véritable stratégie de construction d’une (contre-)hégémonie. « La thèse de la nature pratique, et non spéculative de la religion, permet le compromis pratique entre philosophie et religion ». Il en résulte que, pour le philosophe, « toute religion est réalité humaine, d’ordre pratique (liée à un état inférieur du développement de notre productive-logique) » et signifie, pour le chrétien raisonnable, « que la religion n’a pas de dignité théorique, qu’elle est exigence éthique (elle se confond avec la loi morale formelle de “justice et charité”). » (*Ibid.*, p. 11) Ce faisant, le *Traité théologico-politique* libère simultanément « l’autonomie du champ politique et de la science laïque, moment de l’ontologie, théorie de la productivité infinie de la Nature. » Le champ politique précisément, est « médiateur

46. Tosel, 1994a, p. 10-11. On aura ici reconnu comme une anticipation du statut de la religion chez Marx, tout à la fois *expression de* et *protestation contre* la misère de l’humanité aliénée.



entre une forme de socialisation conflictuelle, passionnelle, subie et une forme de socialisation non conflictuelle, raisonnable, agie mais toujours posée comme limite. » Et la forme de cette médiation est celle de l'État puisque, « enraciné dans le mode de production de la forme inférieure de vie », il est « capable de la réguler ». Toutefois, « l'État n'est pas raison, forme de vie supérieure pleinement développée », cette dernière exigeant « une socialisation d'individualités pleinement développées qui intériorisent “spontanément” la loi, sans coercition externe. » Il s'ensuit que « les formes d'État sont d'autant meilleures qu'elles rendent possible cette forme de socialisation supérieure en préparant la formation d'individualités libres, à forte capacité théorique. » (*Ibid.*)

4/ L'*Éthique* apparaît alors comme « la théorie pure (c'est-à-dire épurée des circonstances accidentelles de sa constitution) des modes de production de la force productive et logique humaine. » Elle est « morphologie de ces modes de production selon la scansion vie serve, dominée par la causalité *ex alio* et la détermination *ex alieno decreto*, et vie libérée, dominée tendanciellement par la causalité *per se* et la détermination *ex proprio decreto*. » Elle est par conséquent « ontologie politique et politique ontologique », c'est-à-dire une « systématique de la libération, théorie de la production de l'effet de libération comme possibilité de la productivité infinie de la Nature. » En ce sens poursuit Tosei, elle est « livre épocal » qui, en pensant « le processus morphologique revêt une dimension morphogénétique. » (*Ibid.*, p. 12) À compter de la partie IV de l'*Éthique* le procès de production de la nature infinie commence un nouveau cours : « il est production de la libération “pour soi” de notre productivité pratique et logique [...] production des catégories de l'*Éthique* elle-même comme théorie enfin possible de ce procès de production ». L'*Éthique* se comprend réflexivement comme impossibilité au niveau de la vie serve et comme possibilité-nécessité de sa formation comme moment de la libération de notre force productive. « La partie V désigne le point supérieur du processus de morphogénèse, le point où la vie libérée devient vie libre, résorbant tendanciellement ses conditions de possibilité en se faisant et résultat et base de reproduction élargie, indéfinie de notre force productive et logique. » S'ouvrent ainsi, d'une part, « la perspective immanente d'une appropriation non-privative de la nature, d'une composition politique non-étatique de notre nature intérieure (la communauté des Sages) » et, d'autre part, « l'horizon indéfini d'une extension quantitative de notre capacité de connaître la nature, et la nature humaine » (*Ibid.*)

Contrairement donc à une interprétation absolutisante ou fétichiste de l'*Éthique*, sa systématisme « ne se ferme pas sur elle-



même », mais s'ouvre *a contrario* « sur la reproduction infinie de l'effet de la libération de notre force productive dans la durée, dans l'histoire ». Elle s'ouvre ainsi sur le *Traité politique*, pour autant précise Tosel, « qu'il y a urgence à traiter la politique à nouveaux frais. » (*Ibid.*, p. 13) S'opère une *transcroissance* de la critique du « bloc théologico-politique » en construction d'un procès « éthico-politique » de libération de l'individualité. L'*Éthique*, résume-t-il, « est le sténogramme conceptuel du procès de libération de l'individualité humaine à partir de son inscription dans le procès producteur de la nature » et son principal objet « n'est donc pas la substance infiniment infinie, mais le procès de libération éthique pour autant qu'il passe par la détermination de l'être comme substance *causa sui*. » (Tosel, 1985d/1994a, p. 18-19)

Cette caractérisation de l'*Éthique* et de son objet est capitale à deux titres aussi différents qu'ils sont liés. Si elle reconduit à la problématique des lectures marxistes de Spinoza, notamment celle de Labriola sur laquelle nous insisterons plus particulièrement, elle ouvre auparavant, à titre propédeutique, la double question de la transition éthique et de la *fluctuatio animi*.

Ce procès de libération pose en effet la question de la constitution de la puissance éthique de chaque individu, laquelle renvoie à son tour celle des trois genres de connaissance « selon la tripartition "*imaginatio-ratio-scientia intuitiva*", parallèle à l'enchaînement qui fait suivre la servitude dans la vie passionnelle de la libération dans la vie rationnelle et de la béatitude ou liberté accomplie dans la connaissance du troisième genre », les formes de vie donc. Or cette double transition, de l'ignorance à la connaissance et de la passivité dans la tristesse à l'activité dans la joie, a souvent été reconduite à deux schémas qui ont longtemps quoique inégalement dominé l'interprétation. Il s'agit du « schéma antique d'une ascension ou purification de l'esprit accédant enfin à la saisie et à la jouissance de son essence actualisée » et du « schéma moderne progressiste d'une sortie d'un âge de minorité intellectuelle et éthique et d'une entrée subséquente dans un âge de raison enfin déployée. » (Tosel, 1996d, p. 283)

Le premier schéma, prégnant dans une certaine tradition philosophique spiritualiste française (L. Brunschvicg, Alain), implique « une sorte d'ascèse laïque où l'esprit se purifie de la domination exercée par les sens et l'extériorité physique des corps ambiants » et parvient grâce à la science de la nature, « à se réapproprier sa vraie nature intérieure et sa liberté. » Cette lecture est intenable en ce qu'elle repose sur « une dévaluation de l'ordre de l'étendue en général et du corps humain en particulier » et qu'elle assigne une place inférieure à la politique « en restaurant l'image

d'un sage par-delà la vie commune », sous-estimant ainsi le démocratisme radical de Spinoza.

C'est précisément cette dimension dont la lecture « progressive, voire progressiste » a pris la mesure en projetant « sur le plan de l'immanence temporelle l'ascension de l'esprit [qui] loin de s'éterniser en sortant de l'histoire et de la vie commune » s'éternise au contraire « dans la durée et dans la constitution d'une sphère maximisant sa puissance de penser et institutionnalisant sa puissance d'agir » (cf. Matheron, 1969). Ce schéma a permis de prendre au sérieux la philosophie politique spinozienne saisie en son lien à la théorie de l'histoire. Il a cependant rencontré des limites : la « transition politique dans le sens d'une démocratisation possible » ne coïncide pas avec la « transition proprement éthique » qui, fût-elle « ouverte ou expansive », ne concerne qu'une minorité d'individus » ; l'idée d'une « communauté humaine composée uniquement de sages » n'a de valeur que contrefactuelle, et n'a, autrement dit, qu'une « fonction d'un modèle utile pour juger la réalité et orienter la transition éthique <sup>47</sup> ». Tosel ajoute que la tentation a été de remplacer le schéma de l'ascension (ou conversion) par « un schéma de théorie ou de philosophie de l'histoire », tentation dans laquelle il inclut son propre travail, sa thèse notamment (1982a). Il s'ensuit que ces deux schémas sont unis par un même caractère unilinéaire et téléologique puisque, dans les deux cas, il s'agit « d'un ordre de marche unidirectionnel où le moment intermédiaire, qu'il soit idéal ou historique, exige le moment précédent, et anticipe sans le réaliser le moment final » (*Ibid.*, p. 284). Il convient donc de dépasser cette unilatéralité qui neutralise la novation spinozienne et de préciser cette thématique cruciale de la transition éthique et de la *fluctuatio animi*.

Le procès de libération dont l'*Éthique* formule le sténogramme conceptuel, se spécifie par le thème de la transition éthique dont les deux pôles sont la servitude et la liberté, et les trois « ressorts » l'imagination, la raison et la science intuitive. « La condition humaine de base – imagination, affects passifs dominant les affects actifs – est celle d'une positivité ou affirmativité entravée, et entravée *durablement*. » Cette *conditio* n'est cependant pas une base que l'on abandonne en ce qu'elle définit une « donnée originaire *transformable*, mais *inéliminable* car indéfiniment *reproductible*. » (Tosel, 1996d, p. 285 ; *n. s.*) La situation ontologique de notre corps qui, « comme toute chose finie ne peut délivrer sa puissance d'agir que sur la base de sa causation dans et par un autre, notre désir d'exister ou essence actuelle », se

47. *Ibid.*, p. 284. Cf. aussi Tosel, 2000c, pour une synthèse sur la philosophie politique de Spinoza.

définit en effet « de manière relationnelle, dans un rapport permanent d'interactions avec les autres corps ambiants. » Et notre esprit, qui n'est que l'idée de notre corps, « réfléchit les variations de la puissance d'agir relationnelle » de ce dernier dans celles « de sa propre puissance de penser. » Les transitions éthiques se font par conséquent « dans la condition, en cette condition » qu'elles ne peuvent altérer ou supprimer radicalement, *condition* intrinsèquement contradictoire « en ce que notre essence actuelle ou *conatus*, est à la fois force indéfinie d'exister, produite comme telle, et force définie par le rapport d'interaction menaçant ce qui le lie aux diverses figures de l'autre » (*Ibid.* ; *n. s.*).

Tout le problème est alors de « conquérir par et dans les fluctuations *inévitables* de notre puissance d'agir un état de constance et une voie d'accroissement de cette puissance » ; toute la question ontologique pour le mode fini se résout « en un problème d'actualisation et de transition éthique » puisque la mort, certaine, fluctuation négative destructrice de son existence, doit dorénavant être « acceptée par-delà tout dolorisme et que la seule vie qui importe pour ce mode, se définit par la transition éthique dont il est capable dans la finitude » ; une transition qui ne peut donc s'opérer que dans le traitement des fluctuations, « dans la réduction des fluctuations négatives et l'usage moteur des fluctuations positives. Toute transition s'effectue dans le registre de la seule causalité transitive et immanente et exclut la causalité finale, fût-elle interne. » Ainsi, la substance infiniment infinie « ne veut rien » et n'est que « pure puissance infinie de se produire en produisant une infinité de modes. » C'est dans cette indifférence aux fins humaines et plus particulièrement « dans la conquête de degrés de puissance finie par les modes » que se révèle l'infinité de la substance (*Ibid.*, p. 286).

La transition éthique pour le mode humain est « indissolublement ontologique et éthique [et] soumise à la condition de la fluctuation des affects. » Si la mort est inéluctable, demeure toutefois la capacité, pour chaque mode, de passer d'un « état de passivité dominant à un état d'activité dominant, sans cesser pour autant d'être soumis aux fluctuations liées à son exposition à l'altérité relationnelle. » Et Tosel précise que « le mode humain en particulier se trouve – c'est un fait indéductible et injustifiable – pouvoir user de sa condition de finitude pour la transformer en occasion de finitude positive. » C'est dans cette « transition onto-logique de la substance infinie au mode humain fini que va se jouer la transition éthique, la seule qui importe pour l'essence et l'existence de ce mode » lequel ne doit pourtant jamais oublier « qu'il n'est pas *un empire dans un empire* et qu'il n'accède à sa puissance que *par et dans la reconnaissance*

ce et [la] connaissance des conditions de sa finitude relationnelle. » (*Ibid.*, p. 286-287 ; n. s.)

Spinoza, indique Tosel, choisit d'expliquer avant tout le mode humain qui n'est pas analysé « dans son essence statique, au sein d'une échelle fixe des êtres téléologiquement prédéterminée dans le sens du meilleur », mais expliqué « du point de vue de la direction qu'il peut prendre afin de se perfectionner autant qu'il peut dans la ligne de développement de son essence ». Car son *esse*, son être, est un *posse*, un pouvoir qu'il faut convertir en *potentia*, en puissance active. Cette conversion « laïque » butte sur un obstacle, ontologique autant qu'épistémologique : l'illusion finaliste. Au lieu de comprendre cette *potentia* comme « unité d'une causalité immanente et d'une causalité efficiente », les hommes l'inversent en causalité finale, « s'imaginant que les fins, que cette *potentia* les conduit nécessairement à poser, sont inscrites dans la finalité d'une providence et justiciables d'un choix du libre arbitre selon une finalité interne. » Il s'ensuit que « tout progrès dans l'actualisation de notre essence actuelle, qui est recherche de notre utile propre, repose sur l'*autocritique* de ce désir qui doit *indéfiniment retraduire* en explication causale ce qu'il ne peut d'abord comprendre ou interpréter autrement que dans le registre de l'herméneutique finaliste. » Former des « modèles de vie bonne » est alors possible mais à la condition « de les saisir comme des effets causalement produits dans l'histoire modale de notre désir et ne pas les hypostasier comme fins de la nature ou comme buts internes de notre essence » (*Ibid.*, p. 288 ; n. s.)

Subsiste toutefois une difficulté intrinsèque : « nulle transition à une perfection supérieure n'est assurée d'être définitive ni garantie contre la menace d'une transition de sens contraire » puisque notre condition nous maintient soumis à la répétition des affects passifs et à leur fluctuation « qui compromettent tout progrès dans la stabilisation de notre capacité d'agir et de penser adéquatement. La transition positive est ontologiquement menacée de se dissoudre dans les *fluctuationes animi*. » (*Ibid.*, p. 290) Sans écarter la difficulté, Tosel pose cependant la question de la généralisation du concept de *fluctuatio*, bien qu'il apparaisse dans un contexte spécifique en désignant un affect passif produit par notre imagination par lequel nous aimons et haïssons en même temps une même chose (Cf. *Éthique*, III, 17). Il y répond affirmativement avec l'argument que cette « fluctuation est une modalité fondamentale de la détermination et de l'existence de tous les affects » et qu'elle affecte donc « toute la vie affective d'une inconstance structurelle » en lui conférant une portée qui dépasse « le statut d'un affect singulier ». La *fluctuatio* est donc originaire et explicite « la structure contradictoire du désir lui-

même » : effort par lequel chaque mode singulier persévère autant qu'il le peut dans son être, « puissance affirmative, transition positive » et dont le lien constitutif à l'imagination l'oblige « à une voie longue et toujours différée quant à son succès. » (Tsel, 1996d, p. 290)

Cette difficulté se redouble en ce que le désir, le *conatus*, nous prévient Tsel, « est *immédiatement* transindividuel » et « marqué par une constitution imaginaire ». Transindividuel dans la mesure où « la structure des interactions est première » et que, dans celles-ci, « importent plus particulièrement celles qui lient chaque homme en sa singularité aux autres hommes *tous singuliers* dans la communauté d'une *même* nature humaine. » Marqué par une constitution imaginaire, c'est-à-dire le fait que chacun « ne s'identifie, n'accède à la conscience de son soi, et ne peut transformer cette conscience en savoir de soi et des autres que par la médiation originaire de l'imagination », laquelle, nous le savons, est fondamentalement inconstante et trouve « dans la *fluctuatio animi* son régime "normal". » C'est que l'imagination est une « puissance positive » et « la forme sous laquelle un mode se révèle à lui-même en se révélant à soi l'autre et l'autrui qui l'affectent dans une structure de révélation réciproque et interaffectuelle. » (*Ibid.*, p. 291-292 ; *n. s.*)

Ce point est décisif, comme l'*Éthique* (II, 16, corr.) nous en instruit. Spinoza observe en effet que « l'Âme humaine perçoit, en même temps que la nature de son propre corps, celle d'un très grand nombre d'autres corps » et que « les idées des corps extérieurs que nous avons, indiquent *plutôt l'état de notre propre Corps* que la nature des corps extérieurs ». Dans le corollaire de la proposition suivante (II, 17), il précise que « si le corps humain a été affecté une fois par des corps extérieurs, l'Âme pourra considérer ces corps, bien qu'ils n'existent pas et ne soient pas présents, comme s'ils étaient présents ». Notre appartenance commune à la même nature humaine se réalise donc, « non dans une communauté de singularités, mais dans *la division de singularités équivoques* les unes pour les autres. <sup>48</sup> »

L'ordre de l'imagination se présente « comme ordre commun de la nature » et possède « sa nécessité intelligible [...], ses causes qui ne sont pas celles d'un ordre raisonnable [...] mais qui peuvent être connues. Il a même sa cohérence propre qui est celle de l'inconstance, de la généralisation de l'état de *fluctuatio animi*. C'est un ordre d'effets et de représentations efficaces » sans pour

48. Tsel, 1996d, p. 294 ; *n. s.* Sur cette question, on lira avec intérêt l'étude de Vygotski (2003) qui se ressaisit magistralement de Spinoza et à propos de laquelle, nous nous permettons de renvoyer à notre article paru dans *ContreTemps* (Charbonnier, 2006).

autant être non-réel ou irréel. Comme tel, cet ordre est d'égale dignité que celui des idées adéquates, tout en s'opposant à ce dernier « qui a la capacité de le critiquer comme erreur ou illusion, de le rectifier et de le remplacer ; sans détruire les informations tronquées qu'il nous donne sur notre corps, sur les autres corps, et sur notre esprit et les esprits des autres hommes. » (*Ibid.*)

La raison ne pourra donc jamais constituer de monde uniquement façonné « d'idées adéquates et achevé ». Elle est « puissance de réorganisation et de rectification », elle n'ouvre aucun « âge de la raison autosuffisant et irréversible » (cf. *Éthique*, III, préface) et ne peut faire de l'homme « ni le maître de l'univers, ni le seigneur absolu de ses affects », sans pour autant le vouer à l'impuissance absolue ou à la servitude de sa condition. Sa première manifestation réside dans « la reconnaissance du fait que cette impuissance doit être attribuée à la “puissance commune de la nature” » ; sa problématique est de se constituer « en puissance ontologico-éthique, capable de comprendre l'ordre de l'imagination qu'elle présuppose et qui la conditionne, de trouver un ordre intellectuel et affectuel pouvant contrôler, réguler les dynamismes passionnels en leur donnant une orientation différente. » (Tosei, 1996d, p. 295)

L'état de *fluctuatio animi* qui « voue chaque homme à partager sa singularité avec celle d'autrui sur le mode de la séparation, de la particularité excluante », est à la fois le matériau et l'obstacle de la *ratio*, dont le problème est de « transformer ce partage de la séparation en partage de quelque chose de commun, inscrit dans la communauté de la même nature humaine ». D'où, insiste Tosei, « l'importance de la théorie des notions communes, c'est-à-dire des notions déterminant théoriquement le commun et faisant la base d'une communauté pratique » (*Ibid.*, p. 296), puisque « ce qui est commun à toutes choses et se trouve pareillement dans la partie et dans le tout ne peut-être conçu qu'adéquatement » (*Éthique*, II, 38) ; tous les hommes, modes finis, partagent une même structure générale qu'ils actualisent toutefois en leur essence propre d'une manière irréductiblement singulière. Si cet ensemble de propriété communes est la base de rapports de convenance, il n'assure en rien la stabilisation de ces derniers en une communauté à l'abri des fluctuations et de l'inconstance.

Dès lors, la force de la raison est simultanément sa faiblesse puisque « le “commun” ne peut rien définir d'une essence singulière » (Tosei, 1996d, p. 296) ; ou, pour le dire avec Spinoza : « ce qui est commun à toutes choses et se trouve pareillement dans la partie et dans le tout ne constitue l'essence d'aucune chose singu-

lière. » (*Éthique*, II, 37) Ainsi, au moment où s'affirme « la puissance d'une raison redéfinie de manière raisonnable, celle-ci semble se dissoudre » comme si « l'imagination seule exprimait la singularité de l'essence de chacun » et comme si « la raison avait seulement une fonction correctrice opérant la réduction de la singularité devenue contraire à elle-même et aux autres ». Car c'est bien d'abord « par l'imagination que nous déterminons ce qui accroît ou diminue notre puissance d'agir. » Et la découverte des éléments communs entre les corps, en particulier ceux de nos semblables, « n'empêche en rien la réintervention de l'imagination, celle de la situation de l'affection passive. » (Tosel, 1996d, p. 296-297).

En somme, c'est dans cette transition à la raison, qui a « pour condition les transitions intra-passionnelles ou intra-affectuelles positives », en lesquelles se loge « le problème de la politique et où se constitue l'espace du politique », que s'édifie précisément la raison. Cette transition rationnelle laisse toutefois échapper « la singularité de chaque individu humain » qu'elle laisse sous la responsabilité « de la seule imagination », de sorte que la *fluctuatio animi* « avec ses effets redoutables en politique n'est pas effectivement contrôlée. » C'est la fonction de la *scientia intuitiva* qui, « héritant de la fonction constitutive de l'imagination [et] dépassant les notions communes de la raison », détermine « les essences singulières, autant que cela se peut, dans la critique infinie de l'imaginaire et dans l'affirmation qui est fruition de chaque singularité au sein d'une communauté de singularités » unies par le même *amor intellectualis Dei* (*Ibid.*, p. 297-298).

Cette seconde transition éthique est l'objet d'une étude qui fait suite à celle que nous venons de détailler. republiée en 2000, sur laquelle nous n'allons cependant pas nous attarder.

RÉSUMÉ CRISTALLIN DE SPINOZA (BODEI, 1997A, P. 273-295).  
 CF AUSSI CRISTOFOLINI, 1998. SPINOZA COMME CRITIQUE DU  
 « FANTASME DE LA MAÎTRISE ». COMMENT SOMMES-NOUS RE-  
 CONDUITS À LA PROBLÉMATIQUE DES LECTURES MARXISTES DE  
 SPINOZA ?

Nous limitant à l'essentiel, nous ne détaillerons pas ici l'analyse et l'interprétation tosélienne du « delta » Marx-marxisme-Spinoza, pour les précisions et le raffinement desquelles nous renvoyons aux études afférentes<sup>49</sup>. Nous focaliserons

49. Sur les relations Marx, marxisme Spinoza, on consultera dans le recueil *Du matérialisme de Spinoza* (Tosel, 1994a), « Du matérialisme, de Spinoza » (p. 127-153), « Labriola devant Spinoza : une lecture non-spéculative » (p. 167-184) et « Le marxisme au miroir de Spinoza » (p. 185-215). Ce dernier texte a pour complément l'étude « D'une radicalité à l'autre : Spinoza et Marx » (Tosel, 1998b, p. 129-154). Sur le rapport



plutôt notre attention sur l'un des plus éminents aspects de ce delta qui concerne le *marxisme* en général et Labriola en particulier, qui a su saisir la puissance et l'originalité de la pensée de Spinoza comme « procès de libération éthique ».

Il n'est pas exagéré d'affirmer que la réflexion tosélienne sur Spinoza est un véritable travail de fond et de longue haleine, à la manière du patineur des expériences mescaliniennes de Michaux dans *Misérable miracle*. Cette thèse s'est en effet construite de manière immanente à son élaboration proprement marxiste et plus précisément gramscienne. Il ne fait selon nous aucun doute que ces deux élaborations, pour différentes qu'elles apparaissent, se sont réciproquement influencées et même construites. Ainsi, le thème du « communisme de la finitude » est-il le haut lieu de l'explicite convergence, du « nouage » (Badiou), entre ces deux registres de la réflexion tosélienne, convergence qui certifie expressément le trait cardinal de son élaboration théorique : la *tra-du(a)ction*.

Un premier indice en ce sens réside dans l'introduction de sa thèse (1982a, p. 1-30) où affleure de manière circonstanciée et continue, le lexique et la conceptualité des marxismes de Labriola et de Gramsci, par ailleurs remarquablement congruents à la problématique spinozienne. La raison en est que Gramsci réitère, pour le marxisme de son temps, le même geste (*i. e.* la même démarche théorique et politique) que Spinoza dans le *Traité théologico-politique* : lui aussi s'attaque au « bloc théologico-politique » que sont devenus les marxismes de la II<sup>e</sup> puis de la III<sup>e</sup> Internationale en se calcifiant (Théorie des facteurs) puis en se dogmatisant (Dia-Mat). Comme Spinoza naguère, Gramsci thématise une *emendatio intellectus*, une « Réforme intellectuelle et morale » qui est le cœur de sa refondation du marxisme comme « philosophie de la praxis ».

Allons plus loin. Cette homologie de thème et d'objet qui, dans nos travaux préparatoires, nous a conduit à formuler l'équation « Gramsci = méta-spinozisme », est beaucoup plus profonde et s'enracine, par-delà Gramsci, en Labriola, introducteur du marxisme en Italie et bon connaisseur de Spinoza, auquel il a, dans sa jeunesse, consacré, une étude sur « L'origine et à la nature des passions selon l'*Éthique* de Spinoza » (Labriola, 2004). Par son objet et sa méthode, cette étude est effectivement significative de la singularité et de l'originalité de l'approche labriolienne du spinozisme, comme du marxisme au demeurant, originalité qui ne cessera de s'affirmer, jusque dans son oubli, en

---

de la philosophie soviétique à Spinoza, cf. Kline, 1952 & Zapata, 1983, dont on trouvera une synthèse dans le recueil *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle* (Zapata, 1992)

France tout particulièrement, alors même qu'il fut un protagoniste du débat sur la question du socialisme à la charnière des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles<sup>50</sup>. Nous ne restituerons pas ici les raffinements de l'étude précise que Tosel consacre à la « lecture non-spéculative » de Spinoza par Labriola (1988b/1994a) mais nous nous contenterons, plus modestement, d'en indiquer les éléments saillants condensés dans une séquence de son étude plus générale sur « Le marxisme au miroir de Spinoza » (1994a, p. 185-215).

Il convient de dire, c'est un préalable, que la lecture et l'usage de Spinoza par Labriola s'opposent presque polairement à ceux de Plekhanov. Ainsi, ne cherche-t-il pas à réduire, comme ce dernier, « les aspects de la vie historique à une causalité substantielle homogène, avec sa scission base/superstructure », mais pense-t-il au contraire « l'unité de la pratique sociale comme “corps d'articulations particularisées”, résultat immanent d'une genèse » et saisit-il la production « dans son mouvement d'engendrement d'une complexité propre. » Refusant la naturalisation-substantialisation de l'économie, il soutient « le primat de la pratique qui produit un “terrain artificiel” » qui doit être pensé en sa spécificité sans être « définissable simplement comme “prolongement de la nature”. » Pareillement, à l'opposé du monisme plekhanovien, Labriola évite le recours « à un matérialisme général, dépourvu d'une théorie des niveaux d'objectivité », tout comme il « maintient la philosophie comme réflexion immanente de la connaissance de l'histoire et de la nature, réflexion sur les problèmes du savoir et des pratiques de connaissance comme autant de *formes spécifiques de travail*. » (*Ibid.*, p. 201 ; *n. s.*)

L'extrême sensibilité de Labriola à la *potentia mentis* spinozienne s'exprime également dans sa lutte contre la scolastique marxiste naissante, « contre la dogmatisation d'Engels ». De manière significative, il mobilise en effet le Spinoza « critique permanent de l'*imaginatio* et de l'*ignorantia*, censeur de toute mythologie conceptuelle, de *tout fantasme volontariste de maîtrise* », il s'en ressaisit comme d'un remède « pour *purifier la dialectique de sa téléologie* » (*Ibid.* ; *n. s.*). C'est donc en « spinoziste critique » que Labriola interprète la méthode génétique issue de Hegel, puisque, rappelle Tosel, le premier « a longtemps refusé le recours au concept de dialectique » préférant « celui de genèse, et de méthode génétique pour connoter le caractère non intentionnel, ni prédéterminé d'un processus ». La méthode génétique

50. Cf. Tosel, 1985a et aussi 1991a & 2005d. Signalons au passage cette autre et toute aussi originale lecture marxiste de Spinoza, qui partage beaucoup d'affinités, quoique de manière non-préméditée, avec celle de Labriola. Il s'agit de Vygotski, dont l'ouvrage (inachevé) *Théorie des émotions : étude historico-psychologique* (1933/1998) discute Descartes en s'appuyant sur Spinoza. Sur l'importance de ce dernier pour Vygostki, cf. notamment Bronckart, 2002.

ne consiste pas seulement « à penser le flux comme tel, elle analyse les co-variations de l'organisation du travail des médiations directes et indirectes de la vie juridique, politique, morale, etc. » Elle n'est donc pas « déduction à partir d'un principe *a priori*, mais reconstruction d'une totalité en ses diverses formes, respectueuse à la fois de l'ordre de dépendance ontologique et de la spécificité de niveaux pluriels dont la "valeur" n'est pas affectée par l'ordre de dépendance.<sup>51</sup> »

Ceci autorise la « philosophie de la praxis » à « valider une philosophie spécifique, critique, qu'elle dépasse et permet de mieux comprendre en sa spécificité historique ». Sans traiter explicitement la question, les *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* « donnent des indications pour une lecture matérialiste historique de ce philosophe dont Spinoza a été le héros. » La philosophie de la praxis « se caractérise par sa propre configuration du rapport entre vie (ou procès)/formes/savoirs [et] implique une tendance à saisir l'unité du procès génétique du réel (monisme) » sans s'hypostasier en « super-science » ou en « hyper-philosophie ». Elle est ainsi vouée « à poursuivre la lutte contre sa dogmatisation en hyper-philosophie ou son éclatement en savoirs disjoints », à toujours lutter en somme, contre l'*imaginatio* et l'*ignorantia*. C'est en ce sens qu'elle continue le « spinozisme critique » en ce que le sage de Spinoza n'est pas « l'homme de l'intuition théosophique ou métaphysique du tout de la substance », mais celui qui « use des catégories du procès de la réalité pour continuer à identifier "les éléments sentimentaux et affectifs à partir de quoi, sous l'impulsion de la peur, par le moyen du fantasme et du mythe, s'engendrent les combinaisons psychiques" qui bloquent le procès d'individuation éthique. » (Tosei, 1994a, p. 202-204 ; n. s.)

L'approche de Labriola est donc plus exactement « spinozienne » que ne l'est celle, ontologico-métaphysique, de Plekhanov. Son insistance sur la dimension éthico-politique du spinozisme n'en oblitère pas la dimension indissociablement ontologique, qui la soutient, non pas comme une *infra*-structure, mais de manière horizontale et *consubstantielle* : il ne sépare pas, autrement dit, l'ontologie de la politique. Ceci nous reconduit alors très précisément à la question évoquée plus haut de « la montée de l'exigence d'épanouissement personnel par delà la perversion de l'individualisme possessif » (Tosei, 1996a, p. 14 ; souligné par T.) et celle, qui lui est liée, de la critique du rationalisme classique et du « fantasme de maîtrise » qu'il a engendré. Nous re-

51. *Ibid.*, p. 201-202. Tosei cite la troisième lettre du *Discorrendo di socialismo e filosofia*, dans laquelle Labriola évoque *Le Capital* en ces termes : « Marx nous a donné un livre magistral, comme un nouveau Ricardo qui étudia impassible les procédures économiques, *more geometrico* » (Labriola, 2000, p. 219).

trouvons ici le « communisme de la finitude » qu'il nous faut désormais thématiser *in se* afin de pouvoir nommer la novation du rationalisme spinozien.

## Le « communisme de la finitude »

Ce « rationalisme de la maîtrise » se retrouve sous l'espèce du communisme comme « horizon immanent du paradigme de la production » dont il révèle l'utopie, celle d'un « rationalisme absolu qui se pense dans la catégorie généralisée de la maîtrise, point culminant de l'individualisme possessif bourgeois. » Car, de manière dominante, « le communisme est présenté comme production nécessaire de la forme absolue de la production, celle où le procès de travail immédiat se réalise selon son concept, comme concept, substance devenue sujet qui se donne dans une transparence pleine et que ne recouvre aucune forme de domination sociale. » Cette production renverse la maîtrise exercée par la nature sur les hommes : la domination si longtemps exercée par la nature est à son tour dominée et ne l'est que parce que, « tous devenus travailleurs », les hommes sont également tous devenus « paradoxalement des maîtres avec la fin de l'esclavage salarié. » (Tosel, 1996a, p. 35)

En s'étendant « à la nature intérieure de la forme sociale » – jusqu'à présent « forme de domination de rapports sociaux définis par l'exploitation et la domination » –, cette maîtrise s'absolutise. La fin de la lutte de classes s'égalise alors « au pouvoir politique des travailleurs sur la production au moyen d'une technique de régulation planifiée. » Or le lien qui unit « organisation de la classe ouvrière, centralisation des forces productives, conscience de la nécessité de cette centralisation et planification, surdétermine l'idée de la libre association des individus s'appropriant les conditions de leur socialisation par celle d'une maîtrise collective, grâce à la répartition planifiée du temps de travail », laquelle se révèle être, en définitive, un « gigantesque fantasme de maîtrise » selon l'interprétation de Jean Robelin (1989) à laquelle renvoie ici Tosel. Le communisme, conclut-il alors, « annule l'idée même de rapport social de production dans la transparence. Le rationalisme de Marx est celui, hégélien, du savoir absolu devenu production absolue » (*Ibid.*, p. 35-36).

Nous serions au rouet si Marx n'avait pas critiqué l'idée du communisme comme généralisation de la propriété privée (cf. Marx, 1990, p. 85 et aussi Sereni, 2006) et s'il n'entendait pas également dépasser le niveau de la propriété générale par l'idée d'une libre association des producteurs développant leurs facultés

dans une gestion du temps libre. Le « libre producteur communiste est la synthèse et le double dépassement du maître antique et du maître moderne ; et la fin de la lutte des classes doit alors être comprise comme l'au-delà des catégories de la maîtrise et de la servitude. » (Tosei, 1996a, p. 37). Subsiste néanmoins la complication centrale de cette dualité « constitutive » du communisme : comme « universalisation de la figure du maître bourgeois (“tous patrons et propriétaires de l'être social”) et comme au-delà de cette figure » dans la mesure où, pensé comme fin de l'aliénation, « l'au-delà communiste excède la condition de tout lien social et s'idéalise comme intégrale de toutes les “fins” [...] dans une communauté sans rapport de production pure transparence à soi. » (*Ibid.*)

Nous sommes donc confrontés à l'alternative suivante : « ou bien la société des producteurs comme capitaliste général dans une production générale conforme à son concept ou bien une libre association au-delà de toute société », en précisant immédiatement que le second membre de l'alternative « n'excède pas l'horizon du rationalisme absolu propre à l'individualisme possessif » en imposant « une philosophie de l'histoire incarnant le mouvement de réalisation d'un concept qui est l'endroit de la production en général et qui est la liberté comme autonomie. » Tosei insiste : « L'idée d'auto-production du genre par lui-même est la synthèse des deux versions du communisme, où plutôt leur fusion incandescente. » (*Ibid.*, p. 37-38)

Les apories du rationalisme absolu de la production n'épuisent pas la validité de la perspective critique marxienne de l'économie-monde capitaliste. Elles n'imposent pas plus la liquidation de « la perspective du communisme en tant que tâche d'une sortie du capitalisme » mais exigent plutôt de la repenser. Il s'agit en premier lieu de renoncer « à la garantie téléologique de la réalisation de la distinction entre activité rationnelle quant au but (travail) et formes de relations sociales ». Tosei revient ici sur la question de « l'unité d'un composé procès de travail immédiat et procès social de reproduction » à toutes les phases du procès de reproduction sociale, évoquée lors de sa discussion du paradigme de la production chez Marx. Question décisive et ouverte, comme celle de « ce qui peut être considéré comme conditions techniques relativement nécessaires, susceptibles d'être héritées et accumulées et comme conditions sociales qui peuvent être raisonnablement discutées, transformées, supprimées et remplacées par d'autres supérieures d'un point de vue pratique. » (*Ibid.*, p. 38)

En second lieu, c'est la question de la « forme philosophique immanente à une théorie de l'émancipation enfin délivrée du rationalisme de l'autoproduction du genre et de l'individualisme

possessif. » Cette forme philosophique s'inscrit dans la perspective de ce que Tsel nomme donc un « communisme de la finitude, dans la finitude positive », lequel doit être capable de « conjurer le fantasme de la maîtrise, mais aussi de ne pas fétichiser comme condition finale ce qui est forme dépassable de servitude », soucieux « d'en finir avec la maîtrise elle-même et son double, la servitude, et donc d'ouvrir *la question de la communauté* dans une *dimension neuve et édifiable*. » (*Ibid.*, p. 39 ; *n. s.*).

Cette double perspective est soutenue par la reprise intégrale et l'articulation des « thèses pour un paradigme de la produ-action » dans le cadre théorique du communisme de la finitude », auquel Tsel associe *in fine* « l'approche ontologique » de Jean-Luc Nancy, en particulier sa réflexion sur la communauté (1999 & 2001 pour un récapitulatif). Cette réflexion sur la racine du syntagme « communisme » est reprise à l'occasion de sa conclusion au recueil de 1996, comme étant la question du « communisme et de l'inconnue de l'être-en-commun » envisagés, selon le complément au titre comme des « thèses provisoires pour l'à-venir de l'esprit de scission » (Tsel, 1996a, p. 139-145).

Dans ces dix-sept thèses Tsel récapitule de manière résolue et offensive la *motion* du recueil. Les trois premières thèses font, en quelque sorte, le point de la situation – malgré tout porteuse d'espoir puisque « là où tout périt croît aussi ce qui sauve » (Hölderlin) –, situation qui, finalement, est encore un peu la notre. Ainsi l'effondrement de ce qui s'est nommé « communisme » représente, écrit Tsel, « la fin de la forme archaïque prise par une tendance de l'être social qui est encore totalement à venir », la tendance qui pose « à la modernité en crise, la question de son être-en-commun que nous pouvons encore partager. » Ainsi le socialisme dit démocratique est-il doublement fini. Il a « fini par identifier la communauté du commun à la seule socialité concurrentielle, autodestructrice, et nihiliste du capitalisme historique » et privé d'une théorie critique de la société moderne, « réduit à la gestion subalterne de la modernisation capitaliste [...] *il est fini comme libéralisme social* » : il est même le seul « à ignorer qu'il est mort sans avoir réellement combattu. » Toutes les forces « historico-sociales » qui continuent encore de se rassembler autour de « l'espérance communiste » ne sont aujourd'hui unies « que par la colère, le refus de se résigner à voir dans le capitalisme devenu monde le fin mot de l'histoire. » Et leur avenir ne réside que « dans leur capacité à donner à cette colère sa nécessaire intelligence et dans leur volonté de *transformer leur esprit de scission* en forces et formes de résistance pratique. » Préparation intelligente de nouveaux *Dies Irae* enfin redevenue productive (*Ibid.*, p. 139-140 ; *souligné par T.*)



La thèse 4 opère une première transition en explicitant la tâche préalable qui se dessine alors, et que nous avons d'ores et déjà indiquée : « procéder à la critique radicale de ce qui a réalisé et trahi l'initial communiste ». Cela suppose une critique non moins radicale de ce qui « en Marx même et *a fortiori* dans les marxismes contenait les prémisses des apories de la réalisation. » Deux éléments majeurs s'en indiquent : « la démesure du culte du progrès dont les forces productives et leur illimitation ont fait l'objet » et « le bloc supposé homogène de la classe-sujet, du parti et de l'État » comme unique interprète de l'Être social. La thèse 5 poursuit en explicitant l'urgence théorique qui est de laisser « souffler l'esprit de scission et de produire *une critique rigoureuse de l'être social, propre au capitalisme devenu monde.* » Mais, précise Tosei, cet esprit ne peut advenir qu'à la double condition que « les forces qui prennent au sérieux la question de l'être-en-commun aujourd'hui ne s'illusionnent et ne se dénaturent point », en se donnant d'abord les moyens d'analyser l'état du monde actuel en régime capitaliste mondialisé et en ne faisant pas la paix avec ce dernier, en refusant de le considérer comme le fin mot de l'histoire (*Ibid.*, p. 140 ; *souligné par T.*).

La thèse 6 énonce le *filò conduttore* de la critique de la forme capitaliste de l'être social qui « peut être identifié dans la théorie marxienne de la *soumission réelle du travail sous le capital* », dont Tosei fait l'hypothèse de sa généralisation « à toutes les activités et pratiques jusqu'ici épargnées » – ce que l'évolution récente du capitalisme montre de manière emblématique – et dont les thèses 7, 8 et 9 déploient les manifestations. Pour les pays du « centre », cette « soumission réelle » s'est qualitativement approfondie en ce que « la socialisation des forces productives s'est traduite comme *incorporation capitaliste des sciences* et a donné lieu à la formation d'un capital scientifico-cognitif dont les forces de travail vivantes sont désappropriées » en dépit d'une revendication d'un usage de soi relativement autonome : « la possibilité d'un mode alternatif de produire et de travailler, d'un exercice plénier de la citoyenneté s'est tarie » à mesure que s'accroît et se généralise la précarité. Cette soumission réelle déborde le procès de travail et s'étend désormais « sous les apparences de la *marchandisation universelle à la vie quotidienne*, aux structures de la reproduction familiale et aux procès de formation de l'individualité psycho-instinctuelle. » Ainsi la survie du milieu naturel n'est-elle garantie « que pour autant qu'elle est déterminée sous les conditions de la valeur d'échange et de valorisation capitaliste »<sup>52</sup>. La soumission réelle enfin a littéralement investi

52. Cette généralisation de la marchandisation est le sein(g) de l'actuelle mondialisation-restauration capitaliste. C'est cela même que Lukács avait magistralement anti-



la culture « sous la forme massive d'un *appareil médiologique* » qui combine surinformation quantitative et pauvreté des contenus, dont l'objectif hégémonique est d'accréditer « la représentation du capitalisme comme "destin" technologiquement immuable et irréversible » dont toute contestation n'est que sectarisme archaïque (*Ibid.*, p. 140-142 ; *souligné par T.*).

Par son débord, cette soumission « uniquement réelle » est également « en passe de faire de la conquête de la démocratie représentative *le parti unique d'un capitalisme anonyme*, sans bourgeoisie ni conscience malheureuse. » Et Tosei ajoute que la guerre de mouvement pour l'instant remportée par le capitalisme sous le faux nez de « modernisation » à réussi à vider le suffrage universel, obtenu de haute lutte par le mouvement ouvrier, « de tout pouvoir transformateur » en réduisant la démocratie à un jeu procédural-formel (Cf. Tosei, 2004a & Losurdo, 2004). Dans la thèse suivante (11), il insiste sur la tâche qui, dès lors, nous incombe. Défendre la démocratie aujourd'hui et combattre demain les résurgences de sa remise en cause réactionnaire, exige « la lucidité sur le déficit démocratique de la démocratie représentative actuelle ». Cette dernière en effet, « vit de l'idéal réalisé du capitalisme d'exclure par principe l'idée d'une direction politique de l'économie et d'ôter au conflit social toute productivité en le réduisant à une simple fonction de signalisation » et « *laisse sans représentation la totalité des exclus de la citoyenneté*, les immigrés en premier lieu, les exclus du travail, tous ceux qui meurent socialement pour que le marché vive. <sup>53</sup> »

Les thèses 12, 13 et 14 exposent la dimension politique de la question. Tosei rappelle d'abord l'exigence de reformuler les thèses précédentes en prenant en compte ce que, dans les pays de la périphérie, signifie la soumission réelle, observant que « *l'illimitation du capitalisme* traduit l'interdépendance en domination quasi-impériale » ne laissant à ces pays que « l'avenir douteux des crispations nationalistes et des flambées ethno-populistes. » Le problème réside également en ce que « le potentiel des forces anti-capitalistes et la culture de l'esprit de scission sont aujourd'hui à *l'un des plus bas niveaux jamais atteint depuis 1848* » et que l'effondrement du communisme historique et

---

cipé dans *Histoire et conscience de classe*, avec le maître concept de *réification*. Il reprendra cette question de manière plus précise à la fin de sa vie, dans *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, évoquant la « manipulation » généralisée du réel comme le problème crucial de la « modernité » capitaliste, ainsi que Tosei (1985b) l'a du reste fort bien indiqué. Sur la question de la réification chez Lukács, nous nous permettons de renvoyer à notre étude (Charbonnier, 2013).

53. Tosei, 1996a, p. 142 ; *souligné par T.* Sur la question de la représentation, cf. Tosei, 2001b, et sur la question de la citoyenneté, cf. Kouvélakis, 2004 qui discute également Tosei, 1995b.

« l'implosion des pays en voie de développement après les luttes victorieuses pour l'indépendance » laissent le capitalisme-monde sans antagoniste direct. Les forces qui s'y opposent sont en effet contradictoirement fragmentées : dans les pays du centre, « l'unification des luttes du mouvement ouvrier et de celles des exclus de la citoyenneté ne donnent actuellement, selon Tsel, aucune indication de convergence » et elles sont de toutes façons loin de rejoindre celles des prolétariats du Tiers-Monde, « souvent dévoyées [...] par leurs classes dirigeantes corrompues. » Surtout, cette « balkanisation fratricide » de ces forces « entretient *le mécanisme de l'illimitation capitaliste* qui la produit », illimitation dont Tsel précise qu'elle est le plus cruel démenti infligé aux « prévisions nourries par certains aspects de la théorie de Marx » et encore davantage « par les courants dominants des marxismes de la Seconde et Troisième Internationale », à l'exception de Gramsci, du dernier Lukács et d'Althusser (*Ibid.*, p. 142-143 ; *souligné par T.*).

Tsel souligne que le capitalisme a effectivement administré « la preuve de son extraordinaire capacité à façonner l'être social en révolutionnant incessamment les forces productives sous l'aiguillon de la loi de la valeur et à inverser les résultats obtenus en matière d'efficacité et de productivité dans *la plus formidable entreprise du nihilisme jamais tentée.* » Cela dit ne soustrait pas la question dorénavant posée d'une issue à ce nihilisme à la fois « théorisé et mystifié » par « les plus grands penseurs du capitalisme » (Nietzsche, Weber, Heidegger). Or, pas plus les théories de l'agir communicationnel, « dépourvues du sens tragique de la réalité historique », que les théories de la justice – en fait, « des théories de la répartition » – ne sont en capacité de critiquer « la forme proprement capitaliste de l'être social » laissant « inentamée la question de la production de l'être social et de ses formes. » (*Ibid.*, p. 143-144 ; *souligné par T.*)

Les trois dernières thèses (15, 16 & 17) abordent la question de l'être-en-commun proprement dit(e). Instruit du passé, Tsel souligne que « la socialisation des forces productives ne peut plus en ces conditions être considérée comme dessinant de soi une nouvelle forme de notre être-en-commun » et qu'il s'agit donc plutôt d'analyser « les modifications et les réorientations dont serait susceptible cette socialisation » en se fondant prioritairement sur « les résistances que produit *l'illimitation capitaliste.* » La problématique est donc la suivante : il faut renoncer à *l'illusio* du « communisme archaïque » selon laquelle le mode de production capitaliste « produit positivement et linéairement une forme d'être-en-commun », à la fois capable « de le critiquer, d'en hériter et de le dépasser », il reste à penser « comment la généralisa-

tion planétaire de la soumission réelle engendre en ce qui lui fait résistance une *tendance exprimable aujourd'hui seulement sous une forme essentiellement négative qui en appelle à une modalité à venir de l'être-en-commun.* » (*Ibid.*, p. 144 ; *souligné par T.*)

C'est en ce point qu'il évoque explicitement la recherche de J.-L. Nancy et qu'il cite de *La comparution* (1991) – ouvrage co-écrit avec Jean-Christophe Bailly, cette idée de « commun-isthme » comme le mouvement du « communisme archaïque » qui « se prolonge et se nie alors en se faisant “passage” dans son anéantissement nihiliste, en se constituant en isthme, en commun-isthme ». Cet isthme qui, poursuit-il nous interroge « sur notre responsabilité face à la possibilité même de notre être-en-commun et qui nous affronte à l'inconnue, à l'x inconnu de cette communauté de l'être-en-commun, au commun-x à venir, en souffrance dans le nihilisme de la soumission réelle, en espérance dans les pratiques plurielles de résistance. » Question politique, économique, sociale en même temps que philosophique, « *ontologique, en ce qu'il y va de notre être en commun au sein de notre modernité en crise mortelle* » (Tosel, 1996a, p. 144-145 ; *souligné par T.*).

Ce communisme de la finitude est solidaire d'un rationalisme de même facture qui s'enracine dans la pensée de Spinoza – jamais vraiment quittée au fond –, porteuse qu'elle est d'un « rationalisme radical de la puissance [...] conscient de ses conditions de possibilité et de ses limites, irréductible au rationalisme des Lumières ou au rationalisme dialectique [et] délivré du fantasme de maîtrise exercé par une raison identifiée à la subjectivité constituante, d'un rationalisme de la finitude » (Tosel, 2001c, p. 56). Ce rationalisme de la finitude positive n'est pas à considérer en mauvaise part et n'est le signe d'aucun renoncement ou d'une quelconque concession à une métaphysique de la finitude d'inspiration heideggerienne notamment. Il est celui d'une reposition de la question de l'émancipation, qui est bien levée de la *mancipatio* (la mainmise) laquelle, se confond aujourd'hui avec la « main invisible du marché » capitaliste devenu monde, fêrle bien réelle d'une soumission qui ne l'est pas moins et qui se délivre exactement par et comme un processus de « désémancipation de masse » selon la formule de D. Losurdo (2004, p. 172-210). Et cette désémancipation *s'incarne*, au sens le plus obvie, dans la marchandisation généralisée qui caractérise la dynamique du capitalisme mondialisé.

## La mondialisation-restauration capitaliste

Dans les tous premiers vers de *Timon d'Athènes* de Shakespeare, dont Marx citera, dans le livre 1 du *Capital*, la fameuse tirade sur l'argent, le peintre répond au poète qui demande comment va le monde, qu'il « s'use, Monsieur, à mesure qu'il croît en âge. » Notre monde s'use en effet et bruisse de son épuisement dynamisé par le nihilisme du capital mondialisé. Aussi la mondialisation se révèle t-elle comme un nouveau « stade suprême du capitalisme », avec cette différence, *majeure*, que le royaume des fins actuellement en gésine ne recèle aucune félicité mais plus sûrement la réduction de son pluriel, avec la possibilité réelle de l'extinction de notre genre et de toute vie. Ce royaume, nous le savons désormais, est une chimère aussi amène qu'elle est dangereuse, et surtout radicalement inadéquate pour penser, non tant la fin définitive – ontologiquement impossible pour les modes finis que nous sommes – de la servitude passionnelle, que le crépuscule de la *servitudo* du capital, la soumission réelle qui se confond, parfois habilement, avec l'humilité, cette fausse finitude. Et puis, comme nous l'avons déjà vu, les forces qui, naguère, partirent à l'assaut du ciel, n'ont plus aujourd'hui la même puissance décisive. Quant à la *multitudo* dont il est ressassé qu'elle en est, sous des formes idoines au capitalisme immatériel du XXI<sup>e</sup> siècle, le renouveau, ne retrouve-t-elle pas finalement, en les redoublant, les apories de ce royaume des fins entendu comme un globalisme sans rivages ?

Assurément, la mondialisation capitaliste, *essentiellement* capitaliste, est parvenue à un seuil qui la dispose comme une condensation, une épure du capitalisme réellement existant. À l'instar de la Révolution française et de la Révolution bolchevique, la mondialisation est bien « un événement philosophique, le seul événement de notre actualité » et s'inscrit par conséquent dans l'onde du communisme de la finitude dont elle amplifie l'exigence. Cette question est inaugurée par une conférence prononcée lors de la séance du 20 novembre 1999 de la Société française de philosophie (Tosei, 2000e) et se déploie deux plans qui, pour être indissociables, possèdent néanmoins une relative autonomie. Un plan philosophique qui pose la question ontologique de notre être-en-commun et un plan tout à la fois économique et éthico-politique, qui pose celle du droit international et de son devenir. L'évolution de la conjoncture géo-politique depuis 2001, explique ainsi que la plupart de ses études sur la mondialisation sont essentiellement consacrées à la dimension juridico-éthico-politique, et en particulier les métamorphoses de l'impérialisme (2005c) et le retour de la guerre (2002b & 2005b), études qui n'en retranchent jamais la dimension philosophique, quand celle-ci n'est pas la tonalité dominante (2002c & 2003b). Tosei reprendra

cette question de la mondialisation comme « objet philosophique » dans le cadre d'une conférence à l'« Université de tous les savoirs » (2004c) qui en ramasse et en précise le propos sur des points importants, avec en particulier une critique *précise* du « globalisme révolutionnaire » de la théorie de l'Empire développée par A. Negri.

Tosei ouvre sa conférence par une réflexion propédeutique sur la constellation sémantique et conceptuelle dans laquelle s'inscrit la catégorie de mondialisation. « Notre rapport au monde, à notre monde “moderne”, remarque-t-il, ne va pas de soi », en ce qu'il « émerge après que se soient *épuisées* deux grandes modalités que l'on peut sommairement définir comme appartenance au *cosmos* antique et comme situation dans le *mundus* de la tradition juive et chrétienne. » Épuisement au sens mathématique du principe d'exhaustion, scandé par un décentrement du monde par rapport à l'homme, lequel se découvre progressivement sur « le mode de l'être-jeté » comme « forme de la constitution humaine d'un monde de l'homme ». Le monde cesse d'être « un donné cosmologique, ou un créé tragique » et devient « le processus de l'auto-production de l'homme », le produit « d'une activité de production hantée par le modèle de la *causa sui* ». En ce sens, conclut Tosei, notre « être-au-monde, au monde devenu mondialité, résultat du processus de mondialisation de la production » est, dans toute l'ambiguïté de ce terme, « la *fin* du monde ». Longtemps en effet « cette autoproduction a réussi à faire coïncider la conquête de la terre et la promesse mondialiste, universaliste, de faire de cette conquête sidérante le monde que la liberté humaine produit à partir d'elle-même, le *regnum hominis*, le vrai *mundus intelligibilis* » (2000e, p. 4-6 ; *n. s.*).

C'est à l'aune de cette promesse que Tosei entend interroger la philosophie occidentale contemporaine, qui en ses moments les plus éminents, s'est voulue, avec Kant, « pensée de l'universel rationnel comme fondement du mondial sous les auspices du droit » (le cosmopolitisme)<sup>54</sup>, ou bien, avec Hegel et Marx, pensée de cet universel et des contradictions du monde réel. Il entend plus précisément se confronter à la philosophie française qui « a renoncé à penser la mondialisation de manière directe, en unissant élaboration des catégories de l'universel et analyse déterminée des processus effectifs », exception faite de la *Philosophie politique* d'Éric Weil (1989) et des philosophes marqués par « le

54. Tosei a consacré plusieurs études à Kant (1988a, 1992b/1995b, 1995h & 2000f) qui, pour reprendre à ce dernier un concept fameux, n'ont pas toujours bénéficié de toute la « publicité » qu'elles eussent pu effectivement mériter et que, du reste, elles continuent de mériter.

meilleur de Marx<sup>55</sup> ». Cette renonciation qui n'est certes pas innocente ni exempte de consolations, a un coût. Elle est, pour le dire exactement, une régression qui se délivre sous la forme d'une délégation de l'analyse aux sciences sociales et à l'économie politique en particulier, au sein de laquelle s'affrontent la thèse libérale (dominante) du « marché mondial comme base d'un nouvel ordre international » et la thèse critique (minoritaire) de celui-ci « au nom de la structure divisée de l'économie-monde ». Un tel « partage des tâches » conduit la philosophie à n'aborder la mondialisation du capitalisme que de manière indirecte et selon deux modalités spéculaires : « par *prétérition* comme l'événement indiscriminé d'une apocalypse sans au-delà » – c'est le versant « philosophique » de la question – et comme « apologie de la mondialisation par *euphémisation* de ses contradictions » – c'est le versant éthico-juridico-politique (*Ibid*, p. 7 ; *n. s.*). Le coût de cette régression est, qu'à ne pas réordonner ces questions autour de cet événement, « qui n'est pas promesse, mais présentation des risques d'une impossibilité réelle et d'une *limitation absolue de la politique* », la philosophie renonce et démissionne devant la tâche « de penser le lien qui unit le monde et l'im-monde » et s'enferme « dans l'*autophagie* et l'*idéologie*. » (*Ibid.*, p. 25 ; *n. s.*)

L'euphémisation de la mondialisation procède de la philosophie politique du libéralisme qui, en prenant acte de la mondialisation du marché des capitaux, de l'interdépendance des économies capitalistes et de la dominance des technologies de la communication et de l'information, formule la thèse du « nouvel ordre mondial » en soutenant que, dans les contradictions et les inégalités du marché mondial, se réalise une « complémentarité des économies et des politiques », ce dont témoigne par exemple la constitution de nouvelles zones de libre-échange « tendant à l'unification en une fédération quasi-étatique (ainsi la Communauté européenne). » Cette philosophie politique devient ce faisant une *supplétive* de l'économie politique dont elle accepte les résultats : « en revendiquant son autonomie normative, elle accepte de laisser déterminer cette autonomie de l'extérieur et [de] recevoir comme objets à traiter des objets séparés de leurs conditions de possibilité économiques et sociales », elle « rabat ses propres objets politiques sur le droit et la morale » sans jamais véritablement thématiser les processus actuels de transformation économiques et politiques de l'État vers *le moins* ni, du reste, les résistances qu'elles suscitent (*Ibid*, p. 7-8). Que cette apologie

55. *Ibid.*, p. 6-7. Sur ce point précis cf. aussi Tosel, 1999c, 2001d & 2003a pour une perspective plus englobante. Sur cette question, voir également les remarques de L. Sève (2004, p. 7-94).



néglige de définir précisément la mondialisation se comprend dès lors aisément, puisque c'est le seing même de son euphémisation.

Qu'est-ce alors que la mondialisation ? Tosei la définit comme l'« internationalisation du rapport de production capitaliste fondé sur la soumission réelle du travail par le capital » et « la création d'une nouvelle structure d'ensemble de la production, porteuse d'un nouveau système de techniques sociales, toutes finalisées par la recherche d'une productivité différentielle du capital au moyen de la réduction du temps de travail. » Ce sont ces techniques sociales « innovantes » (gestion informatisée de la production, généralisation du travail « immatériel »), qui « ne sont jamais pures techniques, mais toujours matérialisations sociales du rapport d'exploitation », qui permettent l'internationalisation du mouvement du capital. Radicalement économiciste et techniciste, la mondialisation est tout autant « politiciste » dans la mesure où « elle ne peut s'accomplir que dans le mouvement d'une perpétuelle re-hiérarchisation politique des États protecteurs des firmes dominantes », y compris donc les multinationales qui possèdent toujours une base nationale. Pour toutes ces raisons, la mondialisation « oblige à recourir à un modèle théorique fondé sur l'impureté et l'intrication des pratiques » mais « ne peut être pensée comme un méta-niveau qui viendrait surdéterminer le niveau national ou local [...] *Le mondial est un niveau interne du national.* » (*Ibid.*, p. 11 ; n. s.)

Ce paradoxe n'est qu'apparent puisque « cette primauté de l'international », n'implique pas le dépérissement l'État, en particulier ses formes territoriales nationales comme tente de le faire accroire le néo-libér(al)isme. Il est plutôt voué à jouer une autre fonction qui s'enracine négativement « dans [son] incapacité à contrôler la formation du marché mondial du capital », soit « d'assurer politiquement la gestion différenciée de la force de travail en encadrant les techniques de délocalisation » et en promouvant celles fondées sur le gain de productivité. La mondialisation n'est pas « l'instauration d'un nouvel ordre international où s'échangeraient et se formeraient des complémentarités de secteurs ». Elle est plus essentiellement, *brutalement* même, « un ordre et un espace de domination hégémonique où la place dans la hiérarchie se joue sur la capacité de chaque État à produire et exporter des biens *via* les firmes “multinationales-nationales” » (*Ibid.*, p. 12). Pas plus que la classe ouvrière, l'État territorial-national ne disparaît, mais il n'est plus « l'unité d'un simple marché intérieur qui réaliserait à son échelle le fonctionnement du capital », il se déplace et devient « l'agent d'une projection inédite de la territorialité nationale au-delà du territoire historique » (*Ibid.*, p. 13).



L'offensive contre l'« État social de droit » (cf. Tosel, 1989 & 1995b) qui se spécifie dans la soustraction de sa dimension « sociale » et plus généralement dans sa privatisation, s'insère donc pratiquement dans ce processus de mondialisation-restauration qui développe « un nationalisme spécifique, proprement économique qui fait de la nation une entreprise ». La concurrence mondiale prend alors et simultanément « la forme d'un retour à ce que la tradition marxiste nommait l'impérialisme » mais en le modifiant, en lui donnant « la forme tendancielle de quasi-empires, que domine aujourd'hui l'empire des États-Unis » puisque « la formation d'espaces supranationaux à vocation impériale ou subimpériale repose sur les contraintes de productivité<sup>56</sup> ».

## La mondialisation comme fin du monde

À cette euphémisation de la mondialisation, dont Tosel observe qu'elle retrouve la thèse kautskyenne de l'ultra-impérialisme, fait écho, en miroir, ce qu'il nomme une « reconnaissance panique de la mondialisation capitaliste » identifiée, dans le sillage des grandes critiques de la modernité comme réalisation de la métaphysique « à la domination de la techno-science, et de son nihilisme. » Une approche radicale qui se place sur le terrain ontologique, une « ontologie négative dont le *pathos* est celui du tragique » et dont la pensée de l'être-au-monde développée par l'analytique existentielle de Heidegger, prolongée par la méditation sur la condition humaine de H. Arendt, est l'expression la plus aboutie « à bien des égards plus profonde et moins hypocrite que le cosmo-politicisme belliciste libéral. » (*Ibid.*, p. 8 & 20)

Cette approche ontologique fait d'abord apparaître « le nonsens d'une production identifiée à la technique comme telle, vouée à devenir auto-référentielle », elle souligne le renversement de cette production « en consommation des hommes et des choses », en désignant « dans la crise écologique sans précédent que connaît notre planète l'effet du nihilisme occidental » et recherche des issues dans la seule pensée poétique ou dans des idéalizations contrefactuelles d'expériences historiques du passé. » Par cette mondialisation de la métaphysique « devenue technique planétaire de la manipulation des hommes et des choses, se constitue un monde qui est l'im-monde. » (*Ibid.*, p. 8-9 ; *souligné par T.*)

56. *Ibid.*, p. 14. Tosel, 2002b, 2004b & 2005c, reviendra sur cette question de l'impérialisme, en discutant notamment les thèses de Negri et Hardt développées dans *Empire*.

Portant « à son paroxysme le désir de la libre subjectivité dans son appropriation de l'étant, la mondialisation ne se confondrait pas tant avec l'être-au-monde du *da-Sein* qu'elle en scellerait l'aliénation. » L'activité dominée par la production « aliène le sujet producteur au monde et fait de lui un errant » et le transforme en une « subjectivité maîtresse » laquelle renonce à « habiter le monde » pour le faire, le défaire et le refaire à son image, « ob-jet de son pro-jet de maîtrise. » Nous aurions là, souligne Tosei, « comme une transcription de la réversibilité entre production et nihilisme » repérée dès le *Manifeste du parti communiste* et formulée en « des phrases de feu » (*Ibid.*, p. 20-21). « Ce bouleversement continu de la production, écrivent Marx et Engels, ce constant ébranlement de toutes conditions sociales, cette agitation et cette insécurité perpétuelles distinguent l'époque bourgeoise de toutes les précédentes. Tous les rapports sociaux traditionnels et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables se dissolvent ; les rapports nouvellement établis vieillissent avant d'avoir pus s'ossifier [...] Tout ce qui était sacré est profané<sup>57</sup> ». Le capital serait ainsi l'achèvement de la métaphysique « en se faisant monde et en consumant la possibilité de l'être-au-monde. » À l'évidence, beaucoup d'aspects de la mondialisation capitaliste, son « *hubris* », nous obligent à prendre un certain Heidegger au sérieux, celui qui « en son langage, donne le chiffre existentiel des risques effectifs de notre situation ontologique » et qui oblige à « nous défaire des assurances du rationalisme téléologique, de son affirmation d'une Sujet-origine promis à l'actualisation heureuse de ses fin(s). » (Tosei, 2000e, p. 21)

Quoiqu'elle demeure fantasmatique en déplaçant – au sens strictement psychanalytique – les processus effectifs de l'économie-monde capitaliste en de « grandes entités démoniaques, véritables figures du mal ontologique », qui se concentrent dans le couple Savoir-Pouvoir », ce dernier indifféremment identifiable « à la Métaphysique, à la Technique, à la Technoscience, au Nihilisme » (*Ibid.*, p. 10), l'ontologie destinale a du moins « la valeur d'une provocation à l'autocritique de la modernité mondialisée. » C'est pourquoi, recommande Tosei, sa radicalité « doit être maintenue sous réserves critiques (comme le font certains philosophes post-heideggériens qui ne s'orientent ni dans le sens d'une donation religieuse, ni dans celui d'une nostalgie de l'origine<sup>58</sup> ». Car Heidegger, note-t-il encore, « fait de l'être-au-

57. Marx & Engels, 1998, p. 27-28. Cf. aussi les remarques de Tosei, 1998d.

58. *Ibid.*, p. 22. Il cite les noms de J. Derrida, Gérard Granel et J.-L. Nancy. À propos du second, signalons d'abord l'étude que Tosei lui consacre (2001e) et de celui-là, on se reportera à ses *Écrits logiques et politiques* (1990), aux études « Les années 30 sont devant nous (analyse logique de la situation concrète) » (1995, p. 67-89) et « La pro-

monde autre chose qu'une catégorie corrélative du produire ; il en fait un existentiel » de sorte que le « *da- Sein* est être-au-monde-en-commun, *mit- Sein* » (*Ibid.*, p. 20 ; cf. également Nancy, 1996).

De ces réserves, Tosel individualise deux points. Un premier est l'ontologisation « des diverses formes historiques d'exploitation et de domination qui continuent à se nouer autour du travail » qui sont alors légitimées « comme autant de figures du destin ou du hasard ». L'ontologie, conclut Tosel, « risque de se résoudre en une apocalypse sans dieu » et de se retourner « en une autre apologie – négative – de ce qui est, sauf miracle. » Rien n'est plus possible et il ne resterait alors plus que l'attente, que « la société mondiale de la production-destruction aille au bout d'elle-même », qu'elle fasse coïncider « son excès avec son déclin » ; la seule forme de responsabilité serait alors « celle d'un quiétisme à la sérénité durement acquise » et le seul recours « celui la méditation de la poésie pensant et de son ouverture. » (*Ibid.*, p. 22)

Cette ontologisation et le quiétisme qui en découle est enté sur la conception heideggérienne de la technique dont il faut reconnaître que, « séparée de son lien à la métaphysique de la subjectivité », demeure « une abstraction indéterminée, à laquelle on attribue une constellation informe de rapports sociaux complexes. » La technique n'est pas d'abord, selon Tosel, une opération d'arraisonement de l'étant mais demeure « une séparation ingénieuse et modeste du réel et du possible » et il convient alors de distinguer « la finalisation sociale d'un ensemble de techniques sous un rapport social » de la Technique en soi. Ainsi la mondialisation redéfinit-elle « l'usage social indissolublement économique et politique des techniques dans le sens de leur tradu[a]ction en temps » : gain de temps dans la mobilisation du travail, la circulation du capital financier et des informations, les apprentissages, etc. (*Ibid.*, p. 22-23)

Cet usage du monde, de notre monde qui le re-produit en le segmentant toujours plus en marchandises et en le divisant toujours plus en humanités, précaires quand elles ne sont pas « jetables », pose de manière inédite *la question ontologique*, « celle de la *finitude* comprise de manière *positive*, d'un rationalisme trans-rationnel, *délibéré de l'obsession de la maîtrise des cho-*

---

duction totale » (*apud* Nancy & Rigal, 2001, p. 37-43). Rappelons enfin qu'il a traduit en français deux volumes des *Quaderni del carcere* de Gramsci et avec Tosel, *La filosofia di Marx* de Gentile, précédé d'une étude sur le destin du Marx actualiste de Gentile (Tosel, 1993b).

*ses et des hommes, de la domination de la nature et de l'histoire. »* L'humanité à l'époque de la mondialisation se définit moins comme un « ensemble de possibilités entravées que comme un ensemble *d'impossibilités pratiques* liées à la contrainte d'une productivité *déliée*, elle, *de tout souci du bien commun*. » Somme des risques majeurs que produit la mondialisation capitaliste, cet ensemble constitue un universel négatif, qui ouvre, entre autres, le risque, possible et donc ni inéluctable ni prédonné, d'un « seuil d'irréversibilité dans la division de l'humanité en humanités toujours plus inégales ». Il oblige surtout à reposer *la question du bien commun* comme « question à nouveau et autrement substantielle, et non plus simplement procédurale, puisqu'il en va en effet de la subsistance de masses humaines appauvries et de la *substance même de la vie en ce monde*. » Autrement dit, la mondialisation repose à nouveaux frais la question ontologique « *comme triple question de notre rapport à notre être-en-commun socio-historique, à notre être de vivant, et à notre être de chose naturelle dans la nature*. » (*Ibid.*, p. 23-24 ; n. s.)

Transition à conclure avec Machiavel « Formons alors l'idée d'un Machiavel de la multitude dans la mondialisation. » (*Ibid.*, p. 26) Les analyses précédentes, y compris celle sur la question ontologique, constituent des préalables à tout discours sur le droit international dans la mondialisation, à l'aune de laquelle il doit se mesurer. Esquissée dans la conférence de 1999, la question éthico-juridico-politique de la mondialisation sera reprise dans une étude absolument magistrale – nous y tenons – qui constitue sa contribution au groupe de travail « Aspects de la mondialisation politique » de l'Académie des sciences morales et politiques (Tosei, 2002b et sur la question du droit, cf. aussi Robelin, 1994). Cette reprise est aussi l'occasion de re-nouer (avec) des questions antérieurement posées par la désémancipation néo-libérale, en particulier la sinistre « ethnicisation du libér(al)isme » (Tosei, 1995b, en particulier l'introduction, p. 7-49), dont la mondialisation libérale est, non seulement la généralisation, la mondialisation au sens le plus obvie du terme, mais surtout l'approfondissement, l'ontologisation en quelque sorte [a reprendre]

## La mondialisation du « juste » : droit international & éthique universelle

Tosei réfute d'emblée la thèse que « s'opérerait par le jeu de la mondialisation » une organisation de la communauté interna-

tionale qui, pour la première fois dans l'histoire, ferait des droits de l'homme et du citoyen sa charte et serait à même de se donner une structure politique effective. » (Tosel, 2000e, p. 15) Si en effet, les années qui ont suivi la fin du communisme soviétique ont d'abord été celles où a émergé « la thématique du nouvel ordre international et de la gouvernance globale », affirmant que, dans « le cadre de l'économie monde capitaliste unifiée » et sous le contrôle de la société civile internationale, pouvait et devait se mettre en place un nouveau régime de paix mondiale », garanti et protégé par l'ONU, il a fallu peu de temps pour que, de 1989 à 2001, ce programme ne se révèle une illusion durement démentie par la réalité des faits.

Accroissement des inégalités entre Nord et Sud, entre centres et périphéries, et en leurs seins respectifs, accentuation de la déstabilisation des États-nations « en raison de la multiplication d'États à la limite de la viabilité, redevenus de fait protectorats d'États plus puissants », exacerbation corrélative du nationalisme et du racisme en « purifications ethniques »<sup>59</sup>, aggravation des dégâts écologiques et, le pire, retour de la guerre sous la forme de la « guerre juste », menée sous mandat de l'ONU (l'Irak), de l'OTAN (la Serbie) ou sous la seule autorité d'un État, plus ou moins coalisé, contre le « terrorisme islamiste » pour notre moment historique. L'universel du droit et de l'éthique internationales « se dit de fait dans la sémantique de l'*imperium*, qu'il s'agisse d'un retour de la forme empire avec un contenu nouveau ou, plus classiquement, d'une nouvelle saison de l'impérialisme tel que le définissaient les marxismes de la II<sup>e</sup> et de la III<sup>e</sup> Internationales ou de l'Empire comme réalité enveloppant et dépassant les États et les nations pour imposer sa logique impersonnelle de méga-machine comme le croient Antonio Negri et Michael Hardt. » (Tosel, 2002b, p. 81-82)

Cette « gouvernance globale », qui s'impose actuellement est thématifiée par deux courants. Le premier, « idéaliste », affirme qu'elle « ne peut se dispenser de se rapporter aux idéalités normatives de l'internationalisme libéral cosmopolitique issu de Kant et de Kelsen ». Le second, « réaliste », se contente « d'explorer les voies menant à la sécurité internationale définie comme un bien public mondial minimal » se méfiant « des assurances fondées sur le sentiment d'appartenance à un seul monde ». Ces deux courants partagent toutefois un même présupposé : « en attendant la paix universelle, les acteurs, étatiques et non étatiques, du système des relations internationales sont contraints par la logi-

59. Sur le cas, tristement exemplaire, de l'ex-Yougoslavie, voir les travaux essentiels de Catherine Samary (1995 & 2000) et sur la « purification ethnique, l'analyse de Fethi Benslama (1995).

que des choses à se mettre d'accord sur des règles communes produisant et assurant le maintien d'une sécurité collective. » Ceux qui en dénoncent le masque d'une « politique hégémonique des grandes puissances et en particulier de la puissance impériale américaine » s'entendent répondre par le courant idéaliste que « ce ne serait pas la première fois dans l'Histoire que les idéaux de la raison s'objectivent en des porteurs empiriques poursuivant leurs intérêts et que ces intérêts sont inséparables dans le long terme des droits universels de l'homme. » À l'opposé de cette nouvelle ruse de l'Histoire, le courant réaliste soutient « qu'à l'anarchie d'un monde multi-polaire livré à l'assaut des sous-impérialismes [...] qui ignorent la démocratie et la laïcité, les droits fondamentaux, il est plus opportun de préférer une gouvernance globale déléguée à une puissance mondiale dont la revendication d'uni-polarité se tempère nécessairement en fonction de l'existence de puissances régionales. Il s'ensuit que « la *pax americana*, comme la *pax romana*, est préférable à l'anarchie barbare. L'internationalisme prolétarien ayant été défait, ne reste en lice que l'internationalisme libéral qui, à défaut de résoudre les problèmes écolo-sociaux de la mondialisation, peut d'ores et déjà se traduire en cosmopolitisme sécuritaire. » (*Ibid.*, p. 82-83)

Reposant sur « la volonté positive de chaque État à vivre sans avoir à craindre l'agression et sur le sentiment négatif de la peur d'être menacé de sanction en cas de violation des normes de non-agression » cette sécurité collective « est supposée fonctionner comme une dissuasion paradoxale qui s'impose en différant infiniment sa mise en œuvre. Ce régime actualiserait enfin les exigences du droit international objectivées dans l'ONU » en disposant d'une doctrine du bras armé, « celui de la "guerre juste", le *bellum justum* qu'avait théorisé la scolastique catholique et qu'avait suspendu à l'issue des guerres de religion le *jus europaeum* ». Ce faisant, nous nous trouvons dans une période de transition où « l'ordre sanctionné par le traité de Westphalie (1648) qui inaugurerait le système d'équilibre entre États souverains, tous titulaires d'un droit de guerre et de paix proprement politique » est en passe d'être définitivement supplanté par « le nouvel ordre global qui interdit le recours à la guerre sauf en cas d'agression injustifiée. » (*Ibid.*, p. 83)

Ainsi la communauté internationale est-elle habilitée « à faire la guerre juste à l'agression injuste » et même « à déléguer l'exécution légitime de ce droit aux puissances dotées de la force politique et militaire nécessaire ». La nouvelle croisade pour les droits de l'homme est « une guerre juste qui universalise le droit international » et qui met à l'ordre du jour « l'élaboration d'une éthique universelle des relations internationales. » En témoigne,

par exemple, la révision à la baisse « du principe de la souveraineté étatique, dorénavant et doublement subordonné « au droit cosmopolitique des individus à être traités partout de manière digne » et corrélativement au « droit qui est aussi devoir d'ingérence de la communauté internationale pour faire respecter le droit sacré de l'Humanité ». Il ne faut pas reculer devant les tâches imposées par « la théologie laïque des droits de l'homme » mais se préparer au contraire « aux guerres justes de la mondialité, cette nouvelle catholicité. » Ces guerres « justes », qui jouent sur l'ambivalence sémantique du terme (justice/justesse), peuvent à la limite ne plus être dites telles ayant pour ennemis, « non plus des adversaires politiques que l'on doit traiter en combattants d'une cause politique, mais des voyous, des délinquants de droit commun » lesquels, par leur violence, se mettent d'eux-mêmes hors de l'humanité, non plus des *hostes* mais des *inimici*<sup>60</sup>.

La conjoncture actuelle se caractérise donc par l'affirmation-programme d'une transvaluation des principes du droit international dans une éthique internationale et universelle de la paix. Mais comme il n'est dorénavant plus possible de se raconter d'histoire(s) édifiante(s), il est permis de douter quant à la légitimité et à la réalisabilité de ce programme, Tosel observant que, en réalité, nous assistons plutôt et fondamentalement à « l'universalisation du risque des guerres globales » liée à un « interventionnisme permanent contre les ennemis de la sécurité ». Car, au fond, il demeure que les effets du désordre planétaire sont traités sans que ne soient jamais prises en compte les causes de ce désordre, « notamment l'effondrement des États et la défaillance des mécanismes de régulation internationale », lesquelles exigent « d'être inscrites à leur tour dans la logique de la mondialisation capitaliste. » (Tosel, 2002b, p. 84)

Avant d'esquisser « une analyse qui contextualise l'exigence de gouvernance mondiale en la pensant comme une forme expressive de la mondialisation et de ses apories » (en conclusion), il est d'abord requis d'examiner « les présupposés philosophiques de l'internationalisme libéral, la théorie du droit international et celle de l'éthique internationale actuellement en cours de formulation » passe par l'examen et la discussion de deux grandes thèses qui reconnaissent en Kant un ancêtre commun comme « fondateur de l'internationalisme libéral ». Une première est portée par Hans Kelsen pour qui « le droit international représente le droit suprême et la mondialisation se justifie par son avènement » ; une seconde, peut être étudiée dans les dernières

60. Tosel, 2002b, p. 83-84. Sur la « conversion » des *hostes* en *inimici*, cf. Tosel, 2002c, en rappelant qu'elle s'incarne crûment dans le camp américain de Guantanamo et en Palestine occupée par exemple. Sur la notion de « voyou », cf. Derrida, 2003.



recherches de Jürgen Habermas pour qui « le droit international se fonde sur l'éthique de l'universalité. » (Tosel, 2002b, p. 84-85) Deux logiques argumentatives devenues dominantes mais radicalement incapables de penser la gravité de notre conjoncture.

Comme à l'accoutumée, cette discussion et cette analyse de Tosel témoignent d'un raffinement qui exigent d'en rendre compte mais qui, pour cette même raison, rendent cette exigence particulièrement difficile, s'agissant déjà, au surcroît, d'une condensation. Aussi la restitution « au carré » que nous proposons sera-t-elle inévitablement schématique : en particulier, nous ne pourrions indiquer les points de confrontations, importants selon nous, que Tosel indique entre Kelsen et Carl Schmitt par exemple [à reprendre]

#### *H. Kelsen ou l'autre fondation du droit international*

En se référant beaucoup, sinon exclusivement à sa doctrine pure du droit et de la démocratie, une grande partie de la philosophie et de la politologie contemporaines, françaises en particulier, négligent que le véritable fondateur du droit international au XX<sup>e</sup> siècle fut le juriste austro-américain Hans Kelsen (1881-1973). Partant du transcendantalisme de Kant, il revendique une science unitaire du droit positif, dotée d'une validité originaire, fondée sur la distinction entre l'être et le devoir-être, organisée autour de principes sans référence à des contenus empiriques, incluant l'État comme système de normes juridiques publiques et subordonnant la souveraineté de l'État de droit au droit international dans une perspective qu'il dit moniste impliquant une hiérarchie non contradictoire de systèmes de normes. Les États de droit sont « membres de l'Humanité » laquelle les dépasse en ce qu'elle qualifie tout individu humain. C'est en ce sens que l'ordre juridique international est supérieur ontologiquement à l'ordre de la souveraineté étatique et qu'il est « le seul ordre juridique pleinement objectif (au sens d'universellement intersubjectif). » (Tosel, 2002b, p. 86)

Le positivisme de Kelsen cache en fait « un kantisme de base reformulé en termes d'une décision pour une raison juridique universelle » (*Ibid.*), en sorte que, dès ses premiers textes, il excède « le positivisme strict auquel il entend se situer pour faire sien l'idéalisme moral et pour mettre en correspondance l'ordre juridique international déduit en théorie pure avec l'unité morale du genre humain. » (*Ibid.*, p. 90) S'en déduit une conséquence dont l'importance s'établit immédiatement, à savoir que toute norme de droit étatique est, non pas nulle, mais « en principe annulable si elle s'avère inconciliable avec le droit international » (*Ibid.*, p. 88).

Plus précisément, la structure de l'ordre juridique international peut être schématisée en quatre traits.

1/ Le droit international est « un droit effectif mais incomplet » : il existe bien une communauté juridique internationale institutionnalisée aujourd'hui par l'ONU et ses organismes propres mais sans qu'elle possède toutefois de niveau « d'organisation centralisée de la force comparable à celui de l'ordre juridique étatique ». Cette situation « indique la dimension d'un accomplissement historique futur, non d'une défectuosité d'essence ».

2/ Il repose sur la « réévaluation de la théorie de la guerre éthico-juridiquement juste » : il s'agit de la clef de voûte de l'édifice de Kelsen puisque, attribut majeur de sa souveraineté, la guerre doit être tout à la fois « disqualifiée en général comme moyen politique à la disposition de tout État souverain » et « requalifiée de manière particulière comme moyen juridique extrême pour restaurer l'ordre juridique international violé et punir l'agresseur convaincu d'injustice ».

3/ Le système international a pour sujets « une pluralité d'États juridiquement égaux unis en une communauté internationale juridiquement organisée » : indépendamment de leur diversité, « c'est au niveau de l'ordre juridique international que tous les États [...] se trouvent qualifiés comme membres égaux de la même communauté internationale. » Égalité formelle certes, mais qui permet de limiter « la liberté d'action des États souverains » et de s'opposer « à la transformation de la souveraineté des plus puissants en autorité absolue. » Elle déborde, en tant que telle, la qualification juridique et s'impose « comme une idée éthique, base d'une éventuelle éthique internationale ».

4/ La responsabilité juridique internationale n'est pas seulement collective, elle est aussi individuelle : la limitation de la souveraineté étatique par l'ordre juridique international signifie que « les États n'épuisent pas à eux seuls la subjectivité juridique » et que, par conséquent, « les dirigeants des États sont personnellement responsables devant leurs citoyens » (*Ibid.*, p. 91-94) – tout autant que ces derniers du reste.

### *Critique de Kelsen*

Cette élaboration, souligne Tosel, « en impose par sa cohérence » mais n'en demeure pas moins affectée de réelles difficultés comme en atteste « l'ambiguïté du recours au droit international aujourd'hui » ainsi que « la fragilité de son assiette, objet des manipulations des grandes puissances ». Les critiques adressées à l'élaboration de Kelsen, se calent sur les quatre traits qui viennent d'être présentés. C'est d'abord (1) l'impossible élimination de la souveraineté, (2) les difficultés de la théorie de la guerre jus-

te, (3) celles de l'égalité formelle et de l'inégalité réelle des États au sein de la communauté internationale et enfin (4) les incertitudes de la responsabilité individuelle (*Ibid.*, p. 95).

Le droit international selon Kelsen se construit sur « la critique de la souveraineté étatique comme porteuse de dérives nationalistes et impérialistes du point de vue d'une souveraineté supra-étatique hantée par le fantasme d'un État mondial ». En disposant à la fois du monopole de l'interprétation et de la force légitime, il serait en effet la « synthèse redoutable d'une Église laïque et d'une armée globale. » Rappelant que Kant avait reculé devant cette hypothèse dont il présumait le despotisme, Tosel souligne que l'internationalisme libéral de Kelsen demeure « souverainiste, en ce que l'ordre mondial éliminerait peut-être les conflits politiques entre *hostes* mais il annulerait aussi sûrement la pluralité de l'*agon* politique. Il ne connaîtrait alors que des rapports de police totale » envisageant cet État « davantage du côté de la contrainte légitime que de celui du consensus » (*Ibid.*). *On le voit, Tosel n'oublie pas ici/maintient la leçon de Gramsci quant à l'État moderne.*

La difficulté réapparaît à propos de la guerre juste, du droit contre le non-droit puisque les « idéaux anti-nationalistes et anti-impérialistes de la paix ne peuvent se réaliser que par les moyens de la guerre qui leur est principalement contraire. » Autrement dit, le principe ne peut se réaliser que par « le recours à l'exception de son contraire. » Outre la casuistique structurale qui en découle, le risque est qu'un État fort, dans toute l'ambiguïté sémantique de cet adjectif, ne fasse valoir « à son avantage le droit s'il est agressé ou s'il décide une intervention préventive pour empêcher l'agression injuste. » (*Ibid.*, p. 96)

L'égalité des États n'est que « formelle », puisqu'elle est constamment déniée par le fonctionnement effectif de l'ONU, dont le véritable pouvoir décisionnel n'est pas sis dans l'Assemblée générale mais dans le Conseil de sécurité. Celui-ci ne comprend que les cinq puissances (i. e. les « pays vainqueurs » de la seconde guerre mondiale), au sein duquel chacune dispose d'un droit de veto en raison de la règle de l'unanimité. « Il existe bien, remarque Tosel, une plus-value juridique au profit des grandes puissances » et « la plus puissante peut même se permettre d'agir au nom du droit international sans disposer du vote qualifié de l'Assemblée générale comme cela fut le cas lors de la guerre du Kosovo. » Kelsen s'est adressé cette objection à lui-même et il a justifié cette organisation hiérarchique, « alléguant que pour des raisons de légitimité historique et de réalisme politique », il était opportun de leur accorder « la plus-value juridique inscrite dans la réalité concrète. » Apparemment congédié, le réalisme politique revient en fait de manière subreptice : « un principe formel »

simultanément proclamé « comme une idée éthique indiscutable du XX<sup>e</sup> siècle » doit être « réinterprété concrètement dans un sens limitatif. » (*Ibid.*) Il n'est dès lors plus étonnant que les résolutions de l'ONU ne soient exécutées qu'en fonction du rapport des forces, laquelle est au fond une nouvelle Sainte Alliance.

Quant à l'attribution personnelle de la responsabilité pénale, elle pose de redoutables difficultés selon « qu'il s'agisse des sanctions infligées aux dirigeants politiques coupables de crimes internationaux » ou bien des populations « punies par la guerre juste ». Dans le premier cas, celui des tribunaux pénaux internationaux, le principe établi est celui de la « responsabilité individuelle de tous ceux qui, comme membres du gouvernement ou agents de l'État, ont recouru à la guerre en violation du droit international et ont participé personnellement à des crimes de guerre », lesquelles doivent donc « subir les sanctions collectives appliquées aux citoyens » de cet État.

Ce principe pose deux problèmes. Il accorde d'abord « un primat au seul droit pénal » qui, note Tosel, « risque de sublimer simplement le désir compréhensible de vengeance alors que les causes proches ou lointaines qui ont conduit à la violence demeurent non analysées et intouchées. » Ensuite, les instances judiciaires sont généralement constituées, à l'instar du Tribunal de Nuremberg par exemple, de ressortissants « des puissances qui l'ont emporté dans la guerre juste » et qui sont à la fois juges et parties rompant ainsi le principe judiciaire d'impartialité. Ces « tribunaux éthico-politiques qui prennent la place des tribunaux ecclésiastiques qui s'arrogeait le droit de définir l'humain à titre spirituel » sont bien « une perspective plus inquiétante qu'anachronique. » Dans le second cas, « il n'est pas évident de soutenir que les individus [...] doivent être désarmés et sanctionnés par la guerre juste. » Car en fait, celle-ci devient « l'exécution d'une peine capitale collective énoncée sur la base de la responsabilité pénale présumée de tous les individus qui ont opéré dans les organisations militaires de l'État concerné. » (*Ibid.*, p. 97-98) Ajoutons, avec Tosel, que les évolutions de la guerre moderne, par la massivité qui la caractérise, ne discrimine plus civils et combattants et qu'elle est tendanciellement privée de mesure et se transforme alors en (contre-)terreur drapée dans le « juste ».

Même si Kelsen s'est souvent fait le critique de ses propres thèses, demeurent toutefois une surestimation de « la puissance du droit international » ainsi qu'une surévaluation de « la capacité du droit en général à traiter les immenses inégalités réelles [...] qui sont une des causes majeures de la violence à l'époque de la mondialisation. » Quant à l'obsession pénaliste internationaliste,

elle garde, souligne Tosel, « quelque chose d'obscur quand elle ne se réduit pas à la volonté d'inspirer la peur. » Par ailleurs, le monisme kelsénien a ceci de problématique qu'il en vient à réduire la pluralité politique au bénéfice supposé d'une unification-intégration *par le/d'en haut*. Or Tosel souligne avec pertinence que « la pluralité des cultures, des organisations nationales ne signifie pas *nécessairement* enfermement nationaliste ou raciste [...] Si les nations sont des réalisations fictives qui se font et se défont, rien ne prouve que l'on puisse faire l'économie d'une patrie, d'une *médiation concrète*. » (*Ibid.*, p. 99-100 ; *n. s.*)

### *Habermas*

Habermas constitue la seconde élaboration philosophique des présupposés de l'internationalisme libéral. Plus récente et en prise avec les événements de la dernière décennie, elle a bénéficié d'une plus grande publicité et suscité un nombre important de discussions. Elle se caractérise comme une tentative de « métafondation du droit international sur une éthique universelle de la communication » qui propose, à la différence de Kelsen, « une approche impure mêlant philosophie normative et sociologie empirique du droit, théorie morale et histoire des sciences humaines. » (*Ibid.*, p. 101)

Le « cœur » théorique de sa réflexion est constitué par un essai consacré, à l'occasion de son bicentenaire, au fameux opuscule de Kant *Sur la paix perpétuelle* (Habermas, 1996) et par un recueil d'entretiens évoquant la place de l'Allemagne dans l'Europe post-soviétique (1993). Ces textes ne constituent pas « un traité philosophique de droit international en forme », mais plutôt un projet théorique définissant une politique internationale de la paix « à partir de l'éthique universelle de la communication. » S'il n'étudie pas Kelsen, il s'inscrit dans la même lignée kantienne et reprend à son compte la **polémique avec Carl Schmitt** en relançant « l'idée d'un ordre juridique global destiné à abolir la guerre et à unir tous les peuples dans une structure confédérale » et en soutenant également que « la globalisation des rapports de l'économie de marché des rapports sociaux et politiques exige la radicalisation et la globalisation du droit. » (Tosel, 2002b, p. 101) Ainsi la priorité est-elle pour Habermas de réformer l'ONU afin de lui permettre « d'exercer le pouvoir exécutif et militaire nécessaire à l'actualisation de ses résolutions », exigence catalysée par la première guerre de la mondialisation que fut la première « guerre » du Golfe de 1991. Le fait qu'elle permit à la coalition des grandes puissances occidentales d'atteindre des objectifs « stratégiques » n'empêche pas que celles-ci « ont agi en agents du droit international et de l'éthique internationale réunis. » Et Tosel d'observer, avec une gourmandise teintée d'ironie, que « cette

situation serait une heureuse surprise, puisque, pour une fois, la rationalité stratégique et la rationalité pratique coïncideraient au lieu de s'opposer. »

Objectif encore irréaliste, le monopole du pouvoir militaire par l'ONU, peut néanmoins exister « sous la forme substitutive d'un accord des grandes puissances », que permettent des valeurs et des formes politico-institutionnelles partagées et que justifient tant « la faiblesse historique des organisations internationales du passé et du présent » que « l'état d'urgence caractérisant des situations déterminées ». Deux conditions sont alors requises aux grandes puissances et à leurs directions : 1/ qu'elle soient en permanence capables de « distinguer entre leur rôle d'acteurs (au sens hobbesien) supranationaux, inspirés de motivations impartiales et universalisables, et leurs intérêts stratégiques particuliers », ce qui est certes difficile mais pas impossible à réaliser, impliquant une « autocritique interminable des motivations » ; 2/ qu'elles fassent preuve, dans leurs actions, « de discernement et de prudence en utilisant leur force de manière ciblée et proportionnée, limitée et ajustée », leurs interventions devant tendanciellement s'aligner sur le type de l'intervention policière (*Ibid.*, p. 102).

C'est alors qu'il devient urgent et possible de lever la contradiction interne de l'ONU qui est aussi, « sur un plan proprement philosophique, celle de la problématique de Kant ». En effet, « le droit à l'autonomie étatique a pour sujet l'État » et « le droit cosmopolitique a pour sujet l'individu. » La contradiction ne peut être levée que si « la juxtaposition des droits et des sujets respectifs de droit se transforme une hiérarchie, en une subordination du droit à l'autonomie des États aux droits de l'homme » et qu'ainsi « le globalisme juridique se complète en globalisme éthique qui, en retour, fonde son présupposé. » (*Ibid.*, p. 102-103)

Ce « déplacement méta-éthique du globalisme juridique » accorde, selon Tosel, une incontestable « originalité normative » à la perspective d'Habermas, à la hauteur de laquelle il jugera l'autre guerre de la mondialisation qui vit la désintégration de la République fédérale de Yougoslavie au terme de deux conflits sanglants, en Bosnie et au Kosovo. Dans un important article publié en 1999 dans le quotidien allemand *Die Zeit*, « *Bestialität und Humanität : ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral*<sup>61</sup> », Habermas y justifie la « guerre » menée par l'OTAN, sans

61. « Bestialité et humanité : une guerre à la frontière entre droit et morale ». Cet article, repris par la suite en recueil sous le titre *Von der Machtpolitik zur Weltbürgergesellschaft* (« D'une politique de puissance à la société cosmopolitique ») a été depuis

mandat de l'ONU « paralysée par l'opposition larvée de grandes puissances », au nom du principe de substitution évoqué plus haut. Pour Habermas, cette guerre fut avant tout « une guerre juste des droits de l'homme », avec l'engagement maintenu de respecter les populations civiles et par le fait qu'elle n'a pas été inspirée « par des raisons d'État, mais par l'objectif de transformer le droit international en droit de citoyenneté universelle. » Il s'agit par conséquent d'une guerre « éthiquement fondée, par-delà les simples obligations juridiques, en raison de la résolution d'éradiquer le nationalisme ethnocide d'un État criminel. » (*Ibid.*, p. 104)

À la différence de ceux qui postulent cette éthique sans la définir, Habermas s'efforce de la déterminer en affrontant la question du relativisme culturel. À ceux qui affirment que l'éthique universelle est en fait une version de l'éthique idéaliste kantienne, signe distinctif du rationalisme occidental dans sa variante sociale-libérale – et dont la caractéristique est de se vouloir universaliste et de faire « hypocritement » de cet universalisme le moyen d'une hégémonie particulière –, il leur répond qu'il faut distinguer entre ce qui est effectivement moral universellement et ce qui exprime empiriquement les normes culturelles occidentales. L'éthique universelle en effet, est celle de l'autonomie, disponible pour tout un chacun sans avoir à passer par une fondation religieuse ou métaphysique. « Droit et éthique ne sont plus, en fait, des expressions culturelles particulières, ils sont les éléments essentiels de la technologie sociale de la mondialisation [...] des pièces d'un appareil techniquement universel mondialisé, tout comme ils sont des systèmes de normes garants des libertés individuelles. » (*Ibid.*, p. 105)

Habermas en vient alors à la critique des divers communautarismes non européens qui remettent en cause l'éthique universelle et le droit international, entés sur l'individualisme possessif réfractant la volonté de domination occidentale et capitaliste dont il est présumé qu'elle se formalise « dans la création de droits individuels non liés à des devoirs », éthique et droit qui « culmineraient dans une culture de l'affirmation de soi. » Leur est opposée la thématique de l'identité des communautés historiques et la préséance de l'harmonie sociale et de ses solidarités ainsi que le sens des responsabilités collectives. Habermas récuse d'abord l'individualisme possessif comme présumé de l'éthique universelle et du droit international, dont il affirme qu'ils « peuvent au contraire reposer sur une version républicaine fondée sur le primat de la participation politique [et] sur le droit d'avoir des droits. » Il ajoute que le cours même des choses a dé-

---

lors (la rédaction de cette étude de Tosei) traduit en français (*apud* Habermas, 2005, p. 203-222).



passé cette critique en faisant de ce doublet empirico-transcendantal « la forme juridique et morale adaptée à la société moderne et à ses structures sociales, économiques et politiques, que nul ne peut abolir par décret. » Au fond, « les traditions communautaires ne peuvent plus être un recours, une option praticable. » (*Ibid.*, p. 106)

Il en résulte, par conséquent, que « le fondement du droit international est individualiste : ce sont les individus qui, par leur appartenance au genre humain, à l'humanité » sont porteurs des droits fondamentaux et « forment méta-politiquement, où plutôt trans-étatique, une société cosmopolitique et cosmopolite. » Tsel souligne que Habermas reprend « le schéma évolutionniste de Kelsen, sa téléologie de l'Histoire comme histoire du droit » avec cette différence que, si le second « soulignait le caractère encore primitif du droit international », le premier identifie « le fondement méta-éthique de ce droit comme un gage de l'imminence de la fin de l'histoire. » Cette téléologie bénéficiant du soutien matériel de la globalisation capitaliste, envisagée comme une série d'événements cosmopolitiques dont Habermas n'occulte pas le coût humain. Tout se passe, résume Tsel, « comme si Habermas donnait à la globalisation capitaliste le rôle que le vieux Kant donnait à la Révolution française malgré ses violences : être le signe d'un progrès épocal. » (*Ibid.*, p. 107)

### *Critique de Habermas*

En dépit de son grand style et de sa profondeur, l'élaboration habermassienne est à son tour susceptible d'une critique « de type réaliste » qui s'ordonne à trois problèmes. Le premier réside dans sa justification de la guerre humanitaire, celle du Kosovo en particulier. Comme l'écrit civilement Tsel, J. Habermas a commis l'imprudence « de prêter aux autorités politiques et militaires de la coalition les intentions et les finalités de sa propre philosophie cosmopolitique et de l'universalité morale », en écartant, c'est le moins, « la pertinence d'une interprétation en termes d'intérêts historiques stratégiques. » Sont ainsi occultées les causes initiales du conflit tout comme le résultat « éthiquement paradoxal de la guerre, à savoir la constitution d'États inégaux » voire « à la limite de la viabilité historique ou réduits au statut de protectorats de grandes puissances, en tous cas, tous fondés à des degrés divers sur le principe de la purification ethnique », ce crime que voulait punir la coalition justicière. Cet « irréalisme » se signe également par une absence de recul critique quant aux informations et interprétations de la crise véhiculées par les médias occidentaux ainsi que par l'auto-allégation du caractère « juste » de cette guerre maintenant la différence entre belligérants et combattants, que les bombardements ont bien évidemment méconnus. Tsel

y insiste : « *Menée du haut des hauteurs combinées de la morale et des cieux d'où tombaient les bombes éthiques, la guerre humanitaire a pris la forme d'une exécution capitale technologique, soit la forme classique de la terreur présentée comme l'arme de la vérité.* » (*Ibid.*, p. 108 ; n. s.)

Cette justification révèle une régression inquiétante, caractérisée par le fait que la guerre, « humanitaire » ou « juste », est désormais *consacrée* comme le moyen normal de combattre les impuissances du droit international, lui-même réduit alors au seul droit pénal. Est également et par voie de conséquence, doublement légitimé, le principe de substitution par lequel une coalition peut agir comme si existait un mandat de l'ONU, et le principe d'ingérence permanente dans les affaires intérieures des États, annulant *purement et simplement* le principe de souveraineté ainsi que, ce qui n'est pas mince, le droit à l'auto-détermination.

Le second problème réside dans les ambiguïtés natives de l'universalisme des droits de l'homme qui peut se renverser en justification d'une hégémonie impériale, puisque ceux-là « varient en leur interprétation selon l'identité et les intérêts historiques de leur énonciateur. » Or « la diction aujourd'hui mondialement dominante » est celle « des puissances qui affirment la primauté de la liberté entrepreneuriale privée, réglée par les intérêts systémiques de la profitabilité capitaliste au sein de l'économie-monde. » Il est dès lors inévitable que cette « diction » soit contredite, non pas seulement, comme le pense Habermas, par « les traditions religieuses non européennes hantées par un fondamentalisme communautaire sectaire » mais aussi par les masses populaires de ces pays. Évoquant la seconde conférence de l'ONU sur les droits de l'homme qui s'est tenue à Vienne en 1993, Tosel rappelle que plusieurs représentants de pays dits « en voie de développement » ont précisément posé la question de « quel homme il est question », précisant aussitôt qu'il ne s'agissait pas du « scepticisme nominaliste réactionnaire doutant de la catégorie universelle d'homme » mais d'une « diction mettant en cause l'inhumain présent dans l'individualisme libéral possessif », une *contra-diction* en somme. Il est donc nécessaire « de tempérer toute prétention universaliste par la clause de sa réduction aux stratégies particularistes qui la supportent ». Car après tout, observe Tosel, il n'est pas « indispensable de rechercher une fondation méta-éthique et post-métaphysique des droits de l'homme », il suffit « de reconnaître leur particularité historique comme un résultat qui définit notre champ de réflexion et d'action sans l'épuiser. » (*Ibid.*, p. 111-112)

Le troisième problème réside dans la question des médiations socio-historiques. Habermas présente finalement un « ultracosmopolitisme dans la mesure où il tend à simplifier les niveaux de la réalité historique », mettant « en rapport direct d'immédiation les individus titulaires de la même humanité et la société civile internationale supposée s'unifier. » Il oublie ainsi « sur le plan international ce qu'il sait en tant que théoricien de la démocratie », que « la loyauté politique, la cohésion de la société impliquent un minimum de liens prépolitiques et préjuridiques. » Au fond, il « désapprend la leçon de Hegel sur les degrés de l'esprit objectif ». Que les appartenances créent des « identités agressives », ne découle nullement le fait que les médiations où se forment les communautés du monde vécu aient disparu. Au soulèvement des « processus d'identité normative citoyenne ou cosmopolitique », il faut bien « des réseaux formateurs de solidarité » afin que ces identités puissent « rectifier les particularismes de ces matrices. » (*Ibid.*, p. 112-113) Nous ajouterons que Habermas développe un cosmopolitisme aussi abstrait et démiurgique que pût l'être naguère le prolétariat sujet-objet de l'histoire pour Lukács dans *Histoire et conscience de classe* et qu'il retrouve également, de manière peut-être paradoxale, le globalisme de la « multitude » chère à Negri.

Les guerres de la mondialisation ne font donc que commencer pour la raison que celle-ci n'est pas uniquement un processus positif de constitution d'un monde commun mais qu'elle est d'abord, « sous l'aiguillon de la recherche de la productivité du capital », une « gigantesque machinerie fondée sur la soumission réelle mondiale du travail sous le rapport de production du capitalisme défini par la troisième révolution industrielle. » La mondialisation se caractérise en premier lieu par un accroissement des déséquilibres dans la distribution du pouvoir et des richesses, elle est « le processus par lequel une superclasse dirigeante mondiale toujours plus riche et puissante domine une majorité d'hommes pauvres » qui ne cessent de s'appauvrir toujours plus en « formant un sous-prolétariat mondial divisé. » Elle se caractérise ensuite par la fragmentation et même la segmentation d'un monde réputé être devenu UN. En ne remettant pas en cause les politiques du « libérisme » qui ont impulsé ce processus réciproque de « surenrichissement pour les uns (les riches globalisés) et de surappauvrissement pour les autres (les pauvres localisés) », le droit, international autant que cosmopolitique ainsi que l'éthique universelle, « perdent tout ancrage réaliste dans l'Histoire et s'ôtent toute crédibilité pratique en se laissant instrumentaliser par les stratégies hégémoniques des grandes puissances. » (*Ibid.*, p. 113-114)

Quelles perspectives pour l'avenir...

Relier la dimension ontologique de l'être-en-commun à la dimension éthico-politique de la question de la mondialisation.

## L'acuité du marxisme ou le devoir de l'inquiétude

Il est toujours un peu difficile de conclure, tant les « fins » sont toujours provisoires. Et puis l'élaboration de Tosel, même si elle au moins une fois parcouru les cercles qui la composent, n'en n'a pas fini, tant l'histoire et le monde ne s'arrêtent pas. Que nous reste t-il. Une pensée, immense par son empan théorique, que nous annonçons en liminaire, mais une pensée qui n'a pas reçu les honneurs qui lui auraient été redevables. Cela dit, il n'est pas trop tard. Il n'est même jamais trop tard, si on convient que, finalement, toute pensée n'existe que pour l'avenir.

Au terme de cette restitution de la pensée tosélienne dont nous avons souhaité qu'elle soit, dans les limites, déjà étendues, de ce texte, la moins infidèle et la plus précise théoriquement possible, il nous reste quelques menus regrets. De n'avoir pas pu parler, plus qu'il aurait été certainement nécessaire, de ses études, en particulier sur la pensée classique, précises et exigeantes comme à l'accoutumée. Nous pensons ici à celles sur Spinoza que nous n'avons fait qu'indiquer ; à celles sur Vico, que ce soit dans le rapport à Gramsci (1996e), à Spinoza (1999b) ou bien encore à la *mathesis universalis* (2005e) ; à celle, il n'y en a qu'une, mais le mot demeure faible, absolument magistrale, sur l'esprit cartésien (1999d) à laquelle nous ne pouvons que renvoyer. Et puis il y a toutes les autres études sur des questions ou des thèmes singuliers ou bien encore uniquement parues en son pays d'affinité élective, l'Italie, que nous ne pouvons présenter ici mais que nous avons indiqué dans la bibliographie, relativement exhaustive que nous avons composée et disponible à qui en fera la demande.

Très Mauvaise qualité de ses livres à de rares exceptions.

Je meurs de seuf auprès de la fontaine  
En mon país suis en terre lointaine  
François Villon, *Ballade du concours de Blois*

## Références bibliographiques \*

\* *Références bibliographiques d'AT*

*Textes d'André Tosel*

- (1973). Marxisme-léninisme et objectivité : ou notes pour une logique du matérialisme historique ». In *Études philosophiques*. Paris : Les Belles Lettres, p. 133-150 (Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice ; n° 20).
- (1974a). « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 ». In Y. Belaval (dir.), *Histoire de la philosophie III. Du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Paris : Gallimard, p. 902-1045.
- (1974b). « Le marxisme-léninisme et le futur ». *Réseaux : revue du Centre interdisciplinaire d'études philosophiques de l'université de Mons* [Belgique], n° 22-23, p. 59-82.
- (1977). « Notes pour une histoire critique de la théorie politique du matérialisme historique ». *Contradictions*, n° spécial « Sur l'État » (Colloque de Nice, 1976)
- (1978a). « Le Matérialisme dialectique "entre" les sciences de la nature et la science de l'histoire ». *La Pensée*, n° 201, p. 70-94.
- (1978b). « Matérialisme dialectique et néo-positivisme : Ludovico Geymonat ». *Scienta : rivista di scienza : organo internazionale di sintesi scientifica*, t. 73, n° 13.
- (1978c). « Éric Weil : 1904-1977 ». In *Le savoir philosophique*. Paris : Les Belles Lettres, 1978, p. 9-12. (Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice ; n° 32).
- (1979a). « Hégémonie et pluralisme : l'élaboration théorico-politique du marxisme italien ». *La Nouvelle critique*, n° 121, p. 44-52.
- (1979b). « Les critiques de la politique chez Marx ». In É. Balibar, C. Luperini & A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*. Paris : F. Maspéro, p. 13-52.
- (1980a). « Hegel, Marx ; Logique et communisme : Nicola Badaloni ». *La Pensée*, n° 210, p. 92-103.
- (1980b). « The Meaning of Existence and History in the Thought of Éric Weil ». *Dialectics & Humanism*, vol. 7, n° 4, p. 17-35.
- (1981a). « Philosophie marxiste et traductibilité des langages et des pratiques ». *La Pensée*, n° 223, p. 110-126.
- (1981b). « Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Éric Weil ». *Annali della Scuole normale superiore di Pisa*, série III, vol. 11, n° 4, p. 1157-1186.

- (1982a) *Religion, politique, philosophie chez Spinoza : essai sur le Traité théologico-politique et l'unité systématique de la pensée de Spinoza*. Thèse de doctorat d'État ès Lettres : université Paris 1-Sorbonne, 4 vol.
- (1982b) « [Résumé de la thèse de doctorat d'État : *Religion, politique, philosophie chez Spinoza : essai sur le Traité théologico-politique et l'unité systématique de la pensée de Spinoza*] ». *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, n° 8, p. 14-19.
- (1983a). « Gramsci ou la philosophie de la praxis comme marxisme de la crise organique du capitalisme ». In A. Gramsci, *Textes*. Paris : Messidor/Éd. Sociales, p. 9-40.
- (1983b). « Gramsci : philosophie de la praxis et réforme intellectuelle et morale ». *La Pensée*, n° 235, p. 39-48.
- (1983c). « La critique de l'économie politique ou les catégories marxiennes de l'émancipation ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1983, n° 2, p. 153-165.
- (1984a). « Philosophie de la praxis et dialectique ». *La Pensée*, n° 237, p. 100-120.
- (1984b). *Spinoza ou le crépuscule de la servitude : essai sur le « Traité théologico-politique »*. Paris : Aubier-Montaigne.
- (1984c). *Praxis : vers une refondation en philosophie marxiste*. Paris : Messidor/Éd. Sociales.
- (1984d). « Gramsci face à la révolution française : la question du jacobinisme ». In *Philosophie(s) de la révolution française : représentations et interprétations*. Paris : J. Vrin, p. 285-329.
- (1984e). « Éric Weil face à la critique de la rationalité formelle : ou de la dignité de la forme ». In *Actualité d'Éric Weil*. Paris : Beauchesne, p. 277-287.
- (1985a). « L'impensé de la sociologie française, ou Labriola lu par Durkheim ». *La Pensée*, n° 243, p. 98-113.
- (1985b). « Le courage de l'intempestif : l'Ontologie de l'être social de G. Lukács ». *La Pensée*, n° 248, p. 105-117.
- (1985c). « Philosophie et marxisme en Italie ». *Critique*, t. 41, n° 452-453, p. 18-31.
- (1985d). « Quelques remarques pour une interprétation de l'Éthique ». In E. Giancotti (a cura di) *Spinoza nel 350° anniversario della nascita : atti del congresso : Urbino, 4-8 ottobre 1982*. Napoli : Bibliopolis, p. 143-171.
- (1985e). « La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion politique dans la philosophie politique de Spinoza ». *Studia spinozana*, n° 1, p. 183-208

- (1986a). « Materialismo della produzione, materialismo della pratica : uno o due paradigmi ? ». In L. Piccone, E. Giancotti & G. Baratta (a cura di), *Attualità di Marx*. Milano : Unicopli, p. 381-404.
- (1986b). « Du matérialisme, de Spinoza ». *Bulletin du Centre de recherches sur l'histoire des idées* [université de Nice], n° 2, 40 p.
- (1987a). « Philosophie de la praxis et *Ontologie de l'être social* ». In G. Labica & M. Delbraccio (éd.), *Idéologie, symbolique, idéologie*. Paris : Éd. du CNRS, p. 95-108.
- (1987b). « Marx et l'innocence de la science ». In D. Janicaud (dir.), *Les pouvoirs de la science*. Paris : J. Vrin, p. 145-179.
- (1987c). « Les sophismes du néo-libéralisme ». *M : mensuel, marxisme, mouvement*, n° 12, p. 44-47.
- (1988a). *Kant révolutionnaire : Droit et politique* suivi de textes choisis de la *Doctrine du Droit* traduits par J.-P. Lefebvre. Paris : PUF.
- (1988b). « Labriola devant Spinoza ». In G. Labica & J. Texier (dir.), *Labriola d'un siècle à l'autre*. Paris : Méridiens-Klincksieck, 1988, p. 15-33.
- (1988c). « Le marxisme au miroir de Spinoza ». In W. Klever (éd.), *Guest Lectures and Seminar Papers on Spinozism*. Rotterdam : Erasmus Universiteit, 51 p.
- (1989). « L'État de droit, figures et problèmes : les avatars de la maîtrise ». *Actuel Marx*, n° 5, p. 34-45.
- (1990a). « Autoproduction de l'homme ou communisme de la finitude ? ». *M : mensuel, marxisme, mouvement*, n° 38-39, p. 14-20.
- (1990b). « L'impensable du libéralisme ». *La Pensée*, n° 278, p. 43-57.
- (1990c). « Y a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza ? ». In E. Curley & P.-F. Moreau (éd.), *Spinoza : Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference* (september, 1986). Leiden : Brill, p. 306-326.
- (1991a). *Marx en italiques : aux origines de la philosophie italienne contemporaine*. Mauvezin : Éd. TER.
- (1991b). *L'esprit de scission : études sur Marx, Gramsci, Lukács*. Paris : Les Belles Lettres.
- (1991c). « Difficile mais nécessaire égalité ». In A. Burgio, D. Losurdo & J. Texier (a cura di), *Égalité/inégalité*. Urbino : Quattroventi, p. 231-244.



- (1991d). « La loi et le législateur ou les avatars du théologico-politique ». *Philosophique [département de philosophie de l'université de Franche-Comté]*, p. 43-59.
- (1992a). « Champ et dialectique des logiques de l'agir [suivi d'un] appendice : Hannah Arendt et le paradis perdu de l'action ». In A. Tosel (dir.), *Les logiques de l'agir dans la modernité*. Paris : Les Belles Lettres, p. 7-40.
- (1992b). « La fondation de la catégorie juridique chez Kant ». In J. Quillien & G. Kirscher (dir.), *Interprétations de Kant*. Lille : Presses universitaires de Lille, p. 129-149.
- (1992c). « Le commun-x et de le devenir de l'être-en-commun ». *Confluences [université Paris 10-Nanterre]*, n° 18.
- (1993a). « Quelle pensée de l'action aujourd'hui ? ». *Actuel Marx*, n° 13, p. 16-39.
- (1993b). « Le Marx actualiste de Gentile et son destin ». In G. Gentile, *La philosophie de Marx : études critiques* [éd. bilingue]. Mauvezin : Éd. TER, p. I-XXI.
- (1994a). *Du matérialisme de Spinoza*. Paris : Kimé.
- (1994b). « Démocratie et servitude : un problème ouvert ». In A. Tosel (dir.), *La démocratie difficile*. Paris : Les Belles Lettres, p. 275-302.
- (1994c). « L'antinomie de la démocratie ». In J. Bidet & J. Texier (dir.), *Les paradigmes de la démocratie*. Paris : PUF, p. 137-148.
- (1995a). « Sur quelques distinctions gramsciennes : économie et politique, société civile et État ». *La Pensée*, n° 301, p. 69-80.
- (1995b). *Démocratie et libéralismes : pour une philosophie pratique de l'âgon*. Paris : Kimé.
- (1995c). « Gramsci in Francia ». In E. J. Hobsbawn e A. A. Santucci (a cura di), *Gramsci in Europa e in America*. Bari : Laterza, p. 5-26.
- (1995d). « Formes de mouvement et dialectique dans la nature selon Engels ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 4, p. 433-462.
- (1995e). « Quelle philosophie pour la paix ? Le pacifisme introuvable et nécessaire ». *Philosophique [département de philosophie de l'université de Franche-Comté]*.
- (1995f). « De la prudence des anciens à celle des modernes ». In A. Tosel (dir.), *De la prudence des anciens à celle des modernes : sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*. Paris : Les Belles Lettres, p. 7-33.

- (1995g). « Le calcul des actions : une phronétique moderne ? ». In A. Tosel (dir.), *Formes de rationalité et phronétique moderne*. Paris : Les Belles Lettres, p. 7-13.
- (1995h). « L'antinomie du lien social selon Kant ». In *Réponse du professeur Kant de Königsberg à l'abbé Sieyès de Paris*. La-Tour-d'Aigues : Éd. de l'Aube, p. 171-193.
- (1995i). « Centralité et non centralité du travail ou la passion des hommes superflus ». In J. Bidet & J. Texier (dir.). *La crise du travail*. Paris : PUF, p. 209-218.
- (1995j). « Marx et le rationalisme politique ». *La Pensée*, n° 303, p. 35-45.
- (1996a). *Études sur Marx (et Engels) : vers un communisme de la finitude*. Paris : Kimé.
- (1996b). « Walter Benjamin et Antonio Gramsci sur la traduisibilité des langues ». *Philosophique [département de philosophie de l'université de Franche-Comté]*, p. 55-66.
- (1996c). « La violence et l'action ». In G. Kirscher, J.-P. Larthomas & J. Quillien (éd.), *Éric Weil : philosophie et sagesse*. Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires du septentrion, p. 51-78.
- (1996d). « Transitions éthiques et fluctuations de l'esprit dans la pensée de Spinoza ». In P.-F. Moreau (éd.), *Architectures de la raison : mélanges offerts à Alexandre Matheron*. Fontenay-aux-Roses : Éd. de l'ENS, p. 283-298.
- (1996e). « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci ? ». In R. Pineri (dir.), *Présences de Vico : actes du colloque « Giambattista Vico aujourd'hui »*. Montpellier : université Paul Valéry, p. 33-66.
- (1997a). « Arbitraire et censure en philosophie ». *Le Monde*, 10 juillet, p. 14 [Texte co-signé par quarante universitaires].
- (1997b). « Europe, religion ou hérésie de la liberté ? Sur le débat Croce-Gramsci à propos de *L'histoire de l'Europe* ». In A. Tosel & C. Meynassère (dir.), *figures italiennes de la rationalité*. Paris : Kimé, p. 529-560.
- (1997c). « Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza ? ». *Philosophie*, n° 53, p. 96-110.
- (1997d). « Marx, la justice et sa production ». In M. Vakaloulis & J.-M. Vincent (dir.), *Marx après les marxismes : 1. Marx à la question*. Paris : L'Harmattan, p. 273-308.
- (1998a). « L'action collective entre coordination marchande, conseil et planification : pour une philosophie du projet ». In A. Tosel & R. Damien (éd.), *L'action collective : coordination, planification, conseil*. Besançon : Presses universitaires franc-comtoises, p. 13-28.

- (1998b). « Quelle théorie de l'histoire pour le temps de crise des philosophies de l'histoire ? ». *La Pensée*, n° 315, p. 135-146.
- (1998c). « Que faire avec le *Traité théologico-politique* ? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie ? ». *Kairos*, n° 11, p. 167-193.
- (1998d). « Le *Manifeste du Parti communiste* entre falsification et validation ». In *Le manifeste communiste aujourd'hui*. Paris : Éd. de l'Atelier, p. 147-157.
- (1999a). « Vers l'école désémancipatrice ». *La Pensée*, n° 318, p. 127-132.
- (1999b). « Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico ». *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 104, n° 4, p. 489-514.
- (1999c). « Marxismes, néo-marxismes et post-marxismes face à la philosophie aujourd'hui en France ». *Actuel Marx*, n° 25, p. 11-25.
- (1999d). « Anti-cartésianisme et méta-cartésianisme ou l'ambiguïté de l'esprit cartésien : remarques de méthode ». In L. Bove (éd.), *La Recta ratio : critique et spinoziste ? Mélanges en l'honneur de Bernard Rousset*. Paris : Presses de l'université de Paris-Sorbonne, p. 231-245.
- (2000a). « Dix propositions pour l'enseignement de la philosophie ». *L'enseignement philosophique*, vol. 50, n° 3, p. 37-39.
- (2000b). « De la *ratio* à la *scientia intuitiva* ou la transition éthique infinie selon Spinoza ». In M. Benítez, A. McKenna, G. Paganini & J. Salem (éd.), « *Materia actuosa* » : *antiquité, âge classique, Lumières : mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*. Paris : H. Champion, p. 261-272.
- (2000c). « La philosophie politique au miroir de Spinoza ». *Actuel Marx*, n° 28, p. 115-135.
- (2000d). « Pratique de la traduction et théorie de la traductibilité des langages scientifiques et philosophiques chez A. Gramsci ». In J. Moutaux & O. Bloch (dir.), *Traduire les philosophes*. Paris : Publications de la Sorbonne, p. 137-142.
- (2000e). « La mondialisation comme objet philosophique ». *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 94, n° 1, p. 1-41.
- (2000f). « Le modèle kantien de philosophie pratique face au modèle artistotélicien ». In M. Crampe-Casnabet & M. Bienstock (éd.), *Dans quelle mesure la philosophie est-elle pratique ? fichte-Hegel*. Fontenay-aux-Roses : Éd. de l'ENS, p. 191-221.

- (2001a). « Matérialisme, dialectique et “rationalisme moderne” : la philosophie des sciences à la française et le marxisme (1931-1945) ». In J.-F. Mattéi (dir.), *Philosopher en français : langue de la philosophie et langue nationale*. Paris : PUF, p. 387-407.
- (2001b). « La représentation de la souveraineté populaire : aporie des modèles et réalité des pratiques ». In J.-P. Cotten, R. Damien & A. Tosel (éd.), *La représentation et ses crises*. Besançon : Presses universitaires franc-comtoises, 2001, p. 281-300.
- (2001c). « Quel devenir pour Spinoza ? Rationalité et finitude ». In L. Vinciguerra (dir.), *Quel avenir pour Spinoza ? Enquête sur les spinozismes à venir*. Paris : Kimé, p. 53-83.
- (2001d). « Devenir du marxisme : de la fin du marxisme-léninisme aux mille marxismes : France-Italie, 1975-1995 ». In J. Bidet & E. Kouvelakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*. Paris : PUF, p. 57-78.
- (2001e). « “Après métaphysique” et “archi-politique” : le Marx historial de Gérard Granel ». In J.-L. Nancy & É. Rigal (éd.), *Granel : l'éclat, le combat, l'ouvert*. Paris : Belin, p. 389-414.
- (2002a). « Marx et les abstractions ». *Archives de philosophie*, t. 65, n° 2, p. 311-334.
- (2002b). « L'humanité et les guerres de la mondialisation : considérations réalistes sur l'éthique et le droit international ». In J. Baechler & R. Kamrane (dir.), *Aspects de la mondialisation politique : rapport du groupe de travail de l'Académie des Sciences morales et politiques*. Paris : PUF, p. 81-116.
- (2002c). « Barbarie du capitalisme mondialisé ? ». In J.-F. Mattéi & D. Rosenfield (dir.), *Civilisation et barbarie : réflexions sur le terrorisme contemporain*. Paris : PUF, p. 275-291.
- (2002d). « L'époque entre nominalisme et réalisme ». *Actuel Marx*, n° 32, p. 157-167.
- (2003a). « figures philosophiques du marxisme au XX<sup>e</sup> siècle ou la rationalité dialectique prisonnière du postulat métaphysique », *Noesis*, n° 5, p. 119-152
- (2003b). « Une philosophie à l'échelle des rivages ? », *Noesis*, n° 6, p. 217-233.
- (2004a). « Anti-polis : vers une autoliquidation de la démocratie ? ». *Actuel Marx*, n° 35, p. 165-187.
- (2004b). « Philosophies de la mondialisation ». In Y. Michaud (dir.), *Qu'est-ce que la globalisation ? Université de tous les savoirs*. Paris : O. Jacob, p. 49-78.

- (2004c). « La raison pratique entre objectivation et formalisation ». In A. Tosel & M. Bienenstock (dir.), *La raison pratique au XX<sup>e</sup> siècle : trajets et figures*. Paris : L'Harmattan, p. 43-77.
- (2005a). « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser ». In E. Kouvélakis & V. Charbonnier (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*. Paris : PUF, p. 169-196.
- (2005b). « La guerre globale ou la transformation de la guerre à l'époque de la mondialisation », *La Pensée*, n° 341, p. 141-147.
- (2005c). « Obsolescence ou actualité du concept d'impérialisme ? ». In J. Bidet (dir.), *Guerre impériale, guerre sociale*. Paris : PUF, 2005, p. 83-93.
- (2005d). « Antonio Labriola et la proposition de la philosophie de la praxis : la pratique après Marx », *Archives de philosophie*, t. 68, n° 4, p. 611-628.
- (2005e). « La *Scienza Nuova* de Vico face à la *mathesis universalis* ». *Noesis : revue philosophique du Centre de recherches sur l'histoire des idées de l'université de Nice-Sophia Antipolis*, n° 8, p. 215-229.
- (2006). « Communauté d'exils et exils communautaristes : à propos de Zygmunt Bauman », *La Pensée*, n° 345, p. 105-112.
- (2007). *Remarques sur l'étude de Vincent Charbonnier*, Communication personnelle à l'auteur.
- (2008a). *Le monde en abîme : essai sur la mondialisation capitaliste*. Paris : Kimé.
- (2008b). *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. Paris : L'Harmattan.
- (2009). *Le marxisme du XX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Syllepse.
- (2012). « Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle ». In A. Ibrahim (dir.), *Autour d'Althusser : penser le matérialisme aléatoire, problèmes et perspectives*. Paris : Le Temps des cerises, p. 19-53.

*Autres textes* \*

- AKRICH M., CALLON M. & LATOUR B. (2006). *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*. Paris : Presses de l'École des Mines
- ALTHUSSER L. (1974a). *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris : Maspéro.
- (1974b). *Éléments d'autocritique*. Paris : Hachette.
- (1992). *L'avenir dure longtemps* suivi de *Les faits*. Paris : Stock ; IMEC.
- (1993). « L'unique tradition matérialiste : Spinoza, Machiavel ». *Lignes*, n° 18, p. 71-119.
- (1994). *Écrits philosophiques et politiques 1*. Paris : Stock ; IMEC.
- (1995). *Écrits philosophiques et politiques 2*. Paris : Stock ; IMEC.
- (1998). *La solitude de Machiavel (et autres textes)*. Paris : PUF.
- BADALONI N. (1975). *Il marxismo di Gramsci : dal mito alla ricomposizione politica*. Torino : Einaudi.
- (1976a). *Pour le communisme : questions de théorie*. Paris ; La Haye : Mouton.
- (1976b). « Sulla dialettica della natura di Engels e sull'attualità di una dialettica materialistica », *Annali Fondazione Giangiacomo Feltrinelli*, p. 7-65.
- BADIOU A. (1967). « Le recommencement du matérialisme dialectique ». *Critique*, n° 240, p. 438-467.
- BAILLY J.-C. & NANCY J.-L. (1991). *La comparution : politique à venir*. Paris : C. Bourgeois.
- BELLONE E. ; GEYMONAT L. ; GIORELLO G. & TAGLIAGMABE S. (1974). *Attualità del materialismo dialettico*. Roma : Riuniti.
- BENSLAMA F. (1995). « La dépropriation ». *Lignes*, n° 24, p. 34-61.
- BODEI R. (1997a). « Le chemin italien vers la rationalité : traditions et récents développements de la philosophie italienne ». In C. Menasseyre & A. Tosel (dir.), *Figures italiennes de la rationalité*. Paris : Kimé, p. 619-646.
- (1997b). *Géométrie des passions : peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*. Paris : PUF.
- BRONCKART J.-P. (2002). « La conscience comme "analyseur" des épistémologies de Piaget et Vygotski ». In Y. Clot (dir.), *Avec Vygotski*. Paris : La Dispute, p. 25-57.

\* Autres références

- Cahiers Spinoza* (1977). « [Marx et Spinoza] », n° 1. Paris : Éd. Répliques.
- CHARBONNIER V. (2005). « Des réifications de la raison ». In E. Kouvélakis & V. Charbonnier (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*. Paris : PUF, p. 82-102.
- (2006). « Une pensée pour l'avenir : à propos de Vygotski ». *ContreTemps*, n° 17, p. 126-132.
- (2011). « Sartre & Lukács : des marxismes contradictoires ? ». In E. Barot (éd.), *Sartre et le marxisme*. Paris : La Dispute, p. 159-178.
- (2013). « De quoi la réification... ». In A. Cukier, F. Montferand & V. Chanson (éd.), *La réification : histoire et actualité d'un concept critique*. Paris : La Dispute.
- COLLIOT-THÉLÈNE C. (1992). « Habermas, lecteur de Marx et de Max Weber ». *Actuel Marx*, n° 11, p. 95-112.
- CRISTOFOLINI P. (1998). *Spinoza : chemins dans l'« Éthique »*. Paris : PUF.
- CUNICO G. (1988). *Critica e ragione utopica : a confronto con Habermas e Bloch*. Genova : Marietti.
- DEL LUCCHESI F. & MORFINO V. [a cura di] (2003). *Sulla scienza intuitiva in Spinoza : ontologia, politica, estetica*. Milano : Ghibli.
- DELEUZE G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Éd. de Minuit.
- DERRIDA J. (2003). *Voyous : deux essais sur la raison*. Paris : Galilée.
- (2005). *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris : Galilée.
- FOUCAULT M. (1967). *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.
- GARIN E. (1990). *Écrits logiques et politiques*. Paris : Galilée.
- GEYMONAT L. (1976). « Premiers éléments d'une théorie matérialiste-dialectique de la connaissance ». *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 86, p. 98-124.
- GRANEL G. (2005). *L'humanisme italien : philosophie et vie civile à la Renaissance*. Paris : A. Michel.
- (1995). *Études*. Paris : Galilée.
- GRAMSCI A. (1978). *Cahiers de prison : cahiers 10, 11, 12 et 13*. Paris : Gallimard.
- (1990). *Cahiers de prison : cahiers 14, 15, 16, 17 et 18*. Paris : Gallimard.



- GUÉROULT M. (1968). *Spinoza : I. Dieu (Éthique 1)*. Paris : Aubier-Montaigne.
- HABERMAS J. (1985). *Après Marx*. Paris : Fayard.
- (1993). *Vergangenheit als Zukunft : das alte Deutschland im neuen Europa ? Ein Gespräch mit Michael Haller*. München : Piper.
- (1996). *La paix perpétuelle : le bicentenaire d'une idée kantienne*. Paris : Éd. du Cerf.
- (2005). *De l'usage public des idées : écrits politiques 1990-2000*. Paris : Fayard.
- HELLER A. (1982). « L'eredità dell'etica marxiana ». In *Storia del marxismo : 4. Il marxismo oggi*. Torino : Einaudi, p. 483-509.
- (1985). « Paradigm of Work – Paradigm of Production ». In *The Power of Shame : A Rational Perspective*. London : Routledge & Kegan, p. 57-70.
- KLINE G. L. [éd.] (1952). *Spinoza in Soviet Philosophy : A Series of Essays Selected and Translated with an Introduction*. London : Routledge & Kegan.
- KOUVÉLAKIS E. (2001). « Crises du marxisme, transformation du capitalisme ». In J. Bidet & E. Kouvélakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*. Paris : PUF, p. 41-56.
- (2004a). « Critique de la citoyenneté : Lefort et Balibar critiques de Marx ». *ContreTemps*, n° 9, p. 174-190.
- (2004b). « Critique de la citoyenneté (2) : Marx et *La question juive* ». *ContreTemps*, n° 10, p. 179-191.
- LABICA G. (1976). *Le statut marxiste de la philosophie*. Bruxelles : Complexe.
- (1984). *Le marxisme-léninisme*. Paris : B. Huisman.
- (1986). *Le paradigme du Grand-Hornu : essai sur l'idéologie*. Montreuil : La Brèche.
- (1992). « Le pari perdu : essai sur la crise du marxisme "réel" ». *Les études philosophiques*, n° 1, p. 41-54.
- (1999). « Quelques observations sur le concept de téléologie chez Marx ». In M. Vadée & J.-C. Bourdin (dir.), *La philosophie saisie par l'histoire : hommage à Jacques d'Hondt*. Paris : Kimé, p. 125-134.
- (2002). *Démocratie et révolution*. Pantin : Le temps des cerises.
- LABRIOLA A. (2000). *Saggi sul materialismo storico / introduzione di e cura di A. A. Santucci*. Roma : Riuniti.
- (2004). *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza / a cura di Marzio Zannantoni*. Milano : Ghibli.

- LAUX H. (1993). *Imagination et religion chez Spinoza : la potentia dans l'histoire*. Paris : J. Vrin.
- LÉNINE V. I. (1948). *Matérialisme et empiriocriticisme : notes critiques sur une philosophie réactionnaire* [1908]. Paris : Éd. Sociales.
- (1973). *Cahiers philosophiques*. Paris : Éd. Sociales.
- LOSURDO D. (1998a). *Heidegger et l'idéologie de la guerre*. Paris : PUF.
- (1998b). « Philosophie de l'histoire *contra* morale ». *Actuel Marx*, n° 24, p. 167-192.
- (2004). *Démocratie et bonapartisme : triomphe et décadence du suffrage universel*. Pantin : Le temps des cerises.
- LÖWY M. (1974). *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : l'évolution politique de Lukács : 1909-1929*. Paris : PUF.
- LUKÁCS G. (1994). *Versuche zu einer Ethik*. Budapest : Akadémia Kiado.
- MACHEREY P. (1992). *Avec Spinoza : études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris : PUF.
- MARKUS G. (1982). *Langage et production*. Paris : Denoël-Gonthier.
- (1991). « Praxis et Poiesis : au-delà de la dichotomie ». *Actuel Marx*, n° 10, p. 127-145.
- MARX K. (1974). *Le Capital : III. Le procès d'ensemble de la production capitaliste*. Paris : Éd. Sociales, 3 vol.
- (1983). *Le Capital : I. Le procès de production du capital*. Paris : PUF.
- (1990). *Manuscrits de 1844 (économie politique & philosophie)*. Paris : Éd. Sociales.
- MARX K. & ENGELS F. (1976). *L'idéologie allemande*. Paris : Éd. Sociales.
- (1998). « Le Manifeste du Parti communiste ». In *Le manifeste communiste aujourd'hui*. Paris : Éd. de l'Atelier, p. 25-54.
- MATHERON A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris : Éd. de Minuit.
- MONCHABLON A. (1983). *Histoire de l'UNEF de 1956 à 1968*. Paris : PUF.
- MOREAU P.-F. (1997). « Althusser et Spinoza ». In P. Raymond (dir.), *Althusser philosophe*. Paris : PUF, p. 75-86.
- NANCY J.-L. (1999). *La communauté désœuvrée* [1986]. Paris : C. Bourgeois.
- (1993). *Le sens du monde*. Paris : Galilée [2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, 2001].
- (1996). *Être singulier pluriel*. Paris : Galilée.

- (2001). *La communauté affrontée*. Paris : Galilée.
- (2002). *La création du monde ou la mondialisation*. Paris : Galilée.
- NANCY J.-L. & RIGAL É. [éd.] (2001). *Granel : l'éclat, le combat, l'ouvert*. Paris : Belin.
- NEGRI A. (1979). *Marx au-delà de Marx : cahiers de travail sur les « Grundrisse »*. Paris : C. Bourgois [2<sup>e</sup> éd., Paris : L'Harmattan, 1996].
- PARROCHIA D. (1991). *Mathématiques & existence : ordres, fragments, empiètements*. Seyssel : Champ Vallon.
- (1993). *La raison systématique : essai de morphologie des systèmes philosophiques*. Paris : J. Vrin.
- PETIT J.-L. (1980). *Du travail vivant au système des actions : une discussion de Marx*. Paris : Éd. du Seuil.
- ROBELIN J. (1989). *Marxisme et socialisation*. Paris : Méridiens-Klincksieck.
- (1994). *La petite fabrique du droit*. Paris : Kimé.
- SAMARY C. (1995). *La fragmentation de la Yougoslavie*. Paris : L'Harmattan.
- (2000). *La déchirure yougoslave : questions pour l'Europe*. Paris : L'Harmattan.
- SERENI P. (2006). « Le rétablissement de la propriété individuelle : un communisme problématique ? ». Communication présentée au séminaire *Marx au XXI<sup>e</sup> siècle : l'esprit & la lettre* : Paris, 17 juin 2006. Document disponible sur internet au format PDF à l'adresse : [ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/SERENI\\_Retablissement\\_propriete\\_individuelle.pdf](ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/SERENI_Retablissement_propriete_individuelle.pdf) (consulté le 9 décembre 2012).
- SÈVE L. (1974). « Pré-rapport sur la dialectique ». In CERM, *Lénine et la pratique scientifique*. Paris : Éd. Sociales, p. 19-47.
- (1978). « Sur la catégorie de possibilité : notes pour une recherche ». *La Pensée*, n° 202, p. 132-148.
- (1980). *Une introduction à la philosophie marxiste*. Paris : Messidor/Éd. Sociales.
- (2004). *Penser avec Marx aujourd'hui : I. Marx et nous*. Paris : La Dispute.
- SICHIROLLO L. (1972). « L'élaboration philosophique du marxisme chez Gramsci ». *Archives de philosophie*, t. 35, n° 2, p. 195-207.
- SPINOZA B. (1991). *Œuvres 3 : Éthique*. Paris : Garnier-Flammarion.
- STRAUSS L. (1991). « Comment lire le *Traité théologico-politique* de Spinoza » [1948]. In *Le testament de Spinoza : écrits de*

- Leo Strauss sur Spinoza et le judaïsme*. Paris : Éd. du Cerf, p. 191-257.
- (1996). *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible : recherches pour une étude du « Traité théologico-politique »* [1930]. Paris : Éd. du Cerf.
- TERTULIAN N. (1991). « Le grand projet de l'Éthique ». *Actuel Marx*, n° 10, p. 81-96.
- VACATELLO M. (1983). « Oltre il rifiuto marxiano dell'etica ». *Critica marxista*, n° 5, p. 141-172.
- VYGOTSKI L. S. (1997). *Pensée & langage* [1934] suivi de *Commentaire sur les remarques critiques de Vygotski* de J. Piaget. Paris : La Dispute.
- (1998). *Théorie des émotions : étude historico-psychologique* [1933]. Paris : L'Harmattan.
- (2003). « La conscience comme problème de la psychologie du comportement » [1925]. In *Conscience, inconscient, émotions* précédé de *Vygotski, la conscience comme liaison* par Y. Clot. Paris : La Dispute, p. 61-94.
- WEIL É. (1989). *Philosophie politique* [1956]. Paris : J. Vrin.
- (1992). *Philosophie morale* [1960]. Paris : J. Vrin.
- (1994). *Hegel et l'État* suivi de *Marx et la philosophie du droit*. [1950]. Paris : J. Vrin.
- (1996). *Logique de la philosophie* [1950]. Paris : J. Vrin.
- ZAPATA R. [éd.] (1983). *Luttes philosophiques en URSS : 1922-1931*. Paris : PUF.
- (1993). « Sur la présence de Spinoza dans les débats philosophiques en Union soviétique ». In O. Bloch (dir.), *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris : PUF, p. 000-000.

## Table des matières

### G