



HAL
open science

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

Vincent Charbonnier

► **To cite this version:**

Vincent Charbonnier. Le devoir & l'inquiétude: André Tosel ou l'acuité du marxisme *. 2018. hal-01889320v1

HAL Id: hal-01889320

<https://hal.science/hal-01889320v1>

Preprint submitted on 5 Oct 2018 (v1), last revised 21 Oct 2018 (v2)

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Le devoir & l'inquiétude :

André Tosei ou l'acuité du marxisme^{*}

Vincent Charbonnier, université Toulouse 2 – Jean-Jaurès, ERRAPHIS

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 *l'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 qui l'institue.

M. Verret, *Théorie et politique*

Assurément, chaque voix est singulière et l'écriture son lieu d'expression le plus commun. Certaines voix, toutefois, le sont plus que d'autres. Ainsi en est-il de la voix d'André Tosei, une voix particulièrement singulière qui s'est malheureusement

* Des parties de ce texte ont servi de matériaux pour deux textes. « De l'acuité du marxisme », avant-propos à A. Tosei, *Le marxisme du xx^e siècle* (Paris: Syllepse, 2009, p. 11-22) et « La civilité d'André Tosei », une contribution à un volume d'hommages à sa mémoire à paraître en 2019 aux éditions Kimé.

Après de très nombreuses péripéties et quelques abandons momentanés dus aux vicissitudes de la vie, je veux ici, toujours et encore 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 Kouvelakis dont les encouragements et les incessantes relances m'ont soutenu dans les moments de doute. Je veux surtout remercier André Tosei, dont la fréquentation assidue de sa pensée a renforcé la joie toute spinozienne de mes convictions et de mon savoir et dont la brutale disparition, le 14 mars 2017, me porte encore plus à défendre et à promouvoir l'héritage de sa pensée-action. J'ai enfin une pensée émue pour Claude Leneveu, à qui je dois, entre autres choses, d'avoir engagé ce travail au très long cours.

éteinte trop tôt et qui mérite qu'on lui accorde une attention et une place spécifiques dans le marxisme autant que dans la pensée philosophique française.

La singularité de Tosel s'atteste d'abord dans une fidélité *maintenue* au marxisme et à l'engagement communiste. Il n'est certes pas le seul ni le premier mais sa fidélité a ceci de spécifique, qui en redouble la singularité d'ailleurs, qu'elle fut *auto-critique* et *non féale*, qu'il s'est toujours agi d'une fidélité à des principes et à des choix fondamentaux, qui n'ont été maintenus que parce qu'ils ont été *discutés*, 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 ».

Sa singularité réside ensuite, de manière véritablement singulière pour le coup, dans son *écriture*, dense, précise, contractée, « sur-synthétique » parfois, au risque d'irriter tant plusieurs lectures sont requises pour pleinement s'approprier la signification et la portée de son propos. Pour nous qui l'avons lu de manière assidue, il s'agit d'une langue exigeante et *poïétique* au sens propre d'une langue qui fabrique du sens, d'une langue qui veut *accomplir* la pensée ¹.

Sa singularité consiste également dans *l'empan* de sa réflexion et dans la variété de ses thèmes de recherche, témoignant de l'immensité de sa culture et de son érudition et plus encore de la finesse de sa compréhension. Dans le champ du marxisme évidemment mais également dans le champ de la philosophie classique, où Spinoza occupe une place cardinale.

La singularité de Tosel, là encore plutôt singulière même s'il n'est pas le seul, réside enfin dans le caractère profondément et authentiquement marxiste de son *intervention*, indissociablement historique et philosophique, inséparablement théorique et politique et qui ne s'est jamais restreinte au marxisme, ni forclosée à sa seule dimension philosophique. C'est ce que nous nommerons le surcroît de sa pensée, qui doit beaucoup à la manière *italienne* de pratiquer la philosophie, dans et par cette « civilité » qui noue un profond humanisme avec un souci tout aussi humain et donc civil de l'histoire et de l'historicisation.

1. Nous pensons ici à ce qu'écrit Vygotski dans *Pensée et langage* (1997, p. 428) : « la pensée ne s'exprime pas dans le mot, la pensée se réalise dans le mot ». Pour n'en donner qu'un seul exemple, le vocable « libér(al)isme » (Tosel, 1995b, p. 68) qu'il forge pour restituer la distinction opérée par Croce dans son *Histoire de l'Europe au XIX^e siècle* (1959) entre le libéralisme économique (*liberismo*) et le libéralisme politique (*liberalismo*). Voir aussi Tosel, 1997b et 2012b.

Cette dimension de la « civilité » nous semble exactement caractériser le travail philosophique de Tosei, lequel n'est jamais étroitement philosophique, ni étroitement politique ni étroitement historique, mais l'articulation dialectique de toutes ces dimensions. De ce point de vue, Tosei est certainement le plus italien des philosophes français et nous semble tout à fait correspondre à la définition de la philosophie italienne proposée par R. Bodei (1997a) : « Sur le plan d'une longue durée et cependant dans les limites de son irréductible complexité, je pense que la philosophie italienne a été – et pour partie continue d'être – une philosophie dont la vocation constante et dominante est une vocation civile. Par “civile”, j'entends une philosophie qui n'est ni immédiatement politico-étatique, ni religieuse, ni liée à la dimension de l'intériorité. ² »

Si donc, la voix et la pensée de Tosei sont singulièrement singulières, c'est tout particulièrement par cette civilité et cette fidélité, encore une fois, non féale au marxisme et à l'engagement communiste. C'est tout particulièrement aussi parce que sa réflexion et sa pensée se sont construites civilement, au croisement et sous l'influence du marxisme « créateur » de Gramsci et d'une lecture, *de novo* auto-critique d'Althusser, lesquels ont entrepris de relire Marx, non par stupide dévotion, mais portés par *le devoir* et *l'inquiétude*, parce que, en effet, « tant d'hommes n'ont pas plus de son que les pièces de bronze dont on paie leur misère ». On ne saurait mieux que P. Éluard, caractériser la puissance et le ressort profondément humains et humanistes au sens italien et même renaissant du terme (Garin, 2005), de la voix comme de l'ouvrage intellectuel d'A. Tosei. Il s'agit là de toute sa puissance d'agir et de la profonde estime que nous lui devons.

Une vie, des œuvres ³

Né à Nice en 1941, André Tosei incarne le parcours typique de ces générations nées durant la Seconde Guerre mondiale et dans l'immédiat après-guerre en France,

2. Bodei, 1997a, p. 620-621. Il s'agit d'une intervention présentée lors de l'une des deux universités d'été sur les « figures italiennes de la rationalité », co-organisées par Tosei en 1994 et 1995, à Valbonne (Alpes-Maritimes). Dans cette perspective, nous songeons également à ce qu'écrit A. Moravia dans sa préface aux *Scritti corsari* de Pasolini, disant de ce dernier qu'il « est avant tout un poète civil ».

3. On lira également l'entretien qu'il a accordé à la revue numérique *Période* : « De Spinoza à Gramsci : entretien avec André Tosei », 30 mai 2016, <<http://revueperiode.net/de-spinoza-a-gramsci-entretien-avec-andre-tosei/>> (consulté le 30 janvier 2017).

pour lesquelles l'École a été un vecteur d'émancipation, tant culturelle, qu'économique et sociale.

Issu d'un milieu 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 ans⁴. Cette militance lui permit « de dépasser l'étroitesse de [son] milieu familial et [lui] donna le sens de la communauté. » (Tosel, 2007a) À l'instar de nombreux jeunes de sa génération, cet engagement militant, a connu son épreuve pratique lors de la « guerre » d'Algérie. Car la JEC « avait pris position pour l'indépendance [algérienne] 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. » (*Ibid.*) 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 SFIO⁵ 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.⁶ »

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 Terminale se « concentraient » autour du Kant de la Raison

4. Ces citations et les suivantes sont extraites d'une communication personnelle qu'A. Tosel nous a aimablement adressée en réponse à une première version de notre étude (Tosel, 2007a).

5. 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 alors un département français et non un pays souverain.

6. Tosel, 2007a. 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 (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, voir A. Monchablon (1983) ainsi que bien sûr, les travaux de Robi Morder et du Groupe d'études et de recherche sur les mouvements étudiants.

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. » (Tosel, 2007a)

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 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 Hyppolite, 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. » (*Ibid.*)

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 » et qui condamnait le « progressisme anticolonialiste » du secrétariat national de la JEC et commença à comprendre que « le catholicisme d'appareil était non réformable », une expérience dit-il, qu'il eut « à revivre avec le PCF » (*Ibid.*).

L'événement « important et décisif » fut la rencontre de Louis Althusser – ce « maître libéral et attentif » (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 supérieures⁷ 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 lui, « des étapes de [sa] sortie du catholicisme, non l'exposé des moments 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. » (Tosel, 2007a)

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 [É.] Weil dont je lisais tous les ouvrages essentiels me parlaient davantage. » (*Ibid.*)

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 ».

7. Diplôme national de l'enseignement supérieur français, créé à la fin du XIX^e 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 à la recherche dans le cadre de la préparation à la rédaction d'un mémoire.

Mais nommé à Nice et « peu mobile », il n'a participé qu'à deux ou trois de ces « réunions secrètes dont « l'objectif théorico-politique était, indique Tosel, « 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. » (*Ibid.*)

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. »⁸ Mais son activité politique 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 syndical⁹ 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. » (*Ibid.*)

Devenu assistant au département de philosophie à l'université de Nice, il y fit une autre rencontre décisive, en la personne d'É. Weil (1904-1977), dont il avait lu les travaux¹⁰ et qui lui permit, écrit-il, « de revenir sur le dogmatisme d'Althusser ». É. Weil lui proposa d'intervenir dans son séminaire, où Tosel 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 Tosel que son marxisme « aurait beaucoup à gagner d'une lecture de Gramsci » (*Ibid.*), et cela au moment même où il rédigeait son étude sur l'histoire du marxisme pour le tome III de

8. On notera l'inflexion d'ores et déjà apportée à l'althussérisme – qui parle alors, avec A. Badiou (1967) par exemple, d'un « recommencement du matérialisme *dialectique* » – une inflexion qui ne nous paraît pas être un effet de rétrospection comme le montrent ces deux études de Tosel, « Marxisme-léninisme et objectivité » (1973) et « Le marxisme-léninisme et le futur » (1974b), une inflexion qui s'accomplira pleinement dans son étude sur « Le matérialisme dialectique "entre" les sciences de la nature et la science de l'histoire » (1978).

9. Au Syndicat national de l'enseignement supérieur (SNESUP, affilié à la FEN jusqu'en 1992, puis à la FSU à partir de 1993). Il est par 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).

10. Tosel 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), Tosel lui a consacré plusieurs études (1980b, 1981b, 1984e & 1996c) sur certaines desquelles nous reviendrons plus loin.

l'Histoire de la philosophie dans l'Encyclopédie de la Pléiade¹¹. Ce fut également É. Weil qui l'introduisit en Italie « auprès de ses amis de Pise et d'Urbino. ¹² » Aussi, Tosel revendique-t-il n'avoir appartenu au « cercle althussérien qu'inscrit dans le rayon le plus éloigné du maître » (*Ibid.*), à distance de ceux qui, quelques années plus tard, brûlèrent aussi vivement ce qu'ils avaient jadis adoré. Et c'est encore É. Weil qui l'encouragea dans son travail doctoral sur Spinoza, lui conseillant par exemple de travailler la sociologie de la religion de M. Weber et d'E. Troeltsch.

A. Tosel soutint sa thèse de doctorat d'État, portant sur *Religion, politique et philosophie chez Spinoza*, en mars 1982 devant un jury composé de J.-T. Desanti, A. Matheron, P. Vernière et S. 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 (avec la brutale disparition de sa femme Michèle), la direction du Centre de recherche sur l'histoire des idées (CRHI) naguère fondé par É. Weil.

Professeur émérite de l'université de Nice de 2004 à 2014, A. Tosel a inlassablement poursuivi son travail militant, théorique autant que pratique, en écrivant et en animant des conférences dans le cadre de l'Association des amis de la Liberté à Nice. André Tosel est brutalement décédé, le 17 mars 2017, lors d'une promenade dans un jardin public de sa ville natale qu'il affectionnait tant. Il nous laisse une parole vive et des combats à poursuivre. Merci André, merci infiniment.

L'ouvrage tosélien

11. Tosel, 1974a. C'est à ses « amis althussériens 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* (Tosel, 1978a).

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

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 présentant en effet que peu de monographies, trois, peut-être quatre : l'édition remaniée d'une partie de sa thèse (Tosel, 1984b), une étude consacrée à la philosophie juridique et politique de Kant (Tosel, 1988a), une étude consacrée à l'histoire du marxisme italien en son « delta » décisif, Labriola-Croce-Gramsci (Tosel, 1991a), et peut-être aussi sa contribution à l'*Histoire de la philosophie* de l'Encyclopédie de la Pléiade (Tosel, 1974a), qui constitue un essai en soi.

Si aucune de ces monographies n'offre de présentation synthétique de sa pensée, chacune propose néanmoins et de *son point de vue*, une appréhension globale de sa pensée. Son œuvre écrite possède cette particularité, toute leibnizienne, d'être essentiellement constituée d'articles et de recueils qui regroupent en les modifiant parfois ¹³. Nous y avons donc recherché les scansion de sa réflexion, en présumant que les recueils qui la matérialisent en cristallisent la substance et constituant des également des repères temporels commodes. 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-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 », « émancipation », 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*, soit en termes plus classiques, la question de la vie bonne, de l'*eu pratein*. 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

13. Cette dissémination quasiment structurale a requis la constitution préalable d'une bibliographie la plus complète possible de ses travaux, pour établir la topologie de sa réflexion. D'une manière générale, nous avons indiqué une double référence : la date de première publication de chaque texte puis celle du recueil dans lequel il a été repris.

(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 *filò conduttore* et « son statut est à la fois celui d'un concept (on peut connaître le degré, la teneur d'hégémonie de pratiques, d'appareils, de pensées) ; d'une catégorie de compréhension (interprétant des connaissances) ; et d'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'effectivité¹⁴. Esquissée par Lénine, cette question est reproblématisée par Gramsci lequel écrit, dans ses *Cahiers de prison* (cahier 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^e thèse *Ad Feuerbach*, « c'est-à-dire que la philosophie doit devenir

14. 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'empiètement dans les travaux philosophiques de D. Parrochia (1991 & 1993) serait stimulante.

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, « pour une phase donnée de la civilisation, d’une “expression culturelle” fondamentalement “identique”. » La traductibilité des langages est ensuite 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. » Il est possible de 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 subsumption 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 (Labriola, 2010, p. 268 *sqq.* ; 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* »¹⁵. 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,

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

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".¹⁶ »

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 réitération « 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 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, p. 167-184) 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.

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, constitue le cadre général d'intelligibilité dont Tosel met en exergue la modalité philosophique, sans la disjoindre de l'histoire, traduisant ainsi l'influence spécifique et décisive du marxisme italien, ni des autres dimensions centrales de l'œuvre marxienne, notamment la critique de l'économie politique.

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 éclot 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 pour le dire autrement, Gramsci et le marxisme italien opérationnalisent le cadre interprétatif initial, de Marx et du 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.

16. Tosel, 1991a, p. 124. Sa discussion de l'histoire de l'Europe de Croce (Tosel, 1997b/2009, p. 147-174) en fournit également une saisissante illustration. Cette caractéristique vaut enfin pour Tosel lui-même, comme en atteste, par exemple, sa discussion du libér(al)isme (1995f).

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, quoique peut-être 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, par la mondialisation capitaliste et sa liq(q)uidité (une mondialisation qui liquide et qui liquéfie).

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, que l'on peut disposer en deux grands moments. Un premier 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. Un second, qui s'inscrit dans la continuité du précédent, l'approfondit en se focalisant sur la question, philosophique et éthico-politique du « fantasme de maîtrise », lequel est, selon Tosel, le *daimon* secret du rationalisme philosophique occidental, duquel le marxisme est tributaire. Nous y ajouterons un troisième moment, tout à la fois autocritique et prospectif pour la problématique de l'émancipation et la servitude, qui se déploie dans la seconde partie de son ouvrage paru en 2015, *Nous, citoyens laïques et fraternels ?*, précisément intitulée « La laïcité au miroir de Spinoza » (Tosel, 2015a, p. 133-235).

Cette distinction analytique revêt une fonction essentiellement didactique puisque ces deux grandes *trames* de la réflexion tosélienne sont intimement nouées et qu'elles se traduisent et s'opérationnalisent réciproquement ¹⁷. Aussi avons-nous fait le choix

17. 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 de « l'autoproduction de l'homme » (Tosel, 1990a/1996b, p. 23-47) et sous l'angle spinozien à travers deux thèmes : la *fluctatio animi* (Tosel, 1996d & 2000b/2008b, p. 173-209) et la critique de l'illusion finaliste et auto-impérialiste de l'homme (Tosel, 2001c/2008b, p. 237-266).

de présenter la réflexion tosélienne sur la philosophie de Spinoza « au milieu » de notre présentation. Il s'agit, pour nous, d'en marquer la dimension de pli entre un premier mouvement de refondation du marxisme d'inspiration gramscienne et un second mouvement, confronté à l'involution de l'économie-monde capitaliste et à la reconstruction d'une théorie critique à la hauteur de l'abîme qui ne cesse de s'abîmer en effet...

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, magistrale par sa rhétorique, exigeante par son caractère synthétique, cette intervention est résolument matricielle. Car si elle s'inscrit clairement dans la filiation althussérienne d'un « recommencement du matérialisme dialectique » (Badiou, 1967), elle y introduit toutefois quelque nouveauté. Essentiellement, la proposition d'une histoire interne du marxisme « à l'italienne », c'est-à-dire tout à la fois historiographique et philosophique (théorique) et de proposer le marxisme italien comme un point d'appui d'une refondation à construire. De cette étude à l'empan très vaste, nous en avons retenu quelques points substantiels : le nœud Engels-Lénine, les figures de Lukács et de Gramsci ainsi que la réflexion sur l'élaboration d'Althusser qui clôt son étude.

Le développement du marxisme depuis 1917

L'élaboration simultanément politique et philosophique de Lénine constitue l'un des points hauts atteints par le marxisme au XX^e siècle. Mais il s'agit d'une élaboration qui n'a cependant jamais été réellement comprise et réfléchie comme telle, y compris par Lénine lui-même (cf. *infra*), mais qui a plutôt été dissociée. Nonobstant ces limites, cette la singularité de cette élaboration demeure un critère pour juger des développements des marxismes aux XX^e siècle et d'un point de référence pour un *recommencement* du marxisme à la suite de sa dogmatisation, notamment stalinienne, afin d'en sortir également.

Tosel insiste d'abord sur la complexité positive et l'ampleur du marxisme qui, par sa nature même, excède le champ traditionnellement occupé par la philosophie. 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. » (Tosel 1974a, 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 répétition d'actes critiques réflexifs, mais se veut simultanément, une « intervention dans la politique et la théorie marxistes », et une « 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.

L'élaboration d'Engels

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 l'appellation traditionnelle, qu'il estime 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 ». Ceci implique une triple conséquence : 1/ « 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 » ; 2/ cette théorie est en même temps « le résultat de sa propre intervention philosophique auprès de soi » ; 3/ « 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 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 ». Elles s'appuient sur le développement des sciences au cours du XIX^e siècle atteste l'émergence d'un présupposé 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 (a- ou anti-dialectique). Or l'élaboration marxienne du matérialisme historique (la découverte du « continent Histoire » dirait Althusser) 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 transformer le marxisme en 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 des sciences. Le second, symétrique du précédent, est de réduire le marxisme 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)

Le « recommencement » de Lénine

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 indissociablement politique et philosophique que fut *Matérialisme et empiriocriticisme* Lénine (1908), 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 dégageant les conditions de leur propre pratique. Ce faisant, observe Tosel, 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 (Dia-Mat) se devine ici *in nuce*. Car cette double intervention, d'Engels d'abord puis, dans sa lignée, de Lénine, 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, marquée notamment 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. 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 ». Ce « nouveau » matérialisme dialectique est en réalité singulièrement appauvri et dogmatisé. Mais le véritable drame de cette dissociation réside dans sa pérennisation sous la forme abâtardie qui vient d'être évoquée et qui informe le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917, en se traduisant 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^e et III^e internationales.

La rébellion théorique de Lukács

Avec l'éclat que l'on sait, *Histoire et conscience de classe* de 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^e 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. Tosel 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 dans ses notes de lecture de la *Logique* de Hegel mais que Lukács ne pouvait pas connaître à l'époque, n'ayant été publiées qu'à partir de 1929. 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 Tosel, 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 engelsso-léninienne peu ou prou identifiée au marxisme de la II^e internationale.

L'originalité de Gramsci

Autre grande figure du marxisme léninien postérieur à Octobre 1917, Gramsci forme un pivot puisqu'il fut le seul théoricien à avoir été simultanément dirigeant du mouvement ouvrier, protagoniste des luttes contemporaines de la fondation du parti communiste italien et de la III^e internationale avant sa réclusion forcée par le pouvoir fasciste. Si Gramsci combat sur le même front que Lukács, son intervention est qualitativement différente. 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 qui est cependant paradoxale pour Tosel, 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 ¹⁸.

De l'élaboration gramscienne qui s'est construite à l'écart de la tradition dominante, du stalinisme en particulier, Tosel se demande en effet si elle n'est pas une poursuite discrète du travail engelso-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 althussérienne 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 ? À sa manière, Gramsci forme un pli qui, d'une part, reconduit problématiquement à Althusser, et qui est d'autre part à la source de l'intervention proprement marxiste de Tosel.

Le néo-marxisme d'Althusser

La restitution tosélienne de l'élaboration d'Althusser a ceci de remarquable qu'elle est synchronique et critique, n'éludant ni ses tourments, ni ses difficultés ni ses impasses. Tosel commence d'abord par défendre l'entreprise althussérienne en

18. Ce paradoxe, souligné par Tosel, nous semble ici traduire les interrogations en gésine de ce dernier à l'égard d'Althusser. Sur la lecture althussérienne de Gramsci, voir Robelin, 1992 et Tosel, 1995c, p. 9 *sqq.* Althusser a toujours été ambivalent vis-à-vis de Gramsci, lequel semble être jusqu'au bout demeuré une énigme pour le philosophe français. Outre ce qu'il écrit dans Lire « *Le Capital*, voir « Marx dans ses limites » (Althusser, 1978/1994, p. 357-524).

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 stalinien notamment, lequel n'est toutefois qu'un aspect, certes massif, d'un processus plus large de fossilisation du marxisme, qui s'est amorcé dès la II^e 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 a opposé, souligne Tosel, « 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 déploie 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 diverses 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 obéit 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* et dissolvant les autres « pratiques » comme strictement phénoménales. Mais 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, « de manière homologue à la nature spinoziste », se trouve être 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) C'est pourquoi la définition traditionnelle du marxisme comme l'unité d'une science spécifique (le matérialisme historique) et d'une philosophie (le matérialisme dialectique) est la moins mauvaise finalement.

C'est cette philosophie, « radicalement nouvelle dans son fonctionnement », qui sera l'objet et la matière de l'intervention althussérienne, dont Tosel propose une restitution 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. Tout d'abord « 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 ». Et ensuite « 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. » (*Ibid.*)

Trois autres questions, plus médiates, en découlent. Il faudra d'abord 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 » ; et il faudra également « 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 question 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, cristallisée par 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 althussérien d'ores et déjà nuancé par Gramsci 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 Tosei reprend la problématisation de l'exigence althussérienne d'un recommencement du matérialisme dialectique¹⁹. Interrogation théorique autant que politique en ce qu'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 » (Tosei, 1978a/1984c, p. 35).

C'est dans cette optique que s'inscrivent en effet de manière contradictoire les perspectives théoriques et pratiques respectivement défendues par Lucien Sève et Louis Althusser que Tosei discute de manière croisée. Car si toutes s'accordent à la nécessité de sortir du « Dia-Mat » stalinien, elles divergent 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. Cette proposition est 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 ». Et 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 Tosei, il n'avance aucune synthèse iréniste mais prend au contraire résolument parti pour Althusser. Il s'agit toutefois d'un parti (auto-)critique. Car selon lui, la fécondité de l'interprétation althussérienne, à qui revint « le mérite de

19. Cette étude, d'abord publiée dans les Annales de la faculté des Lettres de l'université de Nice puis dans *La Pensée*, trouve son origine dans une intervention traitant « de la dialectique de la nature selon Engels », présentée au séminaire du Centre de recherches sur l'histoire des idées de l'université de Nice alors dirigé par É. Weil. Cette intervention et la discussion qui s'ensuivit, se déroulèrent sur cinq séances durant lesquelles « Weil discuta pied à pied mon exposé » *dixit* Tosei (2007a)

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, fût-ce sincèrement, de simplement récuser le « Dia-Mat stalinien, il est également indispensable de le spécifier historiquement en évaluant l'ordre de ses raisons, sa consistance et son efficacité 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, 1995d & Badaloni, 1976b).

À la différence de Sève et d'Althusser, et contre eux également, Tosel propose un recommencement du matérialisme dialectique qui ne consiste pas à actualiser l'intervention engélso-léninienne, qui est pourtant, en dépit de leurs divergences objectives, le socle commun quoique implicite (impensé ?) de leurs interprétations respectives. 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, 1984c, p. 18). Cette proposition anticipe la thématique gramscienne de la traductibilité des langages et des pratiques, et donc la construction de l'hégémonie – renvoyant par ailleurs à l'élaboration et à la recherche de Ludovico Geymonat (Tosel, 1984c, p. 219-234).

Ce « recommencement » n'aboutira pas. Ou plutôt, il aboutira 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, 1984c) qui est bien plus qu'une simple compilation de textes. Il s'agit en effet d'un *recueil* qui noue plusieurs fils décisifs de sa réflexion, en (s')indexant clairement (à) l'à-venir du marxisme, d'un recueil au sens fort donc, c'est-à-dire un 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). Tosel 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

Fut-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 qu'à montrer sa capacité heuristique ²⁰. Ainsi sur le 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^e siècle (cf. Tosel 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 ²¹ ».

Le concept d'unité ou de vision unitaire des sciences soutenu par le matérialisme dialectique a été *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. » Tosel 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. ²² »

20. 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.

21. Tosel, 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. Tosel, 1978b/1984c, p. 219-234.

22. Tosel 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 ²³.

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 « nouveau théorique du marxisme porté 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 » et qui, 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, le débat sur l'abandon de la référence à la « Dictature du prolétariat » lors du XXII^e congrès du PCF, à propos duquel les interventions althussériennes réfléchissent le poids historique et pratique des formes d'organisation du PCF lui-même, habitué

23. 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).

« 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).

De manière plus aiguë 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 présupposée, par l'un et l'autre du reste, ainsi qu'en témoigne leur commune intention de faire jouer son intempestivité académique ²⁴. 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

Ces vicissitudes théoriques et franco-françaises eurent 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 se réduit pas à simplement joindre une dimension historiographique à la réflexion philosophique, mais à construire une analyse indissociablement historique, philosophique et

24. 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 F. 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.

politique et dont l'élaboration gramscienne fournit le point de départ et les ressources théoriques.

La théorie politique du matérialisme historique

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 l'action (Tosel, 1984c, p. 13 *sq.*). La novation italienne réside dans une réélaboration ambitieuse de la théorie marxiste, une *tradu(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 (Tosel, 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. » (Tosel, 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 »

(Tosel, 1981a/1984c) –, dont nous avons souligné la portée en introduction, et culmine dans les années 1983-1985 avec une série d'études sur Gramsci et le marxisme italien (Tosel, 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).

Tosel 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 champ 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 Tosel, « 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).

Cela ne va évidemment pas 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 » (*Ibid.*, p. 207), sans construction d'une (stratégie d') hégémonie. Lénine a, *de manière pratique*, déjà commencé une recomposition du marxisme sans avoir 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).

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 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 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 », mais 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.

L'emploi du terme latin d'« *emendatio* » (réforme) est ici délibérée afin de marquer ce qui nous paraît être le « méta-spinozisme » de Gramsci, certainement hérité de Labriola et soutenu par le lien entre *catharsis* et hégémonie²⁵. Rappelant la conceptualité aristotélicienne de la *catharsis* Tosel observe en effet qu'il faudrait « 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

25. Cf. Tosel, 1988b/1994a, p. 167-184 & 1991a. Nous revenons plus loin sur cette question.

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. ²⁶ »

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'économique qu'elle ré-unifie par ce biais (Tosel, 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. » (Tosel 1995c, p. 69 ; *nous soulignons**)

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

Dans son épilogue de *Praxis*, Tosel 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^e 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^e Internationale. Cette tradition se caractérise par une conception *autarcique* du marxisme comme « conception du monde » : la philosophie marxiste,

26. Tosel, 1984c, p. 213-214, n. 8. cf. aussi Tosel, 1994a, p. 17-77 et 2008b, p. 155 *sqq.*

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

crystallisée 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. Et Tosel insiste sur le fait que la philosophie marxiste dépend moins de la capacité du matérialisme historique « à répéter ses 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 qu'il estime demeurer 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. » (*Ibid.*, 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

génésiq ue du terme, et à constituer théoriquement et pratiquement »²⁷. Ces formulations, observe Tosel, sont solidaires d'une « perception très aiguë 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 indication 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'appropriier 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

27. C'est du reste le sens de la VI^e 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).

lois causales mécaniques et chimiques, par des *finalités finies sans téléologie providentialiste*.²⁸ »

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 égaux²⁹ ». Et il 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 et 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 Tosel 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 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.

Tosel 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

28. *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, avec Vygotski – sa théorie de l'instrument et de la double genèse des fonctions psychiques supérieures (cf. son *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures*, 1931/2014), 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) ; sur Lukács-Vygotski, aux suggestions que nous esquissons à la fin de notre étude « Des réifications de la raison » (2005) ainsi qu'à notre étude sur Vygotski (2006).

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

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 et 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 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 "sujet" juridico-moral » et donnant « une "explication" idéologique de la morale ³⁰ ».

Tosel 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, puisqu'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*. » (Tosel, 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

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

seulement assurée, inéluctable, mais proche. À ce compte en effet, la lutte politique devient méta-éthique ³¹.

Les ouvertures d'une refondation

La philosophie de la praxis est donc affrontée 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 ³². À l'opposé de ceux qui, pour le marxisme, n'envisagent la question de la morale que comme l'inextinguible amende des 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 éclot. Sans négliger ses premières interventions (1973 et 1974b), il faut d'abord signaler son travail *systematique* 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 et 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* par exemple et en particulier celle-ci – « c'est à Éric Weil que l'on doit la compréhension philosophique de la catégorie marxiste développée d'action » (Tosel, 1984c, p. 282,

31. Ces questions ont, par exemple, préoccupé Lukács tout au long de sa vie comme l'indiquent ses notes pour une « Éthique » (Lukács, 1994 ; Tertulian, 1991 et 2013). Sur la question de l'éthique, voir aussi A. Heller (1969).

32. Signalons que, dans le débat suscité par les thèses d'Á. Heller en Italie (Vatacello, 1983), dont Tosel 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'Á. Heller (cf. Tosel, 1984c, p. 304 *sqq.*).

n. 31) –, Tosel lui a précisément consacré plusieurs études dont deux nous semblent particulièrement significatives (Tosel, 1981b/1995b et 1996c).

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)³³ 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 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 sur le 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

33. Rappelons que c'est à É. Weil que Tosel est redevable de sa connexion avec les philosophes marxistes italiens (cf. Tosel, 2007a)

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 les différentes initiatives organisées à l'occasion du centenaire de la disparition de Marx en 1983.

Il s'agit de « La critique de l'économie politique ou les catégories marxiennes de l'émancipation » (Tosel, 1983c), à laquelle se relie deux autres études « Marx et l'innocence de la science » (Tosel, 1987b) et surtout, « Matérialisme de la production, matérialisme de la pratique : un ou deux paradigmes ? » (Tosel, 1986a). Ces trois textes sont repris dans le recueil *L'Esprit de scission* (Tosel, 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 ³⁴.

Ces études se caractérisent par une relecture philologique et critique du texte marxien animée du souci d'y déceler les contradictions ou les apories. Non pour les épinglez comme des vices rédhibitoires 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 mondialisation « 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

34. Ce recueil inaugure textuellement le « Laboratoire de recherches philosophiques sur les logiques de l'agir » que A. Tosel vient alors de fonder (en 1991) à l'université de Besançon – Franche-Comté.

(Tosel, 1983c) porte sur l'articulation essentielle de la méthode de la critique de l'économie politique à sa visée politique émancipatoire, quand la seconde (Tosel, 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. La troisième (1986a), repose quant à elle la *quæstio vexata* du paradigme de la production³⁵. L'inter-relation et l'ordonnement 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.

C'est sur cette dernière étude que nous focaliserons notre attention 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. L'une conteste sa requalification du travail comme source de l'anthropogenèse 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 *poiësis*. L'autre lui reproche au contraire d'avoir manqué la véritable critique de l'économie politique en exaspérant sa logique productiviste 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

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

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.

Tosel 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* (la base effectivement réelle) dans le travail comme activité pratique sensible, primordiale et générique, embrassant toutes les activités humaines (politique, religion, philosophie). Plus essentiellement, Tosel rappelle à qui veut l'oublier, la négliger ou la répudier, l'intrication fondamentale des deux critiques de la politique et de l'économie politique³⁶. 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 » (Tosel, 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 possibilité 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 un *simple procès d'apprentissage technique* ». Il s'agit bien d'« *un procès de formation pratique* » (*Ibid.*, p. 132 ; *n. s.*).

36. C'est déjà l'objet de son texte « Les critiques de la politique chez Marx » (Tosel, 1979b).

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, Marx 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 pour 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 Tosel (1991b, 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 – apparaî(ssen)t 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 (*dunamein*) 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 recèle en fait 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, Tosel 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 Tosel, « 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.³⁷ »

On peut énoncer la difficulté autrement en se demandant avec G. Márkus (1982) si, en définitive, 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 socialement déterminé des forces productives ? » Tosel précise : « selon que l'on isole ou non la dimension naturelle du procès de travail de sa dimension sociale, on aura

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

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* ? » (Tosel, 1991b, p. 142-143)

Marx est par conséquent amené à soutenir ce que Tosel 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 Tosel, 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'acquérir le contrôle démocratique sur les rapports de disposition technique qui nous lient à la nature. » Mais Tosel 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, Tosel ne tire aucune conclusion liquidatrice : les acquêts 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 nécessairement 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 ».

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, cela n'est pas 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 que nous venons d'évoquer et qu'il a partiellement reprise dans sa traduction française, Tosei fait une remarque significative sur laquelle nous voulons insister (et dont le retranchement est aussi une question).

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* (Foucault, 1967, p. 275 *sq.*), Tosei ajoute que ce dernier cherche en Nietzsche le penseur d'une nouvelle critique « externe au “socle épistémologique”³⁸ 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). » (Tosei, 1986a, p. 382, n. 2)

Nous pouvons dorénavant le dire : cette instrumentalisation fut effective, bien au-delà de ce que Tosei pouvait imaginer au moment où il écrivit ces lignes. Avec ce retour en grâce du libéralisme sous les oripeaux opportunistes de la critique du « totalitarisme », c'est une saison « blanche et sèche » qui commence pour le marxisme. L'Histoire concrète en effet se caractérise par de profonds

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

bouleversements, depuis la *Perestroïka* initiée par M. 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, incluant le marxisme, que Tosel 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 présentée dans *Praxis*, mais leur cheminement témoigne « d'un déplacement du projet originaire ». Car ce qui est désormais 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 ». 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. » (Tosel, 1991b, p. 9-10)

C'est la raison pour laquelle Tosel identifie la substance « désémancipatrice » (D. Losurdo) de cette « renaissance » de la pensée libérale-libériste qui, de « révolution passive », s'est très rapidement muée en « contre-réforme » stratégique et résolument offensive. Il y consacre une série d'études (Tosel, 1987c, 1990b et 1995b, p. 7-49 pour une synthèse) qui s'inscrivent en perspective des interrogations précédentes sur le paradigme de la production. En termes plus politiques, Tosel 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.

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 libér(al)isme,

économique (*liberismo*) et politique (*liberalismo*)³⁹, 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, 1995b, 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 excrétion 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, 1995b, 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 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 » lesquels ne peuvent donc être que « blancs et nordistes. » (Tosel, 1995b, 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 géographiques (le Maghreb, 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

39. Nous reprenons ce jeu d'écriture à Tosel, 1995b, p. 68, afin de restituer la tension de ces deux « âmes » du libéralisme et que lui-même reprend à B. Croce dans son *Histoire de l'Europe au XIX^e siècle* (1959).

géographique, politique et social, dont on ne cesse d'ailleurs de proclamer l'indivisibilité abstraitement républicaine pour conjurer le séparatisme supposé des divers « communautarismes ».

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 Tosel, 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. » (Tosel, 1995b, 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 Tosel nomme « l'État social de droit » (Tosel, 1989a), 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] » qui finit par fonctionner « à la contre-révolution politique et sociale ». Le marché, souligne Tosel 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. » (Tosel, 1995b, 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 et qu'il ne peut en être autrement. Tosel 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 – actuelle au sens aristotélicien – d'un « libéralisme sans démocratie libérale », autrement dit la parfaite congruence d'un régime politiquement autoritaire et économiquement libériste (le Chili martyr de Pinochet de 1973 à 1990 notamment 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 déjà renoncé à lutter contre la « désémancipation » de masse, stratégique certes, mais historique, 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 aucun reniement, mais manifeste au contraire l'exigence de poursuivre et d'élargir la lutte, ce que G. Labica (2002, p. 11-19) a fort justement nommé la « libération du marxisme ».

Le caractère profondément « impolitique » du libér(al)isme relance en effet la réflexion de Tosel 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 (Tosel, 1987c, 1990b, 1991c, 1991d, 1994b, 1994d & 1995e), reprises dans *Démocratie et libéralismes* (1995b), à l'exception de l'étude sur la révolution (Tosel, 1989b) reprise en conclusion de *L'esprit de scission*, 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. Tosel, 1998b & Losurdo, 1998b).

Tosel explique ainsi que, longtemps a dominé une interprétation pragmatiste de la XI^e Thèse *Ad Feuerbach*, induisant alors 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. » (Tosel, 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 thématique s'appuie sur la conceptualisation aristotélicienne 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 » (Tosel, 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 éventuelle 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 Tosel a plus particulièrement discuté le paradigme arendtien dans une longue remarque appendice à son étude « Champ et dialectique des champs de l'agir » (*apud* Tosel, 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 Tosel 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 transcendante, 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 » (Tosel, 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).

S'appuyant sur une « reconstruction [préalable] du matérialisme historique »⁴⁰, Habermas s'en ressaisit 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'économique⁴¹.

40. *Zur Rekonstruktion des 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 fond de manière explicite sur le modèle de la psychologie génétique de J. Piaget.

41. 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 évidemment

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, économico-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 économico-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).

Car 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 et la sphère politique, ou pour ici reprendre le lexique gramscien, plus juste en la circonstance, entre la sphère économico-corporative et la sphère éthico-politique.

Tosel 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*. » (Tosel, 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 économico-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

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.

croire, prévient Tosei, 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 le fait 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 activités 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 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. Celle, premièrement, 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 poïétique de transformation ». Celle, ensuite, 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 ». Celle enfin, 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 subséquemment « 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 »⁴². Elle est une pensée de la médiation qui « critique la fixation de l'agir sur l'un des pôles », l'action comme la production et « peut alors revendiquer la beau nom de “philosophie de la *praxis*”, fondée sur la traduisibilité des langages et des pratiques. » (*Ibid.*, p. 36 et 39)

Tosel n'entend nullement céder à la sobriété, en apparence « raisonnable », du nihilisme wébérien pas plus qu'à la thaumaturgie de l'agir communicationnel habermassien qui veut dépasser le nihilisme tout en le conservant, à la manière spéculative de l'*Aufhebung* hégélienne. Il maintient résolument, et de belle manière selon nous, cet ancrage dans le marxisme en réaffirmant sans aucune ambiguïté l'ambition, jamais délaissée au fond, de sa « refondation » par la « philosophie de la *praxis* » fondée sur la « traduisibilité des langages et des pratiques », et en réaffirmant son engagement communiste. 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 » constituent les fondements théoriques d'un programme philosophico-politique que Tosel 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* (Tosel, 1996a). À la différence des précédents, ce recueil regroupe des textes récents : sur le travail (Tosel,

42. Tosel (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. Tosel, 1985b et 1987a, étude dans laquelle, Tosel ébauche une confrontation féconde entre l'*Ontologie de l'être social* et la philosophie de la *praxis* de Gramsci.

1995i), « Marx et le rationalisme politique » (Tosel, 1995j), sur la dialectique de la nature d'Engels (Tosel, 1995d) ainsi qu'un texte, alors inédit, sur « Marx, la justice et sa production » qui sera publié l'année suivante (Tosel, 1997d). Deux textes plus anciens les encadrent : la conclusion, « Le commun-x et le devenir de l'être-en-commun » (Tosel, 1992c) et le premier chapitre, « Auto-production de l'homme ou communisme de la finitude ? », version augmentée d'un article paru six ans auparavant (Tosel, 1990a) dans la revue *M : mensuel, marxisme, mouvement*.

Ce vocable de « communisme de la finitude », qu'il reprend en conclusion de son étude consacrée au paradigme de la production, légèrement remaniée pour sa publication dans *L'Esprit de scission* (1991b, p. 148, n. 29), n'est donc pas nouveau sous sa plume. Et il n'est pas indifférent que cette idée apparaisse dans l'étude qui est à la source des propositions théoriques du « paradigme de la produ-action » (Tosel, 1986a), lesquelles seront *in extenso* reprises en conclusion du premier chapitre du recueil *Études sur Marx (et Engels)*. La période d'élaboration intellectuelle de cette intervention (prononcée en 1983) coïncide avec l'acmé du « moment gramscien » de sa réflexion, période qui fait suite à la soutenance de sa thèse de doctorat sur Spinoza en mars 1982, laquelle semble devoir alors produire tous ses effets ⁴³.

Ces éléments historico-bibliographiques nous disposent à affirmer que ce thème du « communisme de la finitude » est donc ancien, qu'il a longuement mûri et que, somme toute, il est le fruit de l'interrogation initiale sur l'action et le paradigme de la production dans l'œuvre de Marx et dans le marxisme (Tosel, 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 ses travaux depuis 1996, portant essentiellement sur la problématique de la mondialisation et ses conséquences ainsi que sur Spinoza, toujours présent, en arrière-plan.

Nous avons donc un *filò conduttore* qui 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, d'une part caractérisée par la fin sans gloire du communisme « historique » et l'irréversible « caducité » du marxisme-léninisme comme idéologie de l'État-parti, et, de l'autre,

43. 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. »

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 le poids « négatif » de l'échec des sociétés dites « communistes » qui ont fait involuer la critique marxienne vers « des formes caduques de dogmatisme théologico-politique ». Une théorie critique qui implique « l'autocritique de ce qui dans Marx et les marxismes a autorisé cette chute » et solidairement, 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 rets du rationalisme classique et de l'individualisme possessif. » (Tosel, 1996a, p. 8 et 10 ; *souligné par T.*)

Avant de revenir sur la question de la mondialisation-restauration capitaliste, nous nous focaliserons d'abord sur la question « Marx ». Il s'agit en réalité et plus exactement d'une tâche, qui se divise en deux. Une première, en quelque sorte 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 ? » demande ainsi Tosel (*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 Tosel, « 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 Tosel de mettre l'accent sur le « re- » de repenser qui ne signifie pas « la nostalgie d'un passé » à idéaliser ou à 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, Tosel 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 il fut systématiquement reproché au communisme, et pas uniquement à sa vulgate, son organicisme totalitaire et sa négation supposée 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 ».

Ontologique, cette question est aussi éminemment politique puisque, pour paraphraser Foucault, il s'agit bien, en définitive, du « gouvernement de soi ». C'est là, observe Tosel, qu'une certaine philosophie classique peut aider à identifier les limites de Marx évoquées plus haut, une philosophie qui 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 le fin mot de ce néo-communisme par lequel Tosel dit procéder ainsi « à la critique de la thèse de l'appropriation comme maîtrise » (*Ibid.*, p. 36, n. 1) qu'il soutenait encore une décennie plus tôt dans son recueil *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*. Mais le thème de la finitude positive porté par ce communisme éponyme n'est pas un décret ni 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 est donc à inventer, convoque la pensée de Spinoza, qui apparaît comme un élément essentiel de la réflexion générale de Tosel. C'est à présenter les usages de cette pensée que nous voudrions nous arrêter un peu, ceci afin de pouvoir (re)venir de manière plus instruite à ce « communisme de la finitude », de beaucoup redevable à Spinoza.

Spinoza : un rationalisme de la finitude positive

La pensée de Spinoza occupe une place tout à fait particulière dans la réflexion de Tosel, puisque c'est par elle qu'il est venu à la philosophie et que c'est elle qui lui a procuré la solution aux « apories théoriques et pratiques du catholicisme qui a été [sa] première philosophie » (Tosel, 2007a). On notera, et ce n'est certainement pas un hasard, que ses travaux académiques (pour l'obtention de titres universitaires notamment) ont tous été consacrés à Spinoza et ont tous portés sur sa critique de la religion : son mémoire de DES (1963) comme sa Thèse de doctorat d'État (1982). La philosophie de Spinoza constitue donc une pensée cruciale (au sens de l'*experimentum crucis* de F. Bacon), c'est-à-dire une pensée qui a orienté de manière décisive sa réflexion. Et en y joignant l'influence décisive d'Althusser, qui le « renforça » dans son « idée de travailler sur Spinoza », on comprend alors que la pensée du philosophe hollandais est profondément immanente à l'élaboration théorique de Tosel, qu'elle y dispose d'une place particulière et qu'elle a également profondément nourri sa réflexion sur le marxisme.

Spinoza n'est cependant jamais envisagée de manière autarcique ou internaliste, du strict point de vue d'une histoire *philosophique* de la philosophie ou selon une perspective étroitement herméneutique, du texte par le texte et sur le texte. Cette dimension, évidemment essentielle, est toujours articulée de manière ouverte à l'actualité de l'histoire pour nous aider à penser le présent⁴⁴. Cela implique également, ce que les préfaces aux deux recueils de ses études consacrés à Spinoza indiquent d'ailleurs clairement, que la lecture tosélienne de Spinoza est *historique*, qu'elle a donc évolué tout en maintenant son orientation théorique générale.

On peut distinguer deux séquences historiquement distinctes que nous allons successivement envisager avant de conclure sur la question de la lecture marxiste de Spinoza, avec une double focalisation sur la figure d'A. Labriola et sur la lecture althussérienne du philosophe marrane.

Une première séquence du travail tosélien sur Spinoza s'organise autour de sa Thèse de doctorat d'État, *Religion, politique et philosophie chez Spinoza* (Tosel, 1982a) dont il publie une version remaniée et partielle sous le bel intitulé de *Spinoza ou le*

44. Pour un exemple récent en ce sens, voir *La laïcité au miroir de Spinoza* (Tosel, 2015a, p. 135-235).

crépuscule de la servitude (Tosel, 1984b). À ce travail se joignent toute une série d'études et d'interventions qui s'échelonnent de 1982 à 1991, lesquelles sont reprises dans le recueil *Du matérialisme de Spinoza* (Tosel, 1994a). Une seconde séquence, qui se déploie dans une série d'études rédigées entre 1996 et 2002, prolonge les travaux de la précédente mais atteste cependant une notable inflexion, en proposant une interprétation de sa pensée qui s'articule autour du thème d'un « rationalisme de la finitude positive ». Cette lecture entend notamment tempérer une lecture « progressiste » qui ne comprend plus seulement Spinoza « comme la pointe avancée d'une *Aufklärung* d'orientation révolutionnaire » et qui est davantage compris « comme le philosophe qui fonde la puissance de la raison et de l'agir sur la connaissance lucide de tout ce qui s'oppose à l'une et à l'autre. » (Tosel, 2008b, p. 9). Cette seconde séquence est recueillie dans l'ouvrage, *Spinoza ou l'autre (in)finitude* qui paraît à la fin de l'année 2008, peu de temps après son ouvrage sur la mondialisation capitaliste, *Un monde en abîme* (Tosel, 2008a) avec lequel il fait système.

Spinoza, libération, émancipation

Dans sa thèse de doctorat, Tosel poursuit un double objectif. L'un est proprement interne à la pensée de Spinoza et affronte le problème de l'unité systématique de sa philosophie qui, estime Tosel, n'est pas abordé, par les grands commentaires de l'*Éthique*, en ce qui concerne le rapport entre ce dernier texte et le *Traité théologico-politique* et qui n'est pas non plus affronté par les études spécialisées en matière de philosophie de la religion et de la politique, exception faite de l'étude d'A. Matheron (1969), dont il dit partager la prospective (cf. Tosel, 1982a, vol. 1, p. 1 et 29, n. 3). Dans *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, il fera en outre référence aux travaux de Leo Strauss (1991 et 1996) lequel a « réellement renouvelé la compréhension de la critique spinozienne de la religion et du *Traité théologico-politique* » et dont il estime que son travail lui est redevable de « sa problématique initiale et de nombreuses suggestions » (Tosel, 1984b, p. 12, n. 2). L'autre est plus large et s'indexe à la thématique plus large de la libération puis de l'émancipation renouant ainsi (avec) une thématique centrale du marxisme.

L'objet de son étude est de prioritairement l'analyse spinoziste du champ religieux et politique, dont « le centre de gravité » réside dans le *Traité théologico-politique*, Tosel précisant aussitôt que cette limitation est strictement 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 », laquelle « tente d'affronter le problème de l'unité systématique » de sa philosophie (Tosel, 1982a, p. 1). Il refuse de faire de l'*Éthique*, le livre absolu, c'est-à-dire de ne pas considérer les autres « Traités », antérieurs ou postérieurs, comme lui étant « inessentiels », tout comme, ajoute-t-il, l'*Éthique* « exige d'être préparée par et suivie » du *Traité théologico-politique* et du *Traité politique* (*Ibid.*).

Sa démarche consiste surtout à tenter une lecture du *Traité théologico-politique* qui « prenne au sérieux » les indications données par Spinoza lui-même en la matière (de lecture). Le *Traité théologico-politique* se présente comme une introduction à la « vraie philosophie », une introduction qui « ne se constitue elle-même que dans une lutte théorique contre ce qui est identifié comme étant alors l'adversaire principal de la philosophie, à savoir la superstition. » Présentement, il s'agit du « complexe historiquement spécifié de la religion révélée sous les espèces du judéo-christianisme », lequel est « affronté dans sa double et une dimension théorique et pratique, comme système d'idées et de sens, de représentations et d'institutions, alors dominantes de l'ensemble de la "masse". » (*Ibid.*, p. 2) Le *Traité théologico-politique* repose donc « sur le savoir critique de son "autre" antagoniste, et entend exercer ce savoir de manière à [le] transformer ». Il a dès lors une dimension simultanément tactique et stratégique : celle « d'un savoir-modification de son objet » et celle de devoir former dans la critique, « les porteurs de la nouvelle forme de vie et de pensée », c'est-à-dire, « produire des "philosophes". » (Tosel, 1994a, p. 9)

Le *Traité théologico-politique* est un texte dans lequel s'accomplissent deux opérations : l'une « théorico-politique » de destruction de la religion révélée comme forme « idéologico-pratique dominante » et l'autre qui se dédouble en une construction d'abord « "sommaire" des grands thèmes de la philosophie vraie » et en une construction de la « dimension éthico-politique de l'ontologie » laquelle 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 » (*Ibid.*, p. 10). Le pivot de cette double opération de dé-construction réside dans la transformation de la critique de l'Écriture par elle-même en critique de la religion révélée, autrement dit, en critique irrégieuse, laquelle enracine la religion dans la superstition, forme de vie serve. Car « il est acquis que la religion est réalité humaine, d'ordre "pratique", dépourvue à jamais de valeur théorique ou scientifique. » (*Ibid.*)

L'originalité de cette critique de la religion est double. Il s'agit de procurer d'abord le cadre de constitution de l'ontologie et de l'éthique « souterraines » du *Traité théologico-politique* et d'unir ensuite 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 quoi se constitue notre force productive ⁴⁵.

Le *Traité théologico-politique* se donne alors comme la mise en œuvre pratique d'une *emendatio intellectus*, d'une réforme de l'intellect (et de l'intelligence) c'est-à-dire comme une véritable stratégie de (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 une « 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 des champs de la politique et de la science laïque, qui est « moment de l'ontologie », théorie de la productivité infinie de la Nature.

Le champ politique précisément, est « médiateur » 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.*)

45. Tosel, 1994a, p. 10-11. On peut ici y déceler comme une anticipation du statut de la religion formulée par Marx, qui a lu ce texte de Spinoza, qui est tout à la fois l'*expression de* et la *protestation contre* la misère de l'humanité aliénée.

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 », autrement dit 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 Tosel, l'*Éthique* est un 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. Ce procès est « production de la libération “pour-soi” de notre productivité pratique et logique » et 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 dernière partie (V) de l'*Éthique* enfin, « 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 fétichiste (ou fermée) de l'*Éthique*, sa systématisme n'est pas forclosé, mais au contraire ouverte « 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 donc 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 ». 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 comme procès de libération de l'individualité est capitale à deux titres aussi différents qu'ils sont liés. Elle reconduit à la question de l'agir humain, envisagée par la problématique des transitions éthiques et des fluctuations de l'âme, dont il nous semble que la réflexion apporte des éléments à Tosel dans la perspective de son thème du « communisme de la finitude ». Elle reconduit également à la problématique des rapports de Marx et surtout des marxismes à Spinoza ainsi que de leurs usages. C'est par cette dernière que nous allons commencer.

Les marxismes et Spinoza

Intimement liée à la réflexion de Tosel, la philosophie de Spinoza l'est aussi de son élaboration spécifiquement marxiste et c'est la raison pour laquelle nous tenons le thème du « communisme de la finitude » comme un nœud explicite des pensées de Marx et Spinoza, manifestant ce principe méthodologique cardinal de l'élaboration de Tosel : la *tradu(a)ction*.

Deux indices manifestent cette intimité et ce nœud. Il y a d'abord la constitution progressive du « delta » Spinoza-Marx-marxisme en une question à part entière. On en trouve une première ébauche dans l'étude consacrée au matérialisme de Spinoza (Tosel, 1986b/1994a, p. 127-153), où, par la question du matérialisme, Tosel déballe la problématique des relations de Marx à la philosophie de Spinoza, en particulier celle des usages que le marxisme, notamment soviétique (Plékhanov et le Dia-Mat)⁴⁶ a pu en faire ainsi que la lecture singulière de Labriola, qui fera l'objet d'une étude spécifique. Tosel prolonge et développe sa réflexion dans son étude « Le marxisme au miroir de Spinoza » (1988c/1994a, p. 185-215), consacrant un point spécifique à la question du néo-spinozisme d'Althusser. Dans une troisième étude enfin, Tosel revient plus spécifiquement sur le rapport de Marx à Spinoza (Tosel, 2007b/2008b, p. 129-154) en présentant et en discutant l'étude de F. E. Schrader (1985).

Un autre indice en faveur de ce *nœud* s'atteste dans l'introduction de sa thèse (Tosel, 1982a, p. 1-30) où, comme nous l'avons vu, affleurent de manière

46. Sur le rapport de la philosophie soviétique à Spinoza, voir les études de G.-L. Kline (1952) et de R. Zapata (1983 et 1993).

circonstanciée et continue, le lexique et la conceptualité du marxisme de Labriola et de Gramsci (« bloc », « morphologie », « réforme intellectuelle », etc.). D'où notre hypothèse d'une confluence tout à fait remarquable des problématiques spinozienne et gramscienne. Il ne nous paraît pas hasardeux, en effet, de soutenir que Gramsci a réitéré, pour le marxisme de son époque, le même geste, la même démarche théorique et politique que Spinoza dans le *Traité théologico-politique*, en s'attaquant au « bloc théologico-politique » que les marxismes de la II^e à la III^e Internationale ont fini par constituer, qui en se calcifiant (la « Théorie des facteurs »), qui en se dogmatissant (le « 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 ».

Cette homologie nous conduit également à soutenir l'idée que la philosophie de Gramsci est en quelque sorte un méta-spinozisme, qui s'enracine en Labriola, introducteur du marxisme en Italie et surtout fin connaisseur de Spinoza, auquel il a consacré, dans sa jeunesse, une étude sur *L'origine et la nature des passions* (Labriola, 2004). Et il paraît bien, en effet, que la singularité et l'originalité de l'approche labriolienne du spinozisme, comme du marxisme d'ailleurs⁴⁷, tiennent fondamentalement à sa « lecture non-spéculative » (Tosel, 1988b/1994a, p. 167-184), qui l'empêche de scinder sa philosophie en une métaphysique d'un côté et une éthique de l'autre par exemple.

Labriola et Spinoza

La focalisation sur la lecture de Labriola réside dans son caractère à la fois paradigmatique et opposé, de manière quasiment polaire, à la lecture de Plekhanov. À la différence de ce dernier, Labriola ne cherche pas à réduire « les aspects de la vie historique à une causalité substantielle homogène, avec sa scission base / superstructure », mais pense au contraire « l'unité de la pratique sociale comme “corps d'articulations particularisées”, résultat immanent d'une genèse » et saisit la production « dans son mouvement d'engendrement d'une complexité propre. » Refusant la naturalisation (la substantialisation) de l'économie, il soutient « le primat de la pratique qui produit un “terrain artificiel” » qui doit être pensé en sa spécificité

47. Originalité qui confine jusqu'à son oubli, en France tout particulièrement, alors même qu'il fut un protagoniste du débat sur la question du socialisme (avec G. Sorel) à la charnière des XIX^e et XX^e siècles. Cf. Tosel, 1985a, 1991a, 2005d et 2010.

sans être « définissable simplement comme “prolongement de la nature”. » Pareillement, et toujours 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*. » (Tosel, 1994a, p. 201 ; n. s.)

La très forte sensibilité de Labriola à la *potentia mentis* spinozienne s’exprime également dans sa lutte contre la scolastique marxiste naissante et contre la dogmatisation d’Engels. De manière significative, il mobilise 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.

Tosel nous rappelle en effet que Labriola 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 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.⁴⁸ »

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 de précieuses 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

48. *Ibid.*, p. 201-202. Tosel 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).

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 » : 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*. » (Tosel, 1994a, p. 204 ; n. s.) L'approche de Labriola est par conséquent plus *exactement* spinozienne que celle de Plekhanov. Son insistance sur la dimension éthico-politique du spinozisme n'oblitére pas la dimension indissociablement ontologique qui la soutient, mais non pas comme une *infrastructure*, selon une logique d'intégration verticale, que de manière plutôt horizontale, c'est-à-dire *consubstantielle*, ne séparant pas l'ontologie de la politique ⁴⁹.

Althusser et Spinoza

De son propre aveu, Tosel n'a participé que de manière très périphérique au « Groupe Spinoza » mis en place par Althusser, à la fois pour des raisons objectives d'éloignement géographique et politiques de refus d'un activisme maoïsant recherchant en Spinoza des ressources pour une « critique de gauche » du stalinisme. Tosel n'a pas été le seul, parmi les élèves « philosophes » d'Althusser de sa génération à s'attacher à la pensée de Spinoza. Par exemple, É. Balibar a poursuivi un travail sur Spinoza (cf. son *Spinoza et la politique*, 1985) et P. Macherey a de son côté entrepris un vaste commentaire de l'*Éthique* en cinq volumes (Macherey, 1994-1998).

Tosel demeure cependant le seul à avoir maintenu, *en marxiste*, un travail historico-philosophique *systématique* sur la pensée de Spinoza et sur les rapports des marxismes à sa pensée. Dans l'introduction à son étude sur le devenir de la pensée de Spinoza (Tosel, 2001c/2008b, p. 237-241) il brosse un panorama critique de l'évolution des études philosophiques sur Spinoza en France, en particulier depuis les

49. Signalons également cette autre lecture marxiste originale de Spinoza et qui partage beaucoup d'affinités avec celle de Labriola, celle du psychologue russe puis soviétique L. Vygotski. Ce dernier est notamment l'auteur d'un ouvrage demeurée inachevée, *Théorie des émotions : étude historico-psychologique* (Vygotski, 1933/1998) dans lequel il discute la théorie des émotions de Descartes en s'appuyant sur Spinoza. Sur l'importance de ce dernier pour Vygotski, cf. notamment Bronckart, 2002. Voir aussi, Y. Clot (2015) ainsi que la réponse éclairante de Y. Schwartz (2015).

années 1960, incluant les lectures marxistes inspirées par Althusser, lesquelles en sont pour une large part revenues, du marxisme y compris. Ainsi, de l'entreprise de P. Macherey dont il salue le « monumental et magistral commentaire de l'*Éthique* », mais qui, se voulant « littéral et hostile à toute interprétation », excède « le respect de la lettre. » (*Ibid.*, p. 239)

Pour ce qui concerne la lecture althussérienne de Spinoza, Tosel (2001c/2008b, p. 238) souligne qu'elle fut singulière en effet. Althusser, écrit-il, est intervenu, « en des phrases aussi énigmatiques que topiques » pour identifier Spinoza comme le seul philosophe à même « d'accueillir la découverte théorique de Marx ». Il nourrissait sa thèse « 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. »

Sans rentrer dans le détail d'une lecture au cube, Tosel lisant Althusser lisant lui-même Spinoza, ni dans la vaste question de la lecture de Spinoza par Althusser, nous nous limiterons à quelques notations rapides⁵⁰. Outre ses remarques dans la « Soutenance d'Amiens » (1975), c'est dans la section « Spinoza » de ses *Éléments d'autocritique* (1974b, p. 65-83), que, de son vivant, Althusser s'est exprimé le plus clairement sur son rapport à Spinoza, en remarquant toutefois, que la rhétorique, superlative, dit bien peu en réalité et masque autant qu'elle montre. Il est un autre texte d'Althusser, *L'Unique tradition matérialiste* paru de manière posthume (Althusser, 1993), dans lequel ce dernier s'exprime de manière singulière, et beaucoup plus libre finalement, sur Spinoza, dont le propos surprend et tranche par sa tonalité résolument interrogative.

Ce texte consacré à Spinoza est la première partie d'une fraction finalement retranchée de son texte autobiographique, *L'avenir dure longtemps* (Althusser, 1992), constituant les éléments d'une intention d'ouvrage, intitulé *L'unique tradition matérialiste*, mais qui n'a pas été menée à son terme par son auteur (voir la présentation *apud* Althusser, 1993, p. 72-74). Sans pouvoir le commenter ce texte,

50. Sur le rapport Spinoza-Althusser, voir la note de Tosel (1994a, p. 204-215) : « Spinoza dans la crise du marxisme : le néo-spinozisme de Louis Althusser ». Sur la lecture althussérienne de Spinoza, voir les études de M. Giacometti (1986), J.-P. Cotten (1993) et P.-F. Moreau (1997).

nous en relèverons quelques points saillants, qui nous paraissent se nouer de manière étonnante avec la réflexion de Tosel sur Spinoza, et qui témoignent d'une étonnante affinité entre la lecture de Spinoza par Tosel et celle d'Althusser, lecture qui a peut-être été influencée par la lecture de la thèse de Tosel ⁵¹.

Un premier point, remarquable, est cet aveu d'Althusser qui écrit dans un mélange de sobriété et de sérénité : « Mais Spinoza, que je lus longuement, sans bien le comprendre, en tout cas sans jamais parvenir à l'embrasser, devait me réserver de toute autres révélations. » Je vois maintenant, poursuit Althusser, « sinon ce que Spinoza a réellement voulu penser et dire mais les raisons profondes de mon attirance pour lui. » (Althusser, 1993, p. 76)

Un second point, plus topique, réside dans cette « étonnante contradiction » d'un raisonnement *more geometrico*, « de la façon la plus “dogmatique du monde, était en fait un libérateur incomparable de l'esprit. » (*Ibid.*) Cette libération réside de manière essentielle dans le fait d'avoir « débarrasser l'esprit de l'illusion de la subjectivité transcendante ou transcendantale comme garantie ou fondement de tout sens ou de toute expérience possible. » (*Ibid.*, p. 78) Plus précisément, elle est d'avoir libérer l'esprit humain « des illusions de ce qu'il appelait l'imagination », non seulement celle qui règne sur le premier genre de connaissance mais aussi sur le second, ce que Althusser nomme les « généralités moyennes » (*Ibid.*).

Un troisième point concerne « la fameuse et obscure, en tout cas incomprise sinon incompréhensible, “connaissance du troisième genre” », dont Althusser dit avoir trouvé un exemple « parfait [...] dans le *Traité théologico-politique* où Spinoza traite de l'histoire, et très précisément de l'histoire du peuple Juif. » Ce « “cas” de connaissance du “troisième genre”, c'est-à-dire de la connaissance d'un objet qui est un singulier [...] et en même temps un universel [...] Qu'un *cas* singulier soit en même temps un *universel*, c'est ce qui fait problème *et* scandale ! Or c'est bien le défi auquel il faut théoriquement répondre. » (*Ibid.*, p. 80-82)

Pour « affronter » ce défi théorique, Althusser dit prendre un détour, « celui de la médecine, ou si l'on préfère celui de l'analyse », mais, ajoute-t-il aussitôt, « ce peut aussi bien être celui d'un peuple et de son histoire comme le fait Spinoza ». Dans l'histoire et dans la psychanalyse donc, « il n'y a en elles que des “cas” [...] Et Marx

51. Il s'agit d'une conjecture qui nous paraît soutenue par le fait que l'ouvrage de Tosel sur Spinoza, qui est issu de sa thèse sur le *Traité théologico-politique*, paraît en mai 1984 et que le texte d'Althusser dont nous allons parler, a été rédigé au début de l'année 1985.

lui-même, qui écrit qu'il n'y a jamais de production *en général*, de travail *en général*, etc., et que chaque histoire est toujours un "cas" singulier, on ne saurait mieux dire, et les analystes de même : ils ne rencontrent jamais "le même cas", mais toujours et uniquement des "cas" singuliers, *singuliers* et *donc différents*. » (*Ibid.*, p. 82)

Un quatrième point est constitué par la théorie spinozienne du corps, « fondée sur le parallélisme des attributs. « Ce corps (notre corps organique, matériel) dont nous ne connaissons pas "toutes les puissances", mais dont nous savons qu'il est animé par la puissance essentielle du *conatus* de l'état du correspondant du *mens* » dont Althusser précise entre parenthèses qu'il s'agit d'un « mot intraduisible *mens* n'est pas l'âme ni l'esprit mais plutôt la puissance, la *fortitudo*, la *virtus* de penser. » Or poursuit Althusser, « ce corps, Spinoza le pensait comme *potentia* ou *virtus*, c'est-à-dire à la fois comme *fortitudo*, mais en même temps comme [*generositas*], c'est-à-dire élan, ouverture au monde, don gratuit. » (*Ibid.*, p. 88)

La question des transitions éthiques et des fluctuations de l'âme

Il s'agit d'une question à double versant, l'un, interne et proprement spinozien, d'explicitation du propos du philosophe hollandais, et l'autre, externe, qui entend réfléchir l'apport spinozien à ce « rationalisme de la finitude positive » que nous avons évoqué plus tôt.

L'ontologie a ceci de proprement politique qu'elle reconduit à la question fondamentale de la constitution, pour chaque individu humain, de sa « puissance », ou mieux de son « individuation éthique » (Labriola). Cette question de la constitution/individuation éthique de l'individu humain est indexée à la tripartition des genres de connaissance (imagination, raison, science intuitive) simultanément parallèle et coordonnée à l'enchaînement des « formes de vie » qui fait succéder « à la servitude dans la vie passionnelle la libération dans la vie rationnelle et dans la béatitude ou liberté accomplie selon la connaissance du troisième genre. » (Tosel, 2008b, p. 173)

Le problème, observe Tosel, réside dans le fait que cette double transition, cognitive, de l'ignorance à la connaissance, et pratique, de la passivité dans la tristesse à l'activité dans la joie, ne peut plus être reconduite comme auparavant à deux grands schémas qui ont dominé, bien que de manière inégale, l'interprétation de Spinoza. Un premier, qualifié d'« antique », est celui d'une ascension ou d'une purification de l'esprit, accédant enfin à la saisie et à la jouissance de son essence complètement actualisée. Quant au second, qualifié de « moderne progressiste », il est celui d'une

sortie d'un âge de minorité intellectuelle et éthique et d'une entrée subséquente dans un âge de raison enfin déployée. Or, insiste Tosel, ces deux schémas sont par trop unilatéraux et surtout marqués d'un finalisme, contradictoire avec l'esprit et la lettre du spinozisme.

Nonobstant leurs différences, ces deux interprétations ont pour trait commun d'être « unilinéaires et téléologiques ». Car dans les deux cas, il s'agit en effet, « d'un ordre de marche unidirectionnel où le moment intermédiaire, qu'il soit idéal ou historique, exige le moment suivant et anticipe, sans le réaliser, le moment final ». S'y ajoute également une sorte de « garantie ontologique » qui « assure l'essence en cours d'actualisation de la possibilité principielle de réalisation » et lui donne alors un « statut de quasi-sujet. » (*Ibid.*, p. 175) Au-delà de ce qui peut apparaître comme une simple question herméneutique c'est en réalité une question beaucoup plus profonde, qui touche au cœur même de la pensée de Spinoza, celle de la *transition éthique* indissociable de celle des *fluctuations de l'âme*⁵².

C'est à cette double question que Tosel consacre deux études à l'occasion de deux hommages, respectivement consacrés à A. Matheron (Tosel, 1996d) et à O. Bloch (Tosel, 2000b). Reprises et remaniées dans le recueil *Spinoza ou l'autre (in)finitude* (Tosel, 2008b, p. 173-209), elles sont mises en perspective par celle consacrée à l'agir pour un mode fini (Tosel, 1997c/2008b, p. 157-172). Il s'agit de fonder la positivité d'un « rationalisme de la finitude », à l'encontre, d'une part, du fantasme de maîtrise – qui a infusé le rationalisme critique depuis Hegel et par voie de conséquence Marx et les marxismes – et de l'autre, de la finitude « existentielle » d'inspiration heideggerienne.

Le traitement de cette question est expressif du « style » tosélien d'articuler question théorique et visée pratique. La condition humaine de base (imagination, affects passifs dominant les affects actifs) est celle d'une positivité durablement entravée dont la transformation, l'individuation, éthique, ne saurait faire disparaître les éléments constitutifs, parmi lesquels l'imagination. « Cette condition n'est pas une base que l'on abandonne, parce qu'elle définit une donnée originaire, *transformable*, mais *inéliminable*, indéfiniment *reproductible*. » (Tosel, 2008b, p. 175 ; *n. s.*) Or cette condition est contradictoire en ce que notre *conatus* est à la fois « force indéfinie

52. Signalons la très remarquable et complémentaire synthèse sur cette question procurée par le philosophe italien R. Bodei dans sa *Géométrie des passions* (1997, p. 273-287). Cf aussi P. Cristofolini (1998). Spinoza est le philosophe critique du « fantasme de la maîtrise ».

d'exister » et « force définie par le rapport d'interaction » tout à la fois « coopérant et menaçant » et qui le lie « aux figures de l'autre » (*Ibid.*, p. 175-176). Tout le problème se condense dans la capacité du mode fini, de l'homme ici, de « conquérir *par et dans les fluctuations inévitables de notre puissance d'agir* un état de constance relative et d'accroissement de cette puissance. » (*Ibid.*, p. 176 ; n. s.)

Si la mort est inéluctable, demeure toutefois la capacité, pour chaque mode fini, de passer d'un état de passivité à un état d'activité dominant, sans pour autant cesser d'être soumis aux fluctuations, notamment nouées dans la relation à l'altérité. En particulier le mode fini humain « se trouve – c'est un fait indéductible et injustifiable – pouvoir user de sa condition de finitude pour la transformer en occasion de finitude positive. » Et c'est dans cette « transition ontologique » de la substance infinie au mode humain fini que va se « jouer » la transition éthique, la seule qui importe en vérité, pour l'essence et l'existence de ce mode qu'est l'homme. Car ce mode ne doit jamais oublier, par ailleurs, « qu'il n'est pas *un empire dans un empire* et qu'il n'accède à sa puissance que *par et dans la reconnaissance et [la] connaissance des conditions de sa finitude relationnelle.* » (*Ibid.*, p. 178 ; n. s.)

D'une manière qu'on pourrait qualifier de dialectique – ce que, plus prudent que nous, ne fait pas Tosel, Spinoza opère une double redéfinition de la finitude. D'une part, il formule une conception qui « interdit à l'homme tout fantasme de maîtrise [en] le renvoyant à sa condition mortelle et à sa servitude passionnelle » et, de l'autre, il redéfinit « une conception productive et active de cette finitude, partie de l'infini » (*Ibid.*). Il récuse ainsi l'exploitation religieuse de cette finitude qui fonde son « autorité » et sa « domination sur cette faiblesse » (la servitude passionnelle) tout comme, réciproquement, il récuse « les prétentions prométhéennes qui font de l'homme un empire dans un empire », soutenues « surtout par les Lumières et l'idéalisme philosophique » (*Ibid.*).

Spinoza, indique Tosel, choisit d'expliquer avant tout le mode humain, lequel n'est pas analysé « dans son essence statique, au sein d'une échelle fixe des êtres [qui serait] téléologiquement prédéterminée dans le sens du meilleur », mais plutôt 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 » bute sur un obstacle, ontologique autant qu'épistémologique : l'illusion finaliste. En effet, 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. 180 ; *n. s.*).

Subsiste une vraie difficulté toutefois, qui est intrinsèque : aucune « 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 d'être fini, c'est-à-dire nécessairement affecté par l'imagination, nous maintient soumis à la répétition des affects passifs et à leur fluctuation et que ceux-ci « 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.*) Tsel n'esquive pas cette difficulté et cherche au contraire à la traiter en posant la question de la généralisation du concept de *fluctuatio*, et cela bien qu'il apparaît dans un contexte spécifique – désignant un affect passif produit par notre imagination par lequel nous aimons et haïssons en même temps une même chose (cf. *Éthique*, III, 17).

Selon Tsel en effet, la « fluctuation est une modalité fondamentale de la détermination et de l'existence de tous les affects » et affecte par conséquent « 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, 2008b, p. 184)

Cette « difficulté » / fluctuation se redouble de ce que le désir, le *conatus*, nous prévient Tsel, « est *immédiatement* transindividuel » et « marqué par une constitution imaginaire ». Il est 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 inter-affectuelle. » (*Ibid.*, p. 186 ; *n. s.*)

Ce point est décisif, comme l'*Éthique* (II, 16, corr.) nous en instruit par ailleurs. 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. ⁵³ »

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 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.*)

53. Tosel, 2008b, p. 189 ; *n. s.* Sur cette question, on lira avec intérêt l'étude de Vygotski (2003) qui se ressaisit magistralement de Spinoza, une étude à propos de laquelle, nous nous permettons de renvoyer à notre article (Charbonnier, 2006).

La raison ne pourra donc jamais constituer de monde uniquement façonné « d'idées adéquates et achevé ». Elle est « puissance de réorganisation et de rectification » mais 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. La première manifestation de la raison réside dans « la reconnaissance du fait que cette impuissance doit être attribuée à la “puissance commune de la nature” » et 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. » (Tosel, 2008b, p. 191)

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*. Son 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 Tosel, « 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.*), puisque, nous dit Spinoza, « 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 cependant 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 dans une communauté à l'abri des fluctuations et de l'inconstance.

La force de la raison est alors et simultanément sa faiblesse puisque « le “commun” ne peut rien définir d'une essence singulière » (Tosel, 2008b, p. 192), ou bien, dans les termes de Spinoza : que « 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 singulière. » (*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, 2008b, p. 192-193).

En somme, c'est dans cette transition à la raison, qui a « pour condition les transitions intra-passionnelles ou intra-affectuelles positives » et 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*. Celle-ci, « 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 ⁵⁴ ».

Tout cela 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 » (Tosel, 1996a, p. 14 ; *soul. par T.*) et celle, qui lui est liée, de la critique du rationalisme classique et du « fantasme de maîtrise » qu'il a engendré. Nous retrouvons ici le « communisme de la finitude » qu'il nous faut désormais thématiser *per se* afin de pouvoir nommer la novation du rationalisme spinozien.

Le « communisme de la finitude »

Ce « rationalisme de la maîtrise » dont Tosel assigne une critique anticipée dans la philosophie de Spinoza, se retrouve sous l'espèce du communisme comme « horizon immanent du paradigme de la production » dont il pointe le caractère proprement utopique d'un « rationalisme absolu » donc, qui se pense « dans la catégorie généralisée de la maîtrise, point culminant de l'individualisme possessif bourgeois. »

54. *Ibid.*, p. 194. Tosel va développer cette seconde séquence dans son étude en hommage à O. Bloch, « De la *ratio* à la *scientia intuitiva* ou la transition éthique infinie selon Spinoza » (Tosel, 2000b/2008b, p. 195-209).

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. » (Tosel, 1996a, p. 35)

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. » En s'étendant « à la nature intérieure de la forme sociale », cette maîtrise s'absolutise et 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, pour Tosel, 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 une autre idée pratique, celle « d'une maîtrise collective, grâce à la répartition planifiée du temps de travail », qu'il interprète – en approuvant l'étude de Jean Robelin, *Marxisme et socialisation* (1989) – comme un « gigantesque fantasme de maîtrise ». Le communisme, conclut alors ce dernier, « 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 (Marx, 1990, p. 85) 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. » (Tosel, 1996a, p. 37).

Il n'en demeure pas moins que subsiste 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.*)

L'alternative est donc la 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 aussitôt 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. » Tosel y 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)

Ces apories du rationalisme absolu de la production n'épuisent pas, toutefois, 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, de renoncer, en premier lieu, « à la garantie téléologique de la réalisation de la distinction entre activité rationnelle quant au but (travail) et formes de relations sociales ». Tosel 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 l'est aussi la question « 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 Tosel 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 et l'articulation des « thèses pour un paradigme de la produ-action » dans le cadre théorique du communisme de la finitude », auquel Tosel associe *in fine* « l'approche ontologique » de Jean-Luc Nancy, en particulier sa réflexion sur la communauté (Nancy, 1986/1999 et 2001 pour un récapitulatif). Cette réflexion sur la racine du syntagme « communisme » est reprise à l'occasion de sa conclusion au recueil *Études sur Marx et (Engels)* paru en 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 » (Tosel, 1996a, p. 139-145).

Dans ces dix-sept « thèses », Tosel 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). Ainsi l'effondrement de ce qui s'est nommé « communisme » représente, écrit Tosel, « 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 d'abord « fini par identifier la communauté du commun à la seule socialité concurrentielle, autodestructrice et nihiliste du capitalisme historique ». Il s'est ensuite, 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, ajoute Tosel, « 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. » (*Ibid.*, p. 139-140 ; *souligné par T.*)

La thèse 4 opère une première transition en explicitant la tâche préalable qui se dessine, et d'ores et déjà indiquée de « procéder à la critique radicale de ce qui a réalisé et trahi l'initial communiste », impliquant 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. D'une part, le culte démesuré du progrès et de l'illimitation des forces productives et, d'autre part, « le

bloc supposé homogène de la classe-sujet, du parti et de l'État » comme unique interprète de l'Être social (*Ibid.*, p. 140 ; *souligné par T.*).

La thèse 6 énonce le *filo 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 Tosel fait l'hypothèse de sa généralisation « à toutes les activités et pratiques jusqu'ici épargnées » et dont les thèses 7, 8 et 9 déploient les manifestations. Pour les pays du *centre capitaliste*, cette « soumission réelle » s'est qualitativement approfondie par le fait que « la socialisation des forces productives s'est traduite comme *incorporation capitaliste des sciences* et qu'elle a donné lieu à la formation d'un capital scientifico-cognitif dont les forces de travail vivantes sont désappropriées ».

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 psychoinstinctuelle. » 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 »⁵⁵. Cette soumission réelle enfin a littéralement investi 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 Tosel ajoute que la guerre de mouvement pour l'instant remportée par le capitalisme sous le faux nez de « modernisation » a réussi à vider le suffrage universel, obtenu de haute lutte par le mouvement ouvrier, « de tout pouvoir transformateur » en réduisant la démocratie à

55. Cette généralisation de la marchandisation est le sein(g) de l'actuelle mondialisation-restauration capitaliste et c'est cela même que Lukács avait magistralement anticipé quoique de manière par trop spéculative 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 Tosel (1985b) l'a fort bien indiqué. Sur cette question, nous nous permettons de renvoyer à notre étude (Charbonnier, 2013).

un jeu procédural-formel (cf. Tosel, 2004a & Losurdo, 2004). Dans la thèse 11, Tosel 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, exigeant « la lucidité sur le déficit démocratique de la démocratie représentative actuelle ⁵⁶ ».

Les thèses 12, 13 et 14 exposent la dimension politique de la question. Tosel 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 ethnico-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 atteints depuis 1848* » et que l'effondrement du communisme historique et « 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 Tosel, aucune indication de convergence » et elles sont de toute façon loin de rejoindre celles des prolétariats du Tiers-Monde, « souvent dévoyées [...] par leurs classes dirigeantes corrompues. »

Mais par-dessus tout, cette « balkanisation fratricide » de ces forces « entretient *le mécanisme de l'illimitation capitaliste* qui la produit », une illimitation dont Tosel précise qu'elle est le plus cruel démenti infligé aux « prévisions nourries par certains aspects de la théorie de Marx » et davantage encore « 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.*).

Tosel 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 retranche pas la question dorénavant posée

56. Tosel, 1996a, p. 142 ; *souligné par T.* Sur la question de la représentation, cf. Tosel, 2001b, et sur la question de la citoyenneté, cf. Kouvélakis, 2004 qui discute également Tosel, 1995b. Voir également, son article « Anti-polis : vers une auto-liquidation de la démocratie ? » (2004a/2008a, p. 253-291).

d'une issue à ce nihilisme qui est tout 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 et 17) abordent la question de « l'être-en-commun » proprement dit(e). Instruit du passé, Tosel 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'illusion* 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 généralisation 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.-C. Bailly et J.-L. Nancy (1991), et qu'il cite son 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'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, et pour tout dire « *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 éponyme qui s'enracine dans la pensée de Spinoza, jamais vraiment quittée au fond, porteuse 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/2008b, p. 240). Ce rationalisme de la finitude positive n'est pas à considérer en mauvaise part. Il n'est le signe d'aucun renoncement, ni la marque d'une quelconque concession à une métaphysique de la finitude d'inspiration heideggerienne par exemple. Il est celui d'une re-formulation de la question de l'émancipation, qui est bien levée de la mainmise (*ex-mancipatio*) laquelle, se confond aujourd'hui avec la « main invisible du marché », celle d'un capitalisme mondialisé, qui est la fêrle bien réelle d'une soumission apparentée et qui se délivre exactement comme un procès de « désémancipation de masse » selon une formule de D. Losurdo (2004, p. 172-210). Celle-ci *s'incarne*, en son sens le plus obvie, dans la marchandisation généralisée du réel qui caractérise la dynamique autoréférentielle et autotélique du capitalisme.

La mondialisation-restauration capitaliste

« Comment va le monde ?
Il s'use, Monsieur, à mesure qu'il croît en âge. »⁵⁷

Assurément, notre monde s'use. Mais surtout il bruisse, et douloureusement ; de son épuisement capitaliste dont la mondialisation constitue bien, en effet, un nouveau « stade suprême » (cf. Labica, 2001), en précisant aussitôt que « le royaume des fins » actuellement en gésine ne recèle aucune félicité, mais plus sûrement la réduction de son pluriel, incluant jusqu'à la possibilité effective de l'annihilation du genre humain voire de toute vie sur Terre, notre véritable commun.

Or nous savons désormais que ce royaume des fins est une chimère. Nous savons en outre qu'elle est inadéquate pour penser, non point la fin définitive de la servitude passionnelle, impossible pour les modes finis que nous sommes, que le crépuscule de

⁵⁷. Shakespeare, *Timon d'Athènes*, acte IV, sc. 3 ; 2005, p. 27. La tirade sur l'argent cité par Marx dans le livre 1 du *Capital* (1993, p. 149, n. 91) est également issu de cette pièce.

la *servitude* et de la soumission réelle du travail sous le capital, que l'on pourrait confondre, avec une fausse humilité. Le fait est que les forces qui partirent jadis « à l'assaut du ciel » n'ont plus, aujourd'hui, la même puissance de décision que naguère. Quant à la *multitude*, dont il est ressassé qu'elle est ou serait le renouveau, sous des formes naturellement idoines au capitalisme du XXI^e siècle, lequel n'est peut-être pas aussi immatériel qu'on le dit, ne retrouve-t-elle pas finalement, en les redoublant, les apories de ce royaume des fins entendu comme un globalisme sans rivages ?

La mondialisation capitaliste, *essentiellement* capitaliste, est aujourd'hui parvenue, de manière incontestable à un seuil qui la dispose comme une condensation, une épure du capitalisme réellement existant, un capitalisme qui n'est plus *solide* comme naguère mais bien *liquide*, c'est-à-dire à la fois fluent et visqueux – très prosaïquement parfois. Ce et donc plus difficilement saisissable et encore plus destructeur. Aussi, Tosel a-t-il selon nous raison de déclarer que la mondialisation est bien, à l'instar de la Révolution française et de la Révolution bolchevique, « un événement philosophique, le seul événement de notre actualité » (Tosel, 2008a, p. 96), événement qui l'inscrit dans l'onde du communisme de la finitude dont elle amplifie l'exigence et atteste l'urgence.

La mondialisation fait époque et c'est pourquoi elle fait l'objet de sa conférence devant la Société française de philosophie le 20 novembre 1999 (Tosel, 2000e/2008a, p. 73-97). Cette intervention a ceci de principiel, puisqu'elle annonce le cadre général de la réflexion de Tosel dans le prolongement de ses interrogations sur le « communisme de la finitude » et aussi qu'elle se déploie sur plusieurs niveaux d'analyse en posant la question *ontologique* cardinale de notre être-en-commun.

Là encore, la pensée de Tosel est en prise avec la conjoncture historico-géopolitique et dont les crimes de masse ⁵⁸ du 11 septembre 2001 sur le sol américain ont constitué une inflexion majeure. Beaucoup de ses travaux se sont ainsi concentrés sur les dimensions éthiques, politiques et aussi juridiques de la mondialisation, comme, par exemple, les métamorphoses de l'impérialisme (Tosel, 2005c) et le retour de la guerre (Tosel, 2002b & 2005b), dont la dimension philosophique de l'interrogation

58. À l'encontre de l'usage médiatiquement reçu, cette qualification nous paraît plus adéquate et plus objective que celle « d'attentats », ceci afin de souligner aussi la triste continuité de ces crimes dans l'histoire récente, dont ne varient que l'intensité et l'ampleur.

n'est jamais retranchée quand elle n'est pas la tonalité dominante (cf. Tosel, 2002c & 2003b).

L'ensemble de cette réflexion, dont nous n'avons indiqué que quelques moments topiques, a été reprise dans un ouvrage au titre évocateur – *Un monde en abîme* (Tosel, 2008a) – qui paraît, il faut le signaler, en même temps que son second recueil d'études consacrées à Spinoza, dont l'intitulé est également significatif : *Spinoza ou l'autre (in)finitude* (Tosel, 2008b). Cette conjonction n'a rien de fortuit et nous paraît être le signe d'un *nœud* implicite entre une pensée critique et de l'émancipation, dont la philosophie de Spinoza est pourvoyeuse, et la critique d'une brutale *désémancipation* de masse, tout à la fois organisée et soutenue par la (re-)mondialisation capitaliste qui a suivi l'écroulement du communisme de marque soviétique.

Un monde en abîme, essai sur la mondialisation capitaliste comme l'indique son complément au titre, est un texte source qui rayonne dans une série d'ouvrages qui lui font suite, qui développent et enrichissent son propos. De manière immédiate, ce sont les deux volumes publiés sous le titre générique de *Scénarios de la mondialisation culturelle : Du retour du religieux* (Tosel, 2011a) et *Civilisations, cultures, conflits* (Tosel, 2001b) qui forment un triptyque avec le premier. C'est ensuite le petit volume intitulé *Essai pour une culture du futur* (Tosel, 2014), dans lequel Tosel procure une synthèse absolument remarquable de clarté et de vivacité de sa problématisation, sous la forme d'un petit écrit didactique et « populaire »⁵⁹.

De manière plus médiante mais néanmoins fortement amarré à ce premier carré figurent ses trois derniers ouvrages publiés, témoignant d'un approfondissement de sa réflexion mais aussi d'une modulation essentielle qui se ressent de l'évolution de la situation historique, identifiant, « *dans le labyrinthe du complexe économique-politico-théologique* les questions émergentes. Il s'agit des ouvrages : *Nous citoyens, laïques et*

59. Au sens du mot d'ordre de Diderot « Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire », autrement dit démocratique puisque, poursuit Diderot, « si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes. » Dans sa préface, Tosel écrit ainsi : « les essais qui sont réunis en ce volume ne prétendent pas remplacer les études spécialisées déjà trop abondantes qui concernent la mondialisation capitaliste » et se veulent de « simples essais d'un *citoyen commun* qui ne renonce pas au projet d'émancipation moderne mais qui veut surmonter l'état de stupeur durable qu'il éprouve devant une série de phénomènes qui mettent à bas sa culture théorique et politique et l'obligent à une recherche pour se refaire une raison théorique et pratique. » (Tosel, 2014, p. 9 ; *soul. par T.*). Et tout à la fin de sa bibliographie utilisée, il écrit : « *Cette bibliographie est trop abondante. Elle veut seulement signaler des ouvrages critiques qui sont souvent ignorés des grands médias et qui couvrent un champ plus étendu que celui de l'économie.* » (*Ibid.*, p. 110 ; *soul. par T.*) En plus d'avoir été marxiste, gramscien et spinoziste, critiques bien sûr, Tosel fut également diderotien,

fraternels ? suivi de *Spinoza au miroir de la laïcité* (2015a), *Étudier Gramsci. Pour une critique continue de la révolution passive capitaliste* (Tosel, 2016a) et d'un petit ouvrage de synthèse, *Émancipations aujourd'hui? Pour une reprise critique*⁶⁰, qui s'inscrit dans la même prospective didactique-populaire que celui publié en 2014 :

La mondialisation, nouveau stade suprême du capitalisme

Tosel commence par une substantielle mise en perspective de la question de la mondialisation capitaliste, sous la forme d'une « cartographie ». Car la « Mondialisation » avec une majuscule, n'est pas sans objet comme tendent à le faire accroire, de manière intéressée ses promoteurs qui omettent de préciser qu'elle a le « Capital » pour objet : le système socio-historique capitaliste est en effet devenu « l'équivalent général du monde terrestre humain », selon des formes de réalisation différenciées, mais fidèles à la logique « structurale » de « la production-destruction capitaliste. » (Tosel, 2008a, p. 28)

La mondialisation est une *époque historique* du capitalisme et possède donc une histoire, qui n'est pas un destin ni même une fatalité. Cette époque débute au mitan des années 1970, après « la secousse de 1968 » et la première « crise » du pétrole (1975). Son objectif cardinal est la relance du taux de profit, exigeant le démantèlement du *Welfare State*. S'il est possible de considérer la mondialisation capitaliste comme le stade suprême actuel du capitalisme, elle relève surtout « d'un choix politique explicite tout à la fois opéré par les couches dirigeantes économiques et politiques des nations capitalistes majeures et par les directions stratégiques des entreprises. » (*Ibid.*, p. 26) De manière plus précise, la mondialisation capitaliste désigne l'unité d'une politique, d'une économie et d'une conception du monde liée à un ordre imaginaire et symbolique qui lui est propre.

Son premier objectif est d'ordre économique, ou plutôt, méta-économique : restaurer le taux de profit entamé par la logique redistributive du *Welfare State*, que l'on peut apparenter à ce que Tosel a par ailleurs nommé l'« État social de droit » (Tosel, 1989). Cet objectif a, selon Tosel, un corollaire politique immédiat : imposer un « recul » au mouvement ouvrier qui fasse époque, ceci afin de « lui ôter

60. Tosel, 2016b. Il s'agit d'une version augmentée d'un texte initialement paru en 2015 aux Éditions Les Amis de la liberté, sise à Nice, dont Tosel était le président au moment de sa disparition, le 14 mars 2017.

préventivement toute capacité anti-système en exploitant la dissolution du communisme historique et l'épuisement de la social-démocratie.⁶¹ »

Le second objectif, étroitement articulé au précédent, est de contrôler l'ensemble des populations des classes ouvrières et de services « en transformant le salariat en précaire », en fragmentant la force de travail et en suscitant en son sein « une concurrence interne inexpiable. » Dans ses extrémités, mouvantes et toujours ultimes, il s'agit également de laisser « raciser les rapports sociaux pour organiser la subalternité des masses de manière qu'insécurisées existentiellement elles se déchirent et se haïssent. » (*Ibid.*)

Un troisième et dernier objectif enfin, est de compenser cette « ethnicisation-racisation » des rapports sociaux en développant « la religion universelle des droits de l'homme abstrait » afin de rendre impossible tout à la fois « un sentiment national non nationaliste et un internationalisme non abstraitement cosmopolitique. » (*Ibid.*)

À ce premier feuilletage de la réalité contemporaine, qui se caractérise par le démantèlement de l'État *social* de droit au profit d'un État *pénal* de droit » et de son ombre portée, l'« État carcéral »⁶² – lequel se déploie sur le mode régressif d'une ethnicisation-racisation du libér(al)isme –, s'ajoute ce que Tosel définit comme « une religion de la vie quotidienne » centrée sur « la liberté d'entreprendre et la liberté de jouir », une « religion civile » en somme, entée « sur l'entreprise et l'hypermarché »⁶³, mais qui, en réalité, est une fausse religion, un « reliement » profondément in-civil qui fractionne et segmente l'humanité.

Ce fractionnement de l'humanité dés-articule en fait cette dernière en trois grands ensembles inégaux. Un pôle « dominant », où s'affirme « la surhumanité ou la vraie humanité de ceux qui peuvent agir parce qu'ils disposent de la puissance économique, culturelle et politique dotée de solvabilité liquide ». Cette « surhumanité » impose le statut « d'effets passifs dépourvus de puissance » à ceux qui n'en disposent pas, à la masse des hommes « devenus partiellement ou

61. Tosel, 2008a, p. 26. Sur l'idée d'époque historique, voir, dans le même volume, le ch. 4 « Théorie de l'histoire, époque, impérialisme » (*Ibid.*, p. 127-179).

62. Notamment aux USA mais de plus en plus en Europe et tout particulièrement en France (cf. Wacquant, 1998). Tosel signale également les travaux de M. Foucault sur la gouvernementalité qui sont, écrit-il, à solliciter de manière critique.

63. La tonalité de son propos résonne ici de manière singulière avec celui de Pasolini sur la « catastrophe anthropologique » de la modernité capitaliste. Nous y revenons plus loin.

totalemment, provisoirement ou durablement, superflus, inutiles qu'il faut gérer comme un stock exploitable et/ou traiter en déchets » : c'est la seconde « humanité » ou plutôt, une humanité subalterne. Entre ces deux pôles, s'interpose un troisième ensemble, composée d'une masse non moins importante que la précédente, et tout aussi subalterne, mais différenciée « hésitant entre la peur d'être liquidée et le ressentiment haineux à l'égard des autres d'en bas imaginés les menacer. » (*Ibid.*, p. 27)

Les trois époques de la mondialisation

Ce fractionnement de l'humanité, en *humanités* parcellaires et souvent subalternes, n'est cependant pas figé, ni stratifié, mais fluent et donc évolutif, c'est-à-dire aussi historique. Tosel rappelle en effet ce principe que, depuis son émergence, le capitalisme s'est toujours développé selon une dynamique de mondialisation ainsi que Marx et Engels l'avaient d'ores et déjà saisi dans le *Manifeste du Parti communiste*. Tosel propose donc une petite histoire de la mondialisation capitaliste, au sein de laquelle il distingue trois grandes époques, dont la seconde est véritablement charnière.

La première grande époque coïncide avec la circumnavigation du globe, la découverte des nouveaux mondes, l'émergence des premières formes de colonisation et des divers commerces, en particulier celui des esclaves, c'est-à-dire l'acquisition d'une immense force de travail. Elle s'achève avec les débuts de la Révolution industrielle, en Angleterre notamment, au travers de deux événements politiques qui ont marqué la modernité : la Révolution américaine et la Révolution française. Si chacune renvoie à des procès historiques particuliers et différents, elles ont en commun d'être structurées par la même contradiction. Elles affirment en effet l'universalité de la catégorie d'homme en la définissant par des droits inséparables de l'homme et du citoyen, l'assortissant toutefois de clauses permanentes d'exception. Ces exceptions à l'universalité concernent tour à tour « les esclaves des colonies, les ouvriers et les paysans non-proprétaires des centres capitalistes, les femmes du monde entier. » Toute l'histoire qui suit, conclut Tosel, « sera marquée par les luttes d'émancipation de tous ceux qui d'une manière ou une autre, plus ou moins durablement, sont privés de ces droits ou des conditions de leur effectivité. » (*Ibid.*, p. 30-31)

Une seconde grande époque commence dans la seconde moitié du XIX^e siècle et s'étend jusqu'à la chute de l'Union soviétique en 1991. Elle se sub-divise en deux

époques. La première coïncide avec l'affirmation de la grande industrie, la mise en place de transports inter-continentaux et les mouvements migratoires de masse. Son cadre géo-politique demeure celui de l'État-nation souverain qui contraint ainsi le mouvement ouvrier, qui est alors en pleine expansion, « à se nationaliser, à échanger des réformes contre le patriotisme belliciste. » Il est certes en mesure « d'obtenir des droits politiques et sociaux importants » et invente même la forme « parti de masse » avec les organisations de la social-démocratie, allemande notamment. Mais jamais, poursuit Tosel, « la Seconde Internationale ne pourra infléchir l'antagonisme entre grandes puissances et construire des relations efficaces de solidarité prolétarienne internationaliste. » (*Ibid.*, p. 31)

L'épreuve décisive qui en marque l'achèvement, a été, dans une explosion de violence inouïe, la Première Guerre mondiale. Cette « Grande Guerre » comme on l'a d'abord appelé, est menée par les nations qui prétendaient être l'incarnation de la civilisation, et s'est traduite, à l'encontre de ses protagonistes, par des « percées révolutionnaires » (1917-1921) qui ont semblé ouvrir une nouvelle époque ainsi que l'espèrent les bolcheviks victorieux et leurs alliés. La seconde coïncide avec la proposition de l'historien marxiste britannique E. Hobsbawm, d'un « court XX^e siècle » (1917-1989) qui ne fut pas une parenthèse « dans la marche triomphale du libéralisme [...], mais une période de crise systémique du capitalisme » et qui a produit « des possibles ambigus. » (*Ibid.*, p. 32)

Une troisième grande époque est celle que « *les économistes néo-libéraux nomment abstraitement La Mondialisation* [qu'ils] présentent comme un Destin et [qu'ils] adorent comme un Fétiche. » (*Ibid.*, p. 34 ; *soul. par T.*) Cette époque signe la victoire de la démocratie de marché – la « démocratie-régime » comme il la nommera plus tard – et l'émergence d'un capitalisme « résolument transnational » qui s'accompagne d'une reconfiguration géopolitique globale où les États-Unis s'instituent, non sans difficultés, comme puissance impériale unique. Cet espace réel « en voie de transnationalisation » est structuré par l'expansion d'un système de production, de circulation et de consommation, le capitalisme, qui tend « à l'homogénéisation. Partout, conclut Tosel, est à l'ordre du jour « la mobilisation des moyens de production sous hégémonie capitaliste. » (*Ibid.*)

Cette troisième époque est donc actuellement la nôtre. Elle est tout à la fois, notre long présent et notre futur immédiat. Elle est un horizon et sa négation. La mobilisation évoquée par Tosel se déploie en effet sur deux axes complémentaires,

que leur caractérisation spatiale définit substantivement : un axe horizontal, centralement économique, dont la visée est la conquête du marché mondial et un axe vertical, politique, mais subalterne au précédent, de légitimation de cette rationalité économique qui vise l'hégémonie. Ces deux axes « se hiérarchisent dans le réseau mondial en fonction de leurs capacités à être représentés par des entreprises puissantes. » C'est dire, par conséquent, que « le réseau fait corps avec une pyramide mobile où la lutte des pour les positions géopolitiques supérieures fait rage. » (*Ibid.*, p. 35) Si les USA sont la seule puissance impériale en capacité de se projeter militairement sur des théâtres d'intervention éloignés de son propre sol, cette puissance est fragilisée par des réseaux d'interdépendances, notamment financières, qui demeurent cependant partiellement invisibles, sauf dans les moments de crises où les lignes se tendent et où les nervures se découvrent.

Cette néo-mondialisation ou plutôt, et mieux, cette *re*-mondialisation est à la fois *réalisée* et *visibilisée* par les réseaux de communication, qui mobilisent l'intensification des flux de marchandises et des hommes. Car, contrairement à ce que l'on serait tenté de croire, cette ouverture interne sur lui-même d'un monde fini ne définit aucunement un espace de liberté et d'abondance. La promesse de cette liberté, souligne Tosel, « n'est ni tenue ni élucidée : liberté pour qui ? [...] Liberté de quoi et pourquoi ? » (s')interroge-t-il avec force (*Ibid.*).

Le « bloc logico-politique » de la mondialisation capitaliste

Pour appréhender cette réalité, dynamique et fluente, Tosel propose de distinguer quatre moments en relation « d'interdétermination et d'interconditionnement » qui forment un carré ou un « bloc logico-théorique » selon la définition et la théorisation du philosophe marxiste italien G. Prestipino⁶⁴ : « économique-social », « éthico-politique et militaire », « linguistico-culturel » et « philosophico-normatif ». Ce « carré » n'est cependant pas un monolithe, puisque ces quatre moments sont distincts et articulés, inter-déterminés et inter-conditionnés, « sans pour autant

64. Tosel cite son ouvrage *Realismo e utopia* (Prestipino, 2002). Pour notre part, nous y ajoutons une référence plus topique (Prestipino, 1983) où cette catégorie est longuement problématisée.

recourir, précise Tosel, à une conception unidirectionnelle de la causalité », qui les feraient s'enchaîner les uns dans les autres, selon un ordre prescrit *a priori* ⁶⁵.

Le moment économique-social

La mondialisation est d'abord celle de la production capitaliste, c'est-à-dire, une politique économique caractérisée par la « financiarisation » exponentielle et en apparence illimitée de l'économie capitaliste, corrélée à la figure du *réseau*, qui est une réalité tout à fait concrète et souvent pourvue d'une puissance magique voire thaumaturgique ⁶⁶. Le réseau est en effet une résille, ou mieux, une maille, très solide du reste, qui ne cesse de croître et de proliférer, de se réticulariser, de *s'entrefiler*. Une maille qui est le support de flux matériels comme immatériels, logistiques comme symboliques, et qui, dans le même mouvement, relie, enserre et isole, masquant sous l'apparente connectivité généralisée et sous une apparente égalité de plan, le fait que les nœuds sont structurellement inégaux. « Le fétichisme du capital se soutient désormais de l'idéalisation et du fétichisme du réseau » écrit Tosel, qui poursuit, quelques lignes plus bas : « L'universel du réseau est aussi abstrait que celui de l'Argent qui dissimule les inégalités cruciales. » (Tosel, 2008a, p. 37)

Ce doublet financiarisation-réticularisation de l'économie, repose sur une base matérielle concrète celle d'appareils de production inscrits dans une logique de flux. Cette fluence est la caractéristique essentielle d'une nouvelle organisation du travail et de la production, qui a d'abord émergé au Japon avant de se mondialiser dans l'ensemble des formations socio-économiques du mode de production capitaliste : le « toyotisme ». Et cette fluence a pour corollaire immédiat la flexibilité qui se déploie dans la déhiscence du salariat en un précarat, qui en est comme l'ombre portée.

Tosel emprunte aux travaux du sociologue et philosophe anglais d'origine polonaise, Zygmunt Bauman, le concept de « vie » et/ou de « société liquide(s) » (Bauman, 2006) pour caractériser le capitalisme mondialisé ⁶⁷. « La circulation du

65. Cela dit n'empêche cependant pas que certains moments so(i)ent plus *déterminants* que d'autres. C'est le *übergreifende Moment* chez Marx, qui « désigne ainsi dans une histoire le moment qui finit par déterminer et dominer tous les autres, qui “gagne sur eux” et les conquiert peu à peu » (Lefebvre *apud* Marx, 1980, t. 1, p. XVII). Le moment économique-social est-il par exemple l'expression d'une priorité, d'un *prius* ontologique, en l'espèce de la nécessité d'une reproduction de la vie, de la force de travail.

66. Sur cette question, voir les travaux de D. Parrochia (1993b et 2001), P. Musso (1997).

67. Dans son étude « L'action collective et la mondialisation capitaliste », il rappelle que la liquidation-liquéfaction de la « remondialisation » capitaliste présuppose un capitalisme « solide » qui en est l'objet, lequel « a

capital est celle d'un flux déstabilisateur, qui fait tout fluer, qui insécurise radicalement les travailleurs et les individus en général [...] Tout flue, tout circule, tout se consomme et se consume, hormis le moteur mobile du monde, l'invariant qui est son dieu immanent, le dynamisme de l'accumulation infinie du capital et de sa condition, la soumission réelle du travail et de toutes les activités par le capital. ⁶⁸ »

Ce faisant Tosel esquisse les linéaments d'une anthropologie de la mondialisation capitaliste qui se caractérise comme l'affirmation absolue d'une liberté intransitive et forclosée, une liberté qui liquide – c'est bien le terme – l'égalité et la fraternité, une liberté qui fragmente et parcellise l'humanité en un pluriel non dialectique et intotalisable, en « humanités », dont certaines sont jugées moins dignes que d'autres, des humanités « jetables » (cf. Ogilvie, 1995). Tosel y insiste avec force et précision : il s'agit là, d'un « totalitarisme inédit et expansif, le total-libéralisme, si le totalitarisme, comme l'a établi Arendt, est la production d'une humanité en trop qu'il faut éliminer et se signifie dans la figure de l'homme superflu. ⁶⁹ » Ou encore, en usant ici du lexique de la philosophie de Spinoza, toujours présent à l'arrière-plan de sa réflexion : « La mondialisation capitaliste est l'âge des passions tristes qui surdéterminent le conflit de classe en conflits identitaires réactifs. ⁷⁰ »

Cette superfluité de l'humanité est donc le signe concret de sa liquidation qui est simultanément liquéfaction en régime capitaliste, puisque ce dernier est un régime de flux économiques matériels. La mondialisation capitaliste est bien et en premier lieu un phénomène matériel nativement économique, qui repose sur les caractères fondamentaux du mode de production capitaliste. Tosel rappelle ainsi que l'internationalisation des échanges et de la production est une propriété permanente du capitalisme et que la phase actuelle de la mondialisation capitaliste n'est, en définitive, qu'« une phase de remondialisation » (*Ibid.*, p. 44).

Il souligne également que, contrairement aux discours « enchantés » et qui s'enchantent eux-mêmes de la mondialisation – de grands récits, assurément – sur la

dominé le vingtième siècle après 1945 » et « s'est développé dans un cadre national et international » (Tosel, 2005f, p. 87). Voir aussi, Tosel, 2008a, p. 295-298.

68. Tosel, 2008a, p. 40. Dans son ouvrage sur la notion de « capital fictif », C. Durand (2014) montre clairement que la « liquidité » est la modalité ontologique *cardinale* des flux capitalistes du capitalisme mondialisé contemporain, et que cette liquidité n'exclut pas la viscosité ni la percolation. Autrement dit, cette liquidité est éminemment matérielle, à défaut d'être pleinement solide.

69. *Ibid.*, p. 41. Voir aussi Tosel, 2008c.

70. *Ibid.*, p. 42. Sur cette question voir également la réflexion « archéologique » de R. Bodei (1997b).

fin de l'« État souverain », la réalité est au contraire celle « d'un mouvement inégalisateur de la différenciation des États » qui sont « plus nombreux que jamais à aucun autre moment de l'histoire » (*Ibid.*, p. 45). Au vrai, on assiste plutôt à une transformation des modes de souveraineté des États, à une dynamique incessante et quasi-simultanée de « dé-hiérarchisation » et de « re-hiérarchisation » de ces derniers sous la férule de la mondialisation capitaliste. Car celle-ci fonctionne « comme une idéologie d'intimidation et de légitimation » et se veut « le grand récit contemporain chargé de discipliner et neutraliser la conflictualité sociale et politique » (*Ibid.*).

Le moment éthico-politique et militaire

La thèse de la fin de la souveraineté de l'État ressassée par la vulgate libérale de la mondialisation, en raison, affirme-t-elle, de l'interdépendance croissante des États au sein du réseau des conditionnements réciproques de l'économie-monde, ne résiste donc pas à la réalité des faits. Cette évolution ne signifie pas tant la fin de l'État en général, que l'épuisement, délibéré, de l'une de ses formes historiques, ce que Tosel a naguère appelé « l'État social de droit » (cf. Tosel, 1989). Cette évolution se fait au profit – c'est encore une fois le mot juste – de « la montée en puissance de l'État organisateur et protecteur de la politique économique libérale, gestionnaire des populations, de l'État qui lie droit pénal et gestion aux moindres coûts du troupeau humain, d'un État libéral-pastoral. » Il n'est alors pas étonnant que « le droit public laisse tendanciellement la place au droit privé, la loi au contrat, et que le droit privé à son tour s'aligne sur le droit pénal pour qui tout homme est potentiellement un délinquant ou un ennemi de la société » (*Ibid.*, p. 48).

Demeure une difficulté cependant pour cet État « libéral-pastoral » qui est simultanément un État « pénal » (Wacquand, 1998), ou plutôt et afin de mieux marquer le basculement et la symétrisation avec l'État social de droit, un *État pénal de droit*. Cette difficulté, qui nous est devenue toujours plus évidente, réside dans le fait que cet État ne peut pas « priver la population d'un minimum de protection » et qu'une « dépense énorme de légitimation est exigée » pour que cette politique d'austérité, tout à la fois financière, sociale et intellectuelle, une politique profondément *antipolitique*⁷¹, « soit acceptée passivement, voire désirée par ses victimes. » (Tosel, 2008a, p. 49)

71. Sur cette question spécifique, d'une négation immanente du politique, cf. Tosel, 2004a/2008a, p. 253-291.

La liberté qui est ainsi exaltée par la mondialisation capitaliste est une « liberté négative », celle « d’agir sans être gêné par quelque autre que ce soit, la liberté illimitée d’entreprendre et de “réussir” sans qu’il y ait lieu de se faire prendre par le droit pour abus et démesure. » Cette liberté, poursuit Tosel, est « la diction normative de l’impératif systémique capitaliste qui liquide toute revendication d’égalité réelle », concluant que cette transformation de la liberté en « illiberté » est, pour le moment, « une victoire décisive de la révolution passive libérale qui accompagne toute la mondialisation depuis les années 1975. » (*Ibid.*)

Cette transformation est également une décomposition du commun, sa dissociation – au sens premier de la « dé-sociation » – qui fait terriblement écho à cette « issue totalement négative » inhérente au capitalisme et à sa mondialisation – qui n’en est qu’une figuration épocale –, celle « que le fascisme a déjà actualisée et qui repose sur l’exaltation de la particularité sauvage de l’homme. » (Tosel, 1991, p. 242)

Par contre coup, la souveraineté se transforme elle aussi, « elle se militarise et se hiérarchise » note Tosel qui ajoute dès aussitôt que cette « hiérarchie n’a rien d’un ordre stable » tant « elle fluctue » et se trouve pétrie « par une multiplicité de conflits, enracinés en des histoires et [des] conjonctures singulières. » (Tosel, 2008a, p. 52) Loin d’être aussi enchantée que ses promoteurs « libéraux » (ou « libér(al)istes »⁷²) l’affirment, la mondialisation capitaliste est un donc bien, sur le plan géopolitique notamment, un *oxymoron* qui unit des termes contradictoires sans toutefois produire d’autre synthèse que le chaos : « elle se prétend universalisation de principe en acte alors qu’elle unifie le monde en le fragmentant et en ségrégeant ses parties les unes des autres. » (*Ibid.*, p. 54) Coexistent ainsi, sans médiation, d’un côté une « généralisation de processus économiques et de formes politiques, sous le couvert des droits de l’homme et du marché » et, de l’autre, « des processus de racisation, d’ethnisation, de communautarisation. » (*Ibid.*)

Se manifeste donc, d’un côté « la hantise ou l’espoir de l’Empire qui serait l’empire du droit et de la gouvernance globale [...] sanctionnant par la force armée les voyous et les terroristes », mais qui n’apporte pas la moindre solution à la question sociale mondiale. De l’autre côté, c’est à une multiplicité de conflits locaux, de revendications identitaires, un véritable puzzle comme l’a écrit Tosel, que l’on est confronté. Dès lors, « la tentation est grande pour les maîtres de ce monde d’unifier et d’homogénéiser, de

72. Pour i rappeler ce jeu d’écriture plein de sens de Tosel (1995b, p. 68) et pour insister aussi sur la *koinè*, ce lieu commun, et commode, d’une « pure » mondialisation, sans adjectif ni qualité, neutre, transparente.

simplifier ces conflits, cette fragmentation anarchique, en les reconduisant sous la figure d'un ennemi commun, succédant à feu le communisme soviétique. » On y aura reconnu la thématique de « la guerre » ou du « choc des civilisations », dont Tosei signale qu'il n'est pas sans rappeler la situation en 1914 « où les nations civilisées flirtaient avec l'idée d'un choc guerrier qui serait porteur de la résolution des conflits inter-impérialistes » (*Ibid.*). Ce choc a bien eu lieu et il a largement dépassé les anticipations par sa brutalité meurtrière, aussi inédite que ses conséquences ⁷³.

Pour Tosei l'*oxymoron* de la mondialisation est bien « le passage à la limite de deux tendances » : d'une part « l'idéalisation de la vertu de la globalisation » et d'autre part, « la radicalisation des conflits historiques. » La question qui se pose alors est celle des catégories pour penser cette situation. Pour Tosei, la catégorie d'impérialisme demeure la seule qui permette effectivement de penser « la guerre globale impériale, les conflits sub-impériaux, les conflits locaux nationalitaires en les articulant au moment économique et au moment de la mondialisation capitaliste », la seule catégorie qui permet « d'identifier l'ennemi politique. » (*Ibid.*, p. 55)

Le moment linguistico-culturel

Ce troisième moment est un moment important quand bien même il pourrait paraître « superstructurel », ce qu'il n'est pas justement, pas plus qu'il n'est un simple « reflet » idéologique ou spéculaire, au sens d'un *analogon*, de l'infrastructure économique aux plans culturel et symbolique ⁷⁴. Il s'agit bien d'un système *sui generis*, d'un système signifiant de représentations, de normes, de mythes, de symboles et de comportements partagés et qui, pour cette raison est « co-constitutif de toute hégémonie ⁷⁵, en ce qu'il est le moment de la formation des identités personnelles et des idées collectives. » (Tosei, 2008a, p. 55)

73. Pour un développement, réellement magistral, de toutes ces questions, voir Tosei, 2008a, p. 127-252 (ch. 4 et 5) ainsi que Tosei, 2011b, p. 139-176 et p. 223-266 (ch. 4 et 6).

74. Et cela non pas seulement en raison de son importance et de son poids acquis, aux plans économique et social dans le capitalisme avancé. Sur cette question voir R. Williams (2009) ainsi que les travaux de H. Lefebvre, en particulier sa *Critique de la vie quotidienne* (Lefebvre, 1947/1958 et 1961).

75. Au sens exactement gramscien du terme. C'est-à-dire, non pas seulement comme la domination « technique » d'une classe ou d'un groupe sur un(e) autre, mais bien comme une « discipline, [une] direction rationnelle et raisonnable de la spontanéité passionnelle », comportant peut-être ainsi une « dimension pédagogique (et esthétique même) », une discipline de la construction de soi consistant à « se rendre maître de ce qui dépend de nous », à « se discipliner », à se « diriger par le principe de "*l'hegemonikon*", la raison directrice. » (Tosei, 1984c, p. 213-214, n. 8). Sur cette question, voir également aussi les actes du colloque *Modernité de*

Ce système n'est pourtant jamais unique, pour la raison qu'il entre en contradiction avec d'autres systèmes ou avec d'autres « éléments non systématisés » même s'il peut être dominant et « soutenir un conformisme » qui réunit à la fois les forces sociales « dominantes », dont il accrédite ainsi la conception du monde, et les forces « subalternes » qui ne disposent pas de la même capacité de développement et de construction d'un système équivalent. Ce conformisme est un « *sensus communis* » (cf. Tosel, 1983b/1984c) dont le libér(al)isme est, aujourd'hui et avec ses tensions, le noyau. Il s'incarne dans un *credo* – de facture religieuse – du caractère indépassable de certaines institutions que l'on peut dire totales en effet : « l'entreprise capitaliste, le marché capitaliste mondial, l'État "démocratique" de droit privé et pénal *new look*, le supermarché, le réseau communicationnel mondial. » (Tosel, 2008a, p. 56)

Ce qui se généralise et se mondialise, quoique de manière superficielle, c'est une « culture globale »⁷⁶ sous l'impulsion de la marchandisation de la vie quotidienne et sous le poids « de la séduction exercée par la promesse de la consommation infinie », qui est en vérité une consommation étroitement nouée à la consommation capitaliste du monde. Avec de singuliers accents pasoliniens, Tosel souligne ainsi qu'il s'agit « de mesurer les ravages d'une consommation exacerbée par les désirs illimités des privilégiés et la *catastrophe anthropologique* que constitue pour les subalternes l'identification de la vie et de la vie bonne avec la seule consommation.⁷⁷ » L'idée implicitement défendue par Tosel, est de penser cette « culture globale » sur un autre registre que celui de la superfluité capitaliste, de la penser comme une culture multiculturelle qui (ré)interroge l'universel⁷⁸.

Gramsci (Tosel, 1992d), *Le marxisme du XX^e siècle* (2009) et bien sur son dernier ouvrage consacré à Gramsci (Tosel, 2016a). Sur la question d'une « discipline » des passions, qui renvoie aussi à Spinoza et à ce que nous avons nommé le « méta-spinozisme » de Gramsci (*supra*), voir Tosel, 1994a, p. 17-77 et 2008b, p. 155 *sqq.*, ainsi que Bodei, 1997b.

76. Voir le numéro spécial de la revue *Theory, Culture & Society* (1990, vol. 7, n° 2-3) « Global culture : nationalism, globalization, and modernity », auquel Tosel renvoie d'ailleurs ainsi que l'ouvrage fondamental de D. Harvey (1990/2008a) dont on pourra lire, pour une première approche son étude « L'art de la rente : mondialisation et marchandisation de la culture » (*apud* Harvey, 2008b, p. 23-56).

77. *Ibid.* ; n. s. La tonalité pasolinienne du propos de Tosel est frappante. Du point de vue de Pasolini, voir les chroniques recueillies dans *Écrits corsaires* (Pasolini, 1975/1976, et en particulier, p. 69-75, 89-100 et 260-266), ses *Lettres luthériennes* (Pasolini, 1976/2000) et *La langue vulgaire* (Pasolini, 1976/2008).

78. C'est le propos des deux volumes publiés sous le titre générique de *Scénarios de la mondialisation culturelle* et en particulier, dans le second volume *Civilisations, cultures, conflits*, le chapitre 5, « L'universel face au défi de la multiculturalité » (Tosel, 2011b, p. 177-222).

La croissance exponentielle des réseaux et des dispositifs de communication, sont à la fois le signe et l'agent de cette culture globale. Cette croissance et ces réseaux autorisent en effet, de droit, mais seulement de droit, un accès donc, quasi universel à une quantité infinie ou plutôt, *indéfinie*, de biens culturels. La question se dédouble ici. Elle est d'abord celle de la *réticularité* même des réseaux, de leur maille c'est-à-dire de leur « pouvoir démiurgique, intensif et extensif, puisque l'on peut “mettre le monde en réseaux” » (Tosel, 2008a, p. 58) et, de manière corrélative, celle du contrôle démocratique de ces réseaux, à défaut de leur réticularité qui par principe se dérobe. La question est ensuite, celle de leurs usages et de leur portée anthropologique, au sens des transformations qu'ils induisent et de leur métabolisation proprement humaine, sociale et culturelle.

L'horizontalité du réseau nourrit en effet l'apparence qui est une véritable illusion, d'une *équi*-potence, d'une *équi*-valence, d'une sorte d'*équité* généralisée où tout un chacun serait l'égal de l'autre. Or, on ne doit pas oublier que les nœuds du réseau sont aussi, voire plus importants, que ses « lignes » (cf. Parrochia, 1993b). On ne doit pas oublier, non plus, que cette horizontalité, apparemment sans épaisseur, horizontalement horizontale, n'efface aucunement les inégalités d'accès aux réseaux, ni les inégalités de ressources de celles et ceux qui s'y connectent, comme de ce que l'on y pourvoit et de ce qu'on en retire ⁷⁹.

Le moment philosophico-normatif

Sur le plan philosophique, la question posée par la mondialisation capitaliste est d'abord celle de l'universel, lequel ne doit évidemment pas être confondu ni même identifié avec sa version économiciste et utilitariste, où la liberté est la liberté de droit privé. Tosel commence par rappeler que, dans ses grandes figures classiques, le libéralisme éthico-politique a forgé l'idée d'un nœud entre humanité et citoyenneté. « Le droit des droits est le droit d'insurrection en faveur de la constitution d'une cité

79. C'est l'importante question de la notion d'*information*. Ce terme est en réalité un mot-valise qui confond deux réalités différentes, l'*information*₁, au sens mathématique, et l'*information*₂, au sens culturel et social. Ces deux types doivent être distinguées, précisément parce que le rabattement de l'une sur l'autre est la figuration théorique de l'identification intéressée de la communication avec/et de l'information. Transmettre un flux, des signaux, d'un émetteur à un récepteur c'est assurément communiquer mais ce n'est pas nécessairement informer, tant s'en faut. Sur toutes ces questions, importantes mais insuffisamment discutées, que nous ne pouvons pas plus développer ici, voir R. Escarpit (1990), Y.-F. Le Coadic (1997) et Y. Jeanneret (2000, p. 42 sq.). On lira également ce que H. Lefebvre écrivait en 1958 dans « Marxisme et théorie de l'information » (*apud* Lefebvre, 1971, p. 51-75) et pour une synthèse plus contemporaine Lefebvre, 1986, p. 49-57.

qui fasse droit à tous ses membres. Le droit des droits est du même coup le droit d'avoir des droits ; et ce dernier est impossible si n'existe pas une cité, une communauté politique ». Or il se trouve que les penseurs contemporains qui défendent ce « républicanisme transcendantal » (Arendt, Rawls, Giddens et Habermas) en viennent précisément à identifier « l'universalité empirique du marché et des normes de productivité capitaliste comme autant de présupposés, voire de schèmes rendant possible la garantie des normes rationnelles universelle de la *cosmopolis* à venir. » (*Ibid.*, p. 65)

Ce passage du « général-empirique à l'universel transcendantal » est en réalité une tromperie puisqu'il présuppose leur différence résolue, alors que cet écart est structurel et s'enracine dans la logique de soumission réelle du travail et des activités humaines par et sous le capital. Autrement dit, l'universel de la société civile (bourgeoise) / civique est toujours *sub*-ordonné – « subalterné » – à l'universel du marché et des processus de marchandisation hiérarchisante. Aussi, l'Occident ne doit-il pas s'étonner que, dans ces conditions, « son universalisme soit dénoncé comme impérial, comme particularisation effectuée au nom d'un universel particulier » : « la mondialisation capitaliste demeure particularisation du capitalisme et occidentalisation des cultures. » Réciproquement et dans le même mouvement, « le processus d'universalisation de l'empirique en transcendantal se double, comme son ombre portée, mais efficace, d'un processus de relativisation de la culture occidentale et de position de ces particularités que sont les peuples, les groupes historiques. » (*Ibid.*, p. 66)

Mais cette pluralité d'expériences historiques qui exige la reconnaissance de leur altérité se trouve captée par deux logiques, largement infusées par la mondialisation capitaliste : celle de la concurrence et de « l'envie consumériste » et celle « de la capture du différentiel de pouvoir social et de la domination ». Deux logiques différentes qui s'unissent néanmoins pour simultanément « radicaliser les particularismes, les frustrer et les rendre incomposables. » (*Ibid.* p. 67) Et c'est ainsi que ce qui pourrait donner lieu à un métissage fécond est en réalité menacé par des processus d'identification exclusive et excluante ⁸⁰.

80. C'est le thème de « la dépropriation » formulé par le psychanalyste Fethi Benslama (1995). Sur la question de la violence, voir les réflexions de Tsel dans *Civilisations, cultures, conflits* (Tsel, 2011b, ch. 4 et 6) ainsi que le dernier ouvrage de G. Labica (2008). Voir également les réflexions d'É. Balibar (2010) avec la discussion de Tsel (2015b) en contrepoint.

La question qui émerge alors est celle des rapports entre des universalismes « impossibles » et des particularismes « incomposables » que Tosei déploie en trois moments.

1/ « *L'universalisme philosophique* ». Partagé depuis les Lumières par l'ensemble des grands courants politiques démocratiques (libéralisme, républicanisme, socialisme et communisme), il affirme explicitement que « les prescriptions de la raison pratique universelle représentent le meilleur de la nature humaine » et que « la raison dessine le cadre des idéaux suprêmes. » (Tosei, 2008a, p. 67) Cet universalisme est par conséquent soumis à la question de la détermination de son contenu variable selon les traditions sollicitées, de sorte que la seule position philosophique pertinente consiste alors « à développer une conception critico-négative de cet universalisme. » (*Ibid.*)

2/ « *La détermination empirique de cet universel* ». Ce sont bien les nations occidentales-capitalistes qui se sont historiquement figurées dans cet universalisme dernier et qui se sont autorisées des pratiques de domination en son nom. Cet universel se figure comme « universalisme nationalisé » et s'est revendiqué d'une « mission inscrite dans l'histoire ». Aussi, l'universalisme s'est-il « particularisé et nationalisé, toujours obsédé [qu'il est] par la référence impériale. » (*Ibid.*, p. 68)

3/ « *La spécificité de l'universalisme impérial* » des États-Unis. Tosei rappelle qu'il est historiquement déterminé puisque « la lutte d'hégémonies entre puissances “universelles” s'est toujours sanctionnée par la domination momentanée d'un universalisme déterminé ». La spécificité de la configuration impériale, aujourd'hui radicalisée par la surpuissance, certes fragile mais réelle, des États-Unis, réside en ce qu'elle entend parler « au nom de tout l'Occident, de ses valeurs universelles et concentrer en elle tout l'héritage ». Son unité est belliciste et doit également être historicisée. Aujourd'hui en lutte contre l'Islam(isme) – naguère contre le Communisme – cet universalisme impérialiste se pense comme une croisade d'une civilisation contre une autre. À terme cependant, il est une impossibilité pratique puisque c'est précisément « sa surpuissance qui réactive les particularismes et les rend incomposables » (*Ibid.*).

Ces quatre moments du bloc logico-politique de la mondialisation convergent dans deux interrogations plus « générales », qui se recoupent sur le thème de « l'être-en-commun » : une interrogation à caractère philosophique sur la dimension

radicalement ontologique de cet être-en-commun et une interrogation à caractère politique sur la possibilité d'une action collective, laquelle entend reformuler « un projet d'émancipation possible pour ce que Gramsci appelait les classes subalternes, aujourd'hui élargies aux hommes superflus, aux populations poubelles, ces déchets de la mondialisation capitaliste. » (*Ibid.*, p. 293).

La mondialisation capitaliste : une question ontologique

Si la mondialisation est un « événement philosophique, le seul événement de notre actualité » écrit Tosel, c'est qu'il s'agit d'une question « radicalement philosophique », ou mieux, d'une question ontologique et plus exactement encore d'une question de « cosmo-ontologie sociale et politique ». Il s'agit de l'oscillation entre « universalisme impossible et particularisme incomposable » laquelle doit être rapportée au « dynamisme du capitalisme liquide » (Tosel, 2008a, p. 68), et qui transforme l'idée même de monde, l'emportant dans une autre oscillation, entre accumulation et consommation.

Cette liquidité du capitalisme, entraîne une véritable dissociation de la société, jusqu'à sa *dé-sociation* : « la société n'existe plus, elle n'est qu'un nom qui cache la réalité cruelle et vitale des désirs individuels. La mondialisation est la réduction nominaliste de la société, du secours originaire de la société.⁸¹ » Bien qu'elle soit suggestive et adéquate, cette thématique du « flux » pose toutefois de redoutables problèmes. Car la fluence permanente du capitalisme mondialisé lui donne le statut hybride « d'un concept empirique et d'une catégorie transcendantale, supérieur à celles d'universalisme et de particularisme, puisque ces dernières en dépendent. » Il s'agit ainsi d'une « métacatégorie enrichie de toutes ses connotations d'indéfinité, d'illimitation, de déterritorialisation et de déracinement, de bouleversement et de démesure. » Dans ces conditions, la question ontologique de la mondialisation peut alors se formuler ainsi : « fait-elle encore (un) monde ? » (*Ibid.*, p. 69 et 70)

81. *Ibid.*, p. 69. Nous songeons ici à ce que le penseur italien Alberto Asor Rosa put écrire dans une toute autre configuration géopolitique et culturelle, en commentant l'évolution des sociétés occidentales après Mai 68 : « le but de la lutte n'est pas une société vertueuse ; c'est un ensemble d'hommes heureux » (1981, p. 32).

Penser philosophiquement la mondialisation

Tosel commence par une présentation de la constellation sémantique et conceptuelle de la catégorie de monde. Notre rapport au monde « moderne » ne va pas de soi en ce qu'il émerge après que deux grandes modalités se soient épuisées : l'« appartenance au *cosmos* antique » et la « situation dans le *mundus* de la tradition juive et chrétienne. » Cet épuisement est à considérer au sens mathématique du principe d'exhaustion et comme un décentrement du monde par rapport à l'homme, qui se découvre progressivement sur le mode de « l'être-jeté », qui est également forme de la constitution humaine d'un monde de l'homme (cf. Tosel, 2008a, p. 73-74).

Le monde a cessé d'être « un donné cosmologique, ou un créé tragique » : il est devenu « le processus de l'auto-production de l'homme ». En ce sens, notre « être-au-monde, au monde devenu mondialité, résultat du processus de mondialisation de la production » est-il devenu « la *fin* du monde » (dans toute l'ambiguïté du terme). 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* » (*Ibid.*, p. 75-76).

C'est à l'aune de cette promesse qu'il faut interroger la philosophie occidentale et 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 meilleur de Marx ⁸² ».

Cette renonciation n'est pas innocente et a même un coût, sous la forme d'un *regrès*, en l'espèce 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 ». Ce « partage » amène la philosophie à n'aborder la mondialisation du capitalisme que de manière indirecte et selon deux modalités spéculaires : par

82. *Ibid.*, p. 76. Sur ce point précis cf. aussi Tosel, 1999c, 2001d et 2003a pour une perspective plus englobante. Voir aussi ses travaux consacrés à É. Weil (Tosel, 1980b, 1981b/1995b, p. 121-150, 1984e et 1996c).

« *prétérition* comme l'événement indiscriminé d'une apocalypse sans au-delà » – versant « philosophique » – et comme « apologie de la mondialisation par *euphémisation* de ses contradictions » (Tosel, 2008a, p. 77 ; *n. s.*) – versant éthico-juridico-politique de la question.

Cette euphémisation 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, l'Europe par exemple (cf. Tosel, 2016c).

Cette philosophie politique devient alors une *supplétive* de l'économie politique dont elle accepte les résultats : « en revendiquant son autonomie normative, elle accepte fait 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 » (Tosel, 2008a, p. 77) 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. Que cette apologie néglige de caractériser la mondialisation se comprend aisément, puisque c'est le seing même de son euphémisation.

Qu'est-ce alors que la mondialisation ? Il s'agit fondamentalement, comme nous l'avons vu, de 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 », soutenue par des techniques sociales (gestion informatisée de la production, généralisation du travail « immatériel »), qui ne sont jamais de « pures techniques », mais toujours des « matérialisations sociales du rapport d'exploitation ». Radicalement economiciste et techniciste, elle est également « 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 (*Ibid.*, p. 80-81).

Pour toutes ces raisons, la mondialisation ne peut être pensée comme « un méta-niveau qui viendrait surdéterminer le niveau national ou local ». Au contraire, « *le mondial est un niveau interne du national.* » (*Ibid.*, p. 81 ; *n. s.*) Cette primauté de l'international et/ou du mondial, n'implique aucunement le dépérissement l'État, et en particulier ses formes territoriales nationales comme tente de le faire accroire le néo-libér(al)isme, mais à sa transformation. Pas plus que la classe ouvrière, l'État territorial-national ne disparaît, il se déplace et devient « l'agent d'une projection inédite de la territorialité nationale au-delà du territoire historique » (*Ibid.*, p. 83).

L'offensive contre l'« État social de droit » qui se spécifie dans la soustraction de sa dimension « sociale » et plus généralement dans sa privatisation⁸³ 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-Unis⁸⁴ ».

La mondialisation ou la fin du monde

À cette euphémisation de la mondialisation, dont Tosel observe qu'elle retrouve la thèse kautskyenne de l'ultra-impérialisme, fait écho 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 technoscience, et de son nihilisme.* » (Tosel, 2008a, p. 78 ; *soul. par T.*) Une approche « radicale » en effet sur le terrain d'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, et, ajoute Tosel, « à bien des égards plus profonde et moins hypocrite que le cosmo-politicisme belliciste libéral » (*Ibid.*, p. 90)

83. Dans l'« Avertissement au lecteur » qui ouvre *Praxis*, et dans lequel il fait le bilan d'étape de la conjoncture de 1968 à son présent d'alors (1984), Tosel évoque « les nouveautés sophistiquées qui permettent la reproduction en circuit fermé d'intellectuels sans responsabilités, immergés dans le “privé” » soulignant entre parenthèses que « privé veut toujours dire privé de, amputé » (Tosel, 1984c, p. 14).

84. Tosel, 2008a, p. 84. Dans plusieurs textes postérieurs à cette conférence, Tosel reviendra sur cette question de l'impérialisme pour notamment discuter les thèses de Negri et Hardt développées dans *Empire*. Voir notamment Tosel, 2005c/2008a, p. 166-179.

Cette approche relève « le non-sens d'une production identifiée à la technique comme telle » et souligne le renversement de cette production « en consommation des hommes et des choses », désignant « dans la crise écologique sans précédent que connaît notre planète l'effet du nihilisme occidental » et recherchant 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. 79 ; *soul. par T.*)

Portant le désir de la libre subjectivité dans son appropriation de l'étant à son paroxysme, 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 », elle le transforme en une « subjectivité maîtresse » qui 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 Tosel, « comme une transcription de la réversibilité entre production et nihilisme » repérée dès le *Manifeste du parti communiste* par Marx et Engels ⁸⁵.

Ainsi, le capital serait l'achèvement de la métaphysique « en se faisant monde et en consommant la possibilité de l'être-au-monde. » À l'évidence, beaucoup d'aspects de la mondialisation capitaliste, son *hubris* (sa démesure), 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'un Sujet-Origine promis à l'actualisation heureuse de ses Fin(s). » (*Ibid.*)

Quoiqu'elle demeure fantasmatique en déplaçant (au sens exactement 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. 80) –, l'ontologie destinale a-t-elle du moins « la valeur d'une provocation à

85. *Ibid.*, p. 91. Cf. Marx & Engels, 1998, p. 27-28 : « Ce bouleversement continu de la production, 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 pu s'ossifier [...] Tout ce qui était sacré est profané ». Cf. aussi les remarques associées de Tosel, 1998d.

l'autocritique ». C'est pourquoi, recommande Tosel, sa radicalité doit être maintenue sous les réserves critiques que 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 ⁸⁶ ». Car Heidegger, note-t-il encore, « fait de l'être-au-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.* ; cf. également Nancy, 1996).

De ces réserves, Tosel individualise deux points. Le 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 de « la méditation de la poésie pensante et de son ouverture. » (*Ibid.*, p. 92-93)

Cette ontologisation et le quiétisme qui en découle reposent sur la conception heideggérienne de la technique qui demeure « une abstraction indéterminée, à laquelle on attribue une constellation informe de rapports sociaux complexes. » La technique n'est pas en effet une opération d'arraisonement de l'étant, mais demeure « une séparation ingénieuse et modeste du réel et du possible » qu'il convient de distinguer de « 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 **traduction** en temps » (*Ibid.*, p. 93).

Cet usage du monde qui le re-produit en le parcellisant toujours plus en marchandises et en le segmentant toujours plus en humanités, précaires quand elles

86. *Ibid.*, p. 92. Il cite les noms de J. Derrida, J.-L. Nancy et Gérard Granel. À propos de ce dernier, nous signalerons d'abord les deux études que Tosel lui a consacré (2001e/2009, p. 276-297 et 2013), nous rappellerons ensuite que Granel a contribué à la traduction française de deux volumes des *Quaderni del carcere* de Gramsci et enfin, qu'il a traduit, en collaboration avec Tosel, *La filosofia di Marx* de Gentile. De Granel on se reportera à ses *Écrits logiques et politiques* (1990), à son étude « Les années 30 sont devant nous (analyse logique de la situation concrète) » (*apud* Granel, 1995, p. 67-89) et à « La production totale » (*apud* Nancy & Rigal, 2001, p. 37-43).

ne sont pas « jetables », pose de manière inédite la question ontologique, celle du bien commun quoique d'une manière « non plus seulement procédurale » mais « autrement substantielle ». Il en va en effet, non pas seulement de « la subsistance de masses humaines appauvries » mais plus essentiellement encore, « *de la substance même de la vie en ce monde*. Car si « la question ontologique est celle de l'être pour l'étant qui la pose, la mondialisation modalise cette question comme celle de notre être-en-commun. » (*Ibid.*, p. 94 ; n. s.)

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. 95 ; n. s.) Car cet être-en-commun est lié « à l'être comme nature et comme vie ». À la nature en ce que la productivité infinie du capital, dont Tosel insiste sur le fait qu'elle est devenue « impératif inconditionnel », est lourde de dégradations irréversibles des conditions « naturelles », c'est-à-dire et toutes à la fois physiques, chimiques et biologiques, de la vie humaine sur Terre, une petite planète assurément. À la vie, « dans la possibilité donnée à l'espèce humaine de "se faire" en intervenant dans mécanismes de la reproduction de sa propre constitution vitale », possibilité qui, dans les conditions actuelles, « ne peut pas ne pas être surdéterminée à son tour par les conditions de productivité du capital et par la marchandisation : une bio-industrie soumise à un bio-capitalisme » (*Ibid.*).

Cette triple interrogation du rapport à notre être-en-commun figure les trois risques majeurs qui sont enracinés dans une « technologie sociale finalisée par la productivité absolue du capital, et non pas par le souci agissant d'une liberté de coopération, liberté pour tous de disposer humainement des conditions de reproduction et de production. » (*Ibid.*, p. 95-96) Ces risques caractérisent notre monde actuel, c'est-à-dire la mondialité capitaliste et constituent autant de menaces potentielles et, pour cette raison, bien réelles, sur la vie de l'humain. Ces risques nous nous disent, écrit Tosel, ce qu'il ne faut pas faire, ce qui, une fois fait, rendrait tout à la fois impossible « la survie de masses humaines à la limite de la subsistance, la vie bonne de ceux qui ont produit des conditions de vie relativement humaines, et enfin la simple vie sur cette terre. » (*Ibid.*, p. 95)

Le caractère philosophique de la question de la mondialisation actuelle du monde, la mondialisation capitaliste, se manifeste ici avec éclat comme une question théorico-pratique. Il ne s'agit pas seulement de la question, ontologique s'il en est, de

la mise en jeu, de la mondanité du monde, lequel devient en effet *im-monde*, un « non-monde », mais de la qualité de la vie humaine, de déterminer une « vie bonne ». Si la philosophie est bien, en sa signification initiale, cet amour de la sagesse, Tosel insiste sur le fait que la réalisation de cette sagesse est confiée « à la sagesse de l'art qui est aussi poésie, à la sagesse d'un art poétique, celui qui fait l'humain par prosaïque lutte contre l'inhumain. Cette sagesse d'un art poétique se réciproque avec l'art politique, l'art de faire vertu des risques majeurs auxquels nous expose la Fortune. Formons alors, conclut-il, l'idée d'un Machiavel de la multitude dans la mondialisation.⁸⁷ »

La mondialisation capitaliste : une question économique-politique

Cette « idée » (« un Machiavel de la multitude dans la mondialisation ») sur la formation de laquelle insiste Tosel ouvre la dimension plus spécifiquement politique de son analyse qui se déploie dans le cœur d'*Un monde en abîme* (*Ibid.*, p. 99-291) et dont le dernier chapitre, « Mouvements, sujets, révolution », qui fait office de conclusion⁸⁸, offre une excellente synthèse.

Tosel formule d'emblée son interrogation : « que peut encore une action collective qui entendrait reformuler un projet d'émancipation possible pour ce que Gramsci appelait les classes subalternes, aujourd'hui élargies aux hommes superflus, aux populations poubelles » ? (*Ibid.*, p. 293) Notre époque est en effet marquée par la transformation de la classe ouvrière, qui n'a pas disparu, mais qui a vu, écrit Tosel, sa « fonction déterminée de classe productrice se modifier » concurrentement à la généralisation d'une consommation de masse, qui a vu le double échouement de la « percée communiste de 1917 » et du « réformisme social-démocrate [qui] disparaît

87. *Ibid.*, p. 97. Tosel nous semble ici faire doublement allusion, aux thématiques de l'« Empire » et de la « Multitude » forgées par A. Negri et M. Hardt (2000 & 2004) – lesquelles s'enracinent, notamment pour Negri dans sa lecture « luxemburgiste-spontanéiste », assez fascinante en effet, de Spinoza, proposée dans *L'Anomalie sauvage* (Negri, 1982) – et aux travaux de L. Althusser sur Machiavel et en particulier son cours de 1962 consacré au penseur florentin (Althusser, 2006, p. 228 *sqq.*). Pour une discussion critique des thèses de Negri et Hardt, voir Tosel, 2008a, p. 166 *sqq.*

88. Dans le tapuscrit de son livre qu'André Tosel nous avait aimablement fait transmettre, se trouve un texte intitulé « En guise de conclusion | Les droits de l'homme et les niveaux de l'universel : apories de la médiation ». Or ce texte ne figure pas dans la version imprimée (ni dans la version numérique récemment éditée) de l'ouvrage qu'il nous avait par la suite adressée. Nous ignorons les raisons pour lesquelles cette conclusion a été *in fine* retranchée ou omise.

avec le *Welfare State* » et qui a vu, enfin, la « victoire » du capitalisme mondialisé dont la « conception du monde libérale-libériste s'est faite hégémonie culturelle », une hégémonie dont rien, toutefois, n'assure qu'elle « ait une dimension de réforme intellectuelle et morale analogue à la Réforme protestante [ou] aux Lumières révolutionnaires » (*Ibid.*). Elle n'a pour elle que « l'actuelle force des choses », toujours fragile finalement.

Tosel observe en effet la persistance d'une critique théorique et d'une contestation pratique, même si leurs réalités sont bigarrées et diverses. Cette pluralité ne doit pas non plus être surestimée tant elle ne suffit pas, sur le plan théorique, « à former une pensée à la hauteur de l'époque, un concept à même de penser son temps, comme le voulait Hegel » (*Ibid.*). Quant au niveau pratique, la multiplicité « *multitudinale* » des mouvements de résistance n'est pas non plus suffisante pour former une alternative sérieuse : « leurs présupposés, leurs objectifs demeurent fragmentaires, isolés, voire contradictoires » et surtout, « l'immense classe moyenne des services, en voie de désagrégation, se maintient encore à l'écart de l'action collective et parie sur la consommation capitaliste et la réussite individuelle, partageant ainsi les idées qui définissent le sens commun libéral-libériste. » (*Ibid.*, p. 294-295)

La situation n'est donc pas simple et plutôt contrastée. Dans cette perspective et afin de « comprendre les possibilités d'une action collective aujourd'hui », quatre questions sont à traiter pour Tosel. Il faut, d'une part, « circonscrire les difficultés objectives nouvelles » inscrites « dans la structure objective de la société capitaliste mondialisée » et « poser la question du statut du sujet empirique dans cette société » avec la question subséquente de la formation d'une subjectivité transformatrice. Ces deux premières difficultés conduisent, d'autre part, à poser la question des mouvements sociaux, de leurs forces et de leurs faiblesses ainsi que de leur perspective d'orientation, laquelle écrit Tosel, « ne peut être que celle de la révolution aujourd'hui » tant « la masse de réformes indispensables pour instaurer un être-en-commun vivable exige de fait le recours à l'idée d'une révolution inédite. » (*Ibid.*, p. 295)

Les difficultés objectives de l'émancipation

Pour saisir l'objectivité de ces « difficultés objectives », Tosel propose d'affiner la définition de la mondialisation capitaliste qu'il a exposée en liminaire de son ouvrage et qu'il a déployée chemin faisant. Il s'agit de préciser cette idée d'un « capitalisme liquide » que Tosel thématise en faisant notamment référence aux travaux de

Z. Bauman (2000). Ces difficultés sont justement liées à la « liquidité », où plutôt, pour historiciser cette « *(li)quiddité* », à ce « devenir-liquide » du capitalisme mondialisé. Car parler d'un capitalisme liquide présuppose en quelque manière l'existence d'un capitalisme qui put être « solide » et qui fut, selon Tosei, le modèle (ou l'idéal-type) du capitalisme qui a dominé le XX^e siècle jusqu'au milieu des années 1970 environ.

Selon Tosei, ce capitalisme se définit par une série de traits (Tosei en dénombre sept), qui sont régis et vectorisés par le premier d'entre eux, celui de son inscription « dans le cadre de l'État national » (Tosei, 2008a, p. 295 ; *soul. par T.*). Nonobstant les relations d'échange économique internationales, « le capitalisme s'articule à un État nation qui crée les conditions politiques et juridiques du marché national, en gérant le marché du travail, en organisant les grands réseaux supportant l'activité économique et soutenant certaines entreprises clés. » (*Ibid.*, p. 296) Il en découle une sorte de nationalisation-territorialisation (ou de nationale-territorialisation) du (des) mouvement(s) ouvrier(s) qui annoncent les traits suivants, à commencer par la fondation du mouvement ouvrier « sur l'identification prioritaire des inégalités sociales nationales » (*Ibid.*), qui le légitime ainsi comme tel face à l'État. En découlent également et par voie de conséquence les autres traits qui renforcent cette nationale-territorialisation : « le principe de la frontière », de sorte que « l'appartenance politique nationale est un donné immédiat et exclusif » et que la lutte de classe « se maintient essentiellement, comme les entreprises à l'intérieur des frontières de l'État nation » ; un principe d'homogénéisation, qui se présente comme un universel mais « particularisé par un territoire, une histoire, une langue, une religion et des mœurs propres. » (*Ibid.*) Une universalité relative donc qui se manifeste par la négation des différences, notamment régionales, linguistiques, culturelles, jugées comme « autant d'altérités menaçantes », notamment l'unité culturelle, politique et, en définitive, nationale de la nation ⁸⁹.

Dans cette perspective, la politique nationale « se donne pour but des objectifs d'assimilation et d'intégration qui ne réussissent jamais totalement ». Il en résulte « un processus de production par division des forces de travail que l'État gère en

89. La construction du système éducatif français depuis la fin du XIX^e siècle et les lois instaurant l'instruction obligatoire (J. Ferry) en est la plus nette expression, par sa volonté de réduire les « irrédentismes » régionaux, et notamment linguistiques (breton, occitan, etc.) en façonnant l'unité culturelle et politique de la nation par l'école. Celle-ci est doublement l'institution de la République au sens génétique de ce qui institue cette dernière et au sens de résultat puisque l'école est l'institution républicaine par excellence.

opposant ces dernières les unes aux autres », les classant et les hiérarchisant « en travailleurs nationaux qui jouissent de fait du statut de citoyenneté et en travailleurs étrangers non nationaux et non citoyens. » (*Ibid.*)

Cette nationale-territorialisation de l'économie capitaliste fait qu'elle s'accomplit « dans le cadre d'un marché national qui est toujours en cours d'unification », lequel est noué au système politique de la démocratie représentative et « analogue à un marché politique [...] structuré par la concurrence des partis politiques », comme l'a montré et aussi défendu M. Weber. Si les alternatives d'ensemble sont possibles, elles demeurent internes et ne remettent pas en cause le système économique capitaliste (*Ibid.*, p. 297, *soul. par T.*).

Cet accomplissement du capitalisme dans un marché national semble ainsi opérer une « fusion apparente » de l'espace du marché, relativement fermé, et de la politique puisque l'État national est souverain en tant qu'État territorial déterminé. Cristal solide, écrit Tosel, « l'État et se trouve pris ainsi que l'économie nationale dans la lutte pour la conquête des marchés et de positions de force au sein d'une configuration internationale inégalitaire et hiérarchisée. Les États soutiennent les grandes entreprises nationales de taille internationale qui les représentent autant qu'eux-mêmes les représentent à leur tour. » (*Ibid.*)

Ce capitalisme peut être dit lié à « une société solide. Il s'institue en des entreprises qui apparaissent comme durables et fixes, avec leurs concentrations ouvrières, leur système paternaliste de protection. Les travailleurs sont garantis contre le chômage alors rare et contre les aléas de la vie sociale en matière de santé et de droits sociaux. Le rapport capital-travail s'est solidifié. Les organisations ouvrières – syndicats, partis de gauche – semblent avoir conquis une puissance permanente qui les rend capables de négocier le *Welfare State* [...] L'exploitation n'a pas disparu, mais elle est tempérée et rendue compatible avec des progrès en matière de salaires et de droits sociaux qui paraissent indéfiniment extensibles. » (*Ibid.*, *soul. par T.*)

C'est ce modèle que la mondialisation a « périmé » mais, note Tosel, « sans périmer, bien sûr, l'invariant capitaliste, l'impératif systémique de l'accumulation et de l'augmentation du taux de profit. » (*Ibid.*) Ce qui s'est alors mis en place, c'est un capitalisme qui n'est pas post-moderne mais « trans-moderne » et « trans-national », c'est-à-dire, en se référant au double sens du préfixe « trans- », de passage « au-delà de » et de changement, « à travers », autrement dit encore, un capitalisme fluent (liquidateur) et insistant (liquéfiant).

a) *Un capitalisme « trans-moderne »*. Il repose sur le fait, souligné par Z. Bauman, que « la société qui en est issue est le résultat de la réflexion de la dynamique capitaliste sur elle-même », que cette société est « le résultat du procès de production-destruction permanent propre au mode de production capitaliste. » (*Ibid.*, p. 298, soul. par T.) La dynamique du capital est doublement expansive : extensivement (horizontalement), et intensivement (verticalement) – c'est le thème de la réification comme généralisation du fétichisme de la marchandise dans *Histoire et conscience de classe* de Lukács.

Comme Marx et Engels l'avaient souligné dans *Le Manifeste du parti communiste*, le capitalisme est révolutionnaire, en ce qu'il a liquidé (au propre comme au figuré) les modes de production antérieurs et les ordres politiques et culturels qui les informaient. Et il continue de l'être dans la mesure où, désormais, « il s'applique réflexivement à lui-même ce procès de liquéfaction et de destruction de tout ce qui se veut stable et solide et prétendrait faire obstacle au révolutionnement permanent des modalités de la production et de la vie sociale. » (Tosel, 2008a, p. 298)

La nouveauté est que le capitalisme porte avec lui « une rupture ontologique », qu'il est « la puissance du devenir convertissant indéfiniment l'être en néant et le néant en être. Il coïncide avec la puissance productrice de formes et dévastatrice de ces formes, dans un flux qui dissout tout ce qui prétend à la solidité, désenchante tout idéal, profane tout sacré, dévalorise toute valeur autre que celle de son infinie puissance de position et de déposition. La production est le flux infini qui fait être dans une finité provisoire choses et institutions, figures de l'humanité et de la socialité, qui les consomme et les consume. » (*Ibid.*, p. 299)

b) *Un capitalisme « trans-national »*. Ainsi que Tosel le note un peu plus avant (ch. 2), avec la mondialisation capitaliste, « le mondial est [devenu] un niveau interne du national. » (*Ibid.*, p. 81). À rebours des discours, plus ou moins enchantés, et quelle que soit leur orientation théorique et/ ou politique, posant que la mondialisation est un dépassement pratique de la forme « État » – soit la promesse d'une « *cosmopolis* » d'inspiration kantienne et communicationnelle (Habermas), soit encore la promesse d'un pouvoir constituant de la multitude comme telle –, Tosel insiste sur le fait que « le processus de valorisation-marchandisation règle tous les secteurs de la pratique et les oblige à se transformer de l'intérieur, comme le montre l'essor de l'industrie culturelle ». Ce processus passe par une nouvelle figure politique,

qui ne réduit pas le nombre des États (lequel n'a jamais été aussi élevé note Tose), mais « le nombre des États-nations qui dans l'interdépendance ont une fonction dominante. » La conséquence, et elle est importante, c'est la requalification de « *la forme impériale-impérialiste* » qui ne s'opère pas, cependant, au « bénéfice exclusif » de la super-puissance des États-Unis, « apparemment unipolaire » mais plutôt au bénéfice « d'un multipolarisme imparfait. » (*Ibid.*, p. 299)

Cette requalification se manifeste dans une nouvelle hiérarchisation perpétuelle, dynamique et fluente, du système-monde et dans la coexistence de plusieurs impérialismes concurrents – et parfois concourants –, de niveaux différents. Elle se caractérise par une instabilité géo-politique qui devient une sorte de méta-règle, affine à la dynamique autotélique du capital, et se manifeste, pour notre sphère géographique-culturelle occidentale, avec l'Europe qui tente de se constituer comme une puissance « hybride à vocation sub-impériale dans le capitalisme mondialisé » (cf. Tose, 2016c).

Elle se réfracte également dans une logique de métissage politique – que l'on peut entendre, négativement, comme un *mé-tissage* –, qui compromet « sa richesse possible en contraignant à la lutte des minorités subissant la racisation des rapports sociaux. ». Une lutte dont Tose souligne qu'elle est ambiguë, en ceci, poursuit-il, qu'« elle exprime un potentiel de résistance effectif » mais qu'elle peut le traduire [le trahir ?] en ghettoïsation et en affrontement impolitique avec des majorités qui monopolisent à la fois la liberté de posséder et d'entreprendre. » (Tose, 2008a, p. 301)

Quant à la culture politique dominante, « elle tente de s'unifier autour d'un cosmopolitisme ambigu qui oscille entre la légitimation de la puissance impériale et une proposition éthico-politique d'une *cosmopolis* démocratique radicale et d'une reconnaissance des figures de l'altérité. Cependant, l'universalisation proclamée du modèle de démocratie représentative concerne un régime épuisé dans ses possibilités démocratiques réelles. ». Son principal objectif est en effet « de mettre en forme la stratégie capitaliste de soumission du travail, de décapiter les mouvements d'opposition et de contrôler les populations » et, dans leur ensemble, les partis politiques sont, ainsi que le remarque Tose, non sans malice, « des fractions d'un parti unique du capital qui arbitre une partie de ses contradictions internes. » (*Ibid.*)

Cette auto-référentialité croissante du système politique qui fonctionne à « la représentation non représentante » laisse certes un espace aux mouvements sociaux,

mais les prive cependant, et pour le moment, de toute institutionnalisation durable, en raison même de cette non-durabilité, de cette fluence du capital. Le capitalisme mondialisé a semble-t-il administré la preuve de son autoréférentialité totale et surtout « de son aptitude à intégrer les contradictions internes en les différant et [en] les métabolisant » puisque « l'impuissance et l'insécurité sont devenues des *catégories existentielles* pour une majorité croissante des populations. » (*Ibid.*, p. 302, n. s.)

Si ce que Tosel nomme « l'autoréflexivité » du capitalisme « semble avoir porté à l'absolu son dynamisme de création par la destruction », elle a cependant toujours besoin d'une inscription territoriale, ou plutôt, elle ne peut s'opérer sans une inscription territoriale, dont les États demeurent finalement les garants substantiels. À l'encontre, une fois encore, du globalisme révolutionnaire de la multitude de Negri ⁹⁰, Tosel insiste, perspicace, sur le fait que les États sont requis pour réaliser cette auto-référentialité et qu'ils doivent la traduire en « normes acceptées », se concentrant sur le droit privé et surtout pénal, en organisant la gestion des populations. Ce que Tosel a nommé l'« État *social* de droit » (Tosel, 1989) s'est métamorphosé en un « État *pénal* de droit », dont l'État d'urgence, en France notamment ⁹¹ est devenu une déclinaison *régulière*, une exception devenue la règle.

Difficultés subjectives de l'émancipation

Cette pénalisation de la société, qui est aussi et simultanément, une forme de privatisation rend par conséquent difficile l'organisation d'un contre-pouvoir qui soit aussi systémique que celui du capital et rend compliqué l'émergence de ce qu'il appelle à la suite de C. Preve, une classe « transmodale », capable de porter la transition et de dépasser, le capitalisme.

La fluence radicale du capitalisme mondialisé affecte donc de manière nécessaire les sujets politiques, individuels et collectifs, au premier rang desquels « la classe ouvrière centrale fordisée des grands rassemblements (métallurgie, mines,

90. Lequel, dans une tribune publiée par le quotidien *Libération* le 13 mai 2005, appela à voter « oui » au Référendum sur le projet de « Constitution européenne » pour, proclamait-il, faire disparaître « cette merde d'État-nation ».

91. Régulièrement institué ces dernières années en France, à l'occasion des émeutes de l'hiver 2005 pendant trois semaines puis à la suite des attentats (crimes de masse) de l'hiver 2015, prorogé pendant deux ans et tout récemment « constitutionnalisé ».

automobile, textiles) ». Celle-ci a été « fragmentée, réduite et privée de tout capacité transmodale » (*Ibid.*, p. 304) entraînant également, sinon la disparition tout du moins l'effacement des organisations collectives qui lui étaient associées, qu'elles fussent des institutions (associations, organisations, partis) ou des réseaux plus ou moins formels de socialité. De manière concourante, s'y sont nouées la promotion d'une consommation de masse, avec l'élévation du niveau de vie (du bien nommé « pouvoir d'achat ») et l'émergence d'un régime économique-anthropologique de la dette et de l'endettement⁹² ainsi que la généralisation d'un individualisme « libéral-libériste » et multi-latéral (économique, politique, social, éthico-moral).

Cette fragmentation s'est également traduite dans un aiguisement croissant et une démultiplication des oppositions entre, d'une part, « les classes dirigeantes des entreprises et des concentrations financières, leurs affidés, et la partie supérieure des classes moyennes, et, d'autre part, une masse croissante de la population privée d'une effective liberté d'agir et insécurisée par la montée du précaire. » (*Ibid.*, p. 305) Cet aiguisement s'est en outre traduit par une scission interne de l'humanité en une pluralité d'humanités inégales, « jetables » (Ogilvie, 1995) réduisant les masses subalternes à l'impuissance, au ré-agir plutôt et par voie de conséquence à une forme de ressentiment et de haine.

Tosel note ainsi que « si ces masses peuvent se révolter, leurs conditions de vie les conduisent à s'enfermer souvent dans des communautés imaginaires, fondées sur des traits culturels absolutisés. Aux super-ghettos hyper-protégés de l'hyper-classe dirigeante [...] s'opposent les ghettos de la misère rongés par la tentation de la discrimination intérieure et remplis d'hommes qui ne sont chez eux qu'entre eux. Ce sont des “nous” qui vivent dans un ressentiment et une haine compréhensibles à l'égard des autres “eux”, ceux d'en-haut, certes, mais aussi bien ces autres qui tout en partageant leur condition peuvent être exclus. Le racisme et l'ethnicisme sont souvent le ciment de ces communautés réactives [...] Marqués par l'absence de reconnaissance de la part d'une société qui les transforme en “rien social”, ces individus à leur tour considèrent la société pour “rien”. » Pour Tosel, cette violence n'est pas directement politique au sens de productrice de civilité et demeure encore « nihiliste et impolitique. » (*Ibid.*, p. 306)

92. Sur cette question, voir le texte-source « Les deux voies de l'imaginaire néolibéral et leur tension » (Tosel, 2012b) qui a été par la suite repris et modifié (Tosel, 2014, p. 53-79 et Tosel, 2016d)

Dans ces conditions, où sont, demande-t-il alors, les sujets révolutionnaires ? Il s'agit là d'une question réellement ouverte qui ne peut qu'énoncer la contradiction, sans développement satisfaisant, entre un accroissement des souffrances inutiles de la mondialisation capitaliste sur des masses également croissantes et le fait que « les conditions subjectives de possibilité de la résistance, risquent de se transformer en conditions d'impossibilité, tant elles sont affectées par la surdétermination des classes, par la division sociale radicale entre ceux qui peuvent, agissent sur les autres, conditionnent leur existence et ceux qui subissent en fin de chaîne la passion sociale » (*Ibid.*, p. 306-307).

Cette scission interne à l'humanité n'est pas une lubie « idéologique » au (mauvais) sens dépréciatif du terme mais une réalité qui se spécifie et se dit dans la réalité contemporaine du droit et de ses transformations. Se référant au travail doctoral de Caëla Gillespie, *Le désir et le droit* (2004) qu'il a par ailleurs dirigé, Tosel souligne que « le retrait des fonctions sociales de protection de l'État est contemporain d'une montée en puissance de l'État de droit privé ou plutôt d'une transformation de ce dernier. L'État contrôle les populations en combinant deux mouvements. D'une part, il procède à l'exaltation de la liberté subjective projetée en désir de la consommation, et, d'autre part, il généralise le recours permanent au droit pénal pour sanctionner les délinquants, en particulier tous ceux qui consomment sans satisfaire à l'exigence de solvabilité monétaire et violent la légalité de l'échange marchand. » (Tosel, 2008a, p. 307)

Loin de dépérir ou de se retirer au profit d'une liberté qui serait ainsi majorée, l'État se recompose pour assurer que la liberté soit en fait, pour ici contredire Rousseau en le citant (*Lettres écrites de la montagne*), celle « des Marchands, des Artisans, des Bourgeois, toujours occupés de leurs intérêts privés, de leur travail, de leur trafic, de leur gain ; des gens pour qui la liberté n'est qu'un moyen d'acquérir sans obstacle et de posséder en sûreté. » (Rousseau, 1964, p. 881) En sa version hypercapitaliste, l'État de droit « subvertit le libéralisme classique » et définit désormais « le bonheur normal en accréditant sa diction économique », relayant « l'injonction “Travaillez, consommez, jouissez” qui est une règle systémique et qui se fait impératif catégorique ordonnant la religion de la vie quotidienne. » (Tosel, 2008a, p. 308)

En définitive, remarque Tosel, « il est devenu quasiment obligatoire pour le “sujet” libre de ne rechercher son bonheur privé que dans la consommation » ce qui a pour

conséquence de fixer le bien public comme « l'objet résiduel d'une recherche publique privatisée. Le sujet ne se définit plus comme il le faisait dans le libéralisme éthique et politique "bourgeois révolutionnaire" en tant que sujet du droit politique d'avoir des droits civils et politiques. » (*Ibid.*) La seule liberté que le sujet doit vouloir est celle de consommer « sous peine d'expulsion symbolique hors de la société [...] la consommation débridée *consomme et consume* tendanciellement la citoyenneté. » (*Ibid.*, p. 309 ; *n. s.*)

Cette obligation morale et juridique est « *une contrainte systémique ontologique* » qui se renforce du mécanisme de l'endettement encouragé par les organismes financiers « qui lie les individus à la dette à rembourser aussi profondément que la religion lie l'existence à la dette symbolique. Travailler, consommer, s'endetter, rembourser, en un cycle qui enveloppe l'existence, là est la Loi, et elle a ses prophètes. » (*Ibid.* ; *soul. par T.*) Ce « bloc historique » (Gramsci) – plutôt inédit –, économique-politico-théologique, se caractérise par la mise au centre de la solvabilité, laquelle est « le moyen absolu de la consommation et de la satisfaction du désir de consommer le désir de consommer. La solvabilité est le moyen du salut consumériste, le médiateur de la médiation. » (*Ibid.*)

Cette exigence de solvabilité est générale et affecte toutes les strates de la société. Sa différence spécifique réside dans la capacité de solvabilité quantitative, différentielle et par conséquent différenciatrice des classes dirigeantes qui sont pourvues du « pouvoir systémique » et proprement « exorbitant » de peser sur le destin des autres. Elle s'actualise dans ce que Tosel nomme « une dualisation de la catégorie de sujet de droit » qu'il rapporte à la distinction faite par C. Gillespie entre « ayant droit » et « non ayant droit », une dualisation qui implique « une altération profonde du droit politique d'avoir des droits, de la citoyenneté » (*Ibid.*, p. 310).

On pressent dès lors que « cette scission entre "ayant droit" solvables et "non ayant droit" peu ou non solvables rend difficile la relance d'une émancipation nouvelle [et] se constitue en condition nouvelle d'impossibilité de la transformation. » Car cette scission, en effet, « se fixe en dans une conception du monde perverse » (*Ibid.*, p. 311) que Tosel présente ainsi : « Les élites dirigeantes sont à la fois modèles à imiter et objets de ressentiment, ce sentiment ambigu. De leur côté, les "non ayant-droit" sont arraisonnés et stigmatisés comme responsables de leur situation juridique. Cette situation est présentée comme une sanction immanente imposée à la fois par les contingences inévitables du mécanisme systémique et par l'incapacité des individus. » (*Ibid.*, p. 312)

Les problèmes des mouvements sociaux

Nous l'avons dit plus tôt, la dynamique du capitalisme mondialisé n'a pas étouffé tous les foyers de résistance et de critique théoriques et pratiques. Les mouvements dits sociaux demeurent vivaces et pluriels. Ils se sont essentiellement développés dans la « société civile » en opposition à la « société politique » – celle autarcique et autoréférentielle des partis comme « fractions du parti unique du capital » – et en ne tentant rien pour investir l'État. Outre cette clause de « civilité » relativement stricte, ces mouvements se caractérisent par le fait qu'ils se veulent « défenseurs de la société sur une base minimale qui oblige au respect et à l'actualisation des droits » (travail, logement, discriminations, environnement, etc.). Ils se sont par ailleurs « élargis en syntonie avec l'élaboration d'instruments d'analyse critique de la mondialisation » (*Ibid.*, p. 313).

Ces mouvements sont le fait de groupes sociaux porteurs de revendications de nature tout à la fois démocratique et cosmopolitique, qui excèdent le cadre national lequel ne peut cependant pas être totalement évacué. Comme le souligne Tosel, ces mouvements « se sont souvent engagés dans des pratiques de solidarité fondées sur la production de sujets-citoyens actifs ». Leurs intérêts ne sont cependant pas nécessairement convergents et l'unité des mouvements est surtout « négative » puisqu'ils luttent aujourd'hui « encore davantage contre le libéralisme que contre le capitalisme. » S'esquissent toutefois une unité positive dans la mesure où ces mouvements « se refusent à défendre de simples intérêts particuliers » et se réfèrent « à des préoccupations et des valeurs susceptibles d'être généralisées à la société dans son ensemble. Ils actualisent une puissance d'agir et de penser commune. » (*Ibid.*, p. 317-318)

De ce point de vue, et quoique « leur méfiance à l'égard de la forme "organisation" est structurale, ils ne sont pas apolitiques ». Ils se veulent au contraire politiques « dans la mesure où entendent repolitiser la société et imposer la reconnaissance de populations et de groupes humains qui n'ont pas ou peu de possibilités d'action [...] Leur originalité est ainsi de construire des réseaux assurant la convergence d'actions au sein de collectifs autogérés, capables parfois de réunir des syndicats, des associations, des élus locaux, des « usagers ». À cet égard, ajoute Tosel, ils ne conçoivent pas seulement comme « forces de pression exercées dans les champs des pouvoirs où il s'agit de modifier précisément un rapport de forces, mais ils se veulent

formes d'affirmation de soi en première personne, héritiers d'un individualisme éthique agissant aussi bien sur soi que sur et avec les autres. » (*Ibid.*, p. 319)

En dépit de leurs mérites, en particulier celui « de révéler l'inhumanité d'une mondialisation qui compromet la promesse de ses possibles positifs par un négatif autrement dévastateur », ces mouvements rencontrent des limites pratiques et théoriques.

Sur le plan pratique, il s'agit d'abord de la forclusion du système politique qui est « soit opposé à leurs objectifs soit incapable de leur faire droit » (*Ibid.*, p. 320). Ils rencontrent aussi une limitation interne, une difficulté « structurale » qui est inscrite, « dans la double exigence qui les définit » : articuler leur pluralité constitutive (personnes, organisations, etc.) qui est plutôt horizontale avec une verticalité qui est parfois requise, en l'espèce d'un recours « à des formes intermédiaires de concentration permettant d'entamer les institutions politiques et économiques à tous leurs niveaux. » (*Ibid.*, p. 321)

Ces difficultés et ces limites n'excluent pas « d'hériter de ce qui dans la pratique de ces mouvements sociaux peut *renouveler la politique autour d'une rationalité inédite* » dont Tosel évoque quelques traits : le « refus des formes délégataires de la mobilisation politique et syndicale », la « volonté de favoriser la participation directe en première personne des sujets concernés », l'« importance de la consultation et de la discussion pour définir les formes de mobilisation », la « réinvention des formes d'action militante fondées sur un engagement authentique », etc. Mais il ajoute aussitôt que cet héritage ne peut être fécond qu'à la condition de se laisser interroger « à nouveaux frais par la question de la forme parti, de la forme État nation, de la pluralité associative » (*Ibid.*).

Sur le plan théorique, Tosel estime que les mouvements sociaux sont face au défi de parvenir à transformer la mondialisation capitaliste en « mondialisation de l'émancipation, à révolutionner le non-monde des hommes superflus en monde habitable par tous, à réinventer les modalités d'un être en commun prenant sens dans la production d'un bien commun qui intéresse à la fois la pluralité et la singularité humaines ? » Cette question trouve des réponses différentes selon qu'il s'agit « de combattre le néolibéralisme qui est une doctrine et une idéologie ou le capitalisme liquide qui est un système structuré de pratiques. » Pour Tosel, « si ces mouvements ont su soumettre à la discussion publique les aspects les plus dévastateurs, les risques majeurs de la mondialisation, ils demeurent sur le seuil de l'action politique efficace

et de la production d'une théorie à vocation hégémonique. » Leur pluralité peut se retourner « en impuissance stratégique et tactique », tant la problématique commune qui les unit demeure « trop générale et la peur obsédante de restaurer le Un du totalitarisme [...] se fait paralysante et empêche de mesurer l'épaisseur des rapports sociaux en jeu. » (*Ibid.*, p. 323)

Quelle révolution ?

La révolution ne pourrait-elle plus qualifier que « la révolution capitaliste permanente de la technologie sociale ? » Serait-elle condamnée à demeurer, de manière paradoxale d'ailleurs, ce « mouvement en courbe fermée » selon sa première signification ? Même si, comme l'écrit Tosel, le bilan de la mondialisation capitaliste pourrait sembler « décourageant pour un esprit réaliste », il n'est pas possible d'abandonner le terme de révolution à cette forme particulièrement perverse de ressassement éternel qu'est devenu le capitalisme mondialisé et liquide. Pourquoi ? Parce que, insiste Tosel, « le bilan de la mondialisation contient plus de destructions et de menaces que de réalisations positives et de promesses. » (*Ibid.*, p. 324)

Le tableau est sombre en effet, et triste au sens spinoziste de ce qui amoindrit la puissance d'agir : « désémancipation politique et sociale, production des hommes superflus et des in-sujets consuméristes, inégalisations croissantes, dévastation de la planète », tous ces risques, note Tosel sont « des possibles réels en voie de réalisation. » Il est donc ontologiquement et politiquement urgent « de les impossibiliser et d'éviter la mise en abîme d'un monde qui devient [un] non monde ». Telle est la raison pour laquelle, Tosel parle de révolution, mais au sens moderne acquis par ce terme, comme il le précise dans un texte plus ancien, qu'il nous semble important de citer ici.

« La révolution des Modernes se veut rupture résolue, voire violente si besoin est, avec le passé [...] Elle se veut avènement d'un Nouveau Monde humain institué par la volonté législative des hommes [...] Elle entend inaugurer à partir de ce désordre inavoué qu'est le passé un ordre nouveau qui est un programme volontariste de construction [...] Le changement comme tel, le futur, le nouveau prennent une valeur parce qu'ils peuvent être produits, faits par l'homme à partir de lui-même, de ses forces et de sa raison. » (Tosel, 1991b, p. 279-280)

La nécessité vitale et ontologique de la révolution, repose sur le fait qu'un seuil a été franchi et qu'il a rendu « vaines des réformes sans contenu radicalement transformateur. » Cela signifie que « *la masse et la portée des réformes à accomplir*

excède la possibilité d'un simple réformisme », que ces réformes « ne peuvent s'unifier sans la reprise et la réélaboration du concept de révolution. » Non pas une révolution, précise-t-il aussitôt, qui serait « un acte unique et résolutoire, une convulsion sanglante », mais une révolution qui serait « à la fois évènement et procès complexe », une révolution qui alternerait « phases de tension et phases d'établissement » et qui serait cette fois soutenue par une « vraie réforme intellectuelle et morale dans la haute culture et dans le sens commun des masses subalternes », une réforme authentique donc et respectueuse de la pluralité des mouvements sociaux, une réforme « apte à produire un bien commun qui soit une chose publique à ses divers niveaux d'organisation et d'institution. » (Tosel, 2008a, p. 324-325 ; *soul. par T.*)

La révolution est à donc repenser, « à révolutionner » sur la base d'un bilan critique du passé souligne Tosel, pour ouvrir la possibilité d'une pensée-action définie par une triple tâche, « analytique, rhétorique et politique »⁹³.

Sa première est de « repenser la politique », au moins comme « puissance constructive fondée sur l'interruption de la mondialisation capitaliste ». Sa seconde est de développer « la critique en acte de la soumission réelle de la politique et des pratiques humaines aux impératifs systémiques » du capitalisme mondialisé, en promouvant « l'insoumission nécessaire et l'insurrection souhaitable, en reconquérrant le droit de résistance et de révolution. » Sa troisième enfin, est de « réinventer une pensée et une pratique du commun, de la mise en commun, du partage pacifique du monde commun », c'est-à-dire reformuler « la perspective d'un bien commun global », c'est-à-dire former « un sens critique commun de masse » qui soit « capable de se traduire en affects et en schémas mobilisant entendement et imagination. ». Il s'agit, par conséquent, de « réinventer un commun-isme qui décline l'être en commun en toutes les singularités. » (*Ibid.*, p. 326 ; *soul. par T.*)

On relèvera, par son lexique notamment, la tonalité spinozienne de cette *doctas pes*, de cette espérance instruite et de la triple tâche, politique finalement, qui en est l'expression dont Tosel précise qu'« elle passe par la production d'affects, d'images, par un langage sensible au plus grand nombre et donnant à saisir le sens du monde à

93. Signalons que Tosel conclut son étude sur l'émancipation par cette même question : « La critique n'en est plus à prêcher la résistance mais à anticiper et [à] nourrir une nouvelle action révolutionnaire, globale et plurielle, des masses subalternes pour vaincre la révolution passive que perpétue la société qui meurt et définir la société qui naît. Ceci exige alors de penser autrement l'idée même de révolution. » (Tosel, 2016b, p. 127 ; *n. s.*)

réinventer », ajoutant qu'elle sollicite « *un Autre symbolique, celui de l'émancipation dans la finitude, un Tiers symbolique qui soit un Tiers rationnel.* » (*Ibid.* ; n. s.)

Le devoir de l'inquiétude

Nous l'avons dit plus tôt, *Un monde en abîme* et le diptyque des *Scénarios de la mondialisation culturelle* forment un tout indissociable, ainsi que Tosel le confirme d'ailleurs dans la préface à *Du retour du religieux*, premier volume de ce diptyque : « Nous avons tenté de de comprendre le changement de cosmologie sociale dans notre ouvrage de 2008, *Un monde en abîme. Essai sur la mondialisation capitaliste*. Nous avons alors laissé de côté certains scénarios qui ont donné à ce processus sa forme culturelle. » (Tosel, 2011a, p. 9) Tosel prévient cependant aussitôt que cette « mondialisation culturelle » ne se réduit pas à « une universalisation de l'économie de profit infini et de la démocratie, régime des oligarchies concurrentes » et qu'elle est aussi « l'époque de fragmentations identitaires durables, de résistances inattendues, venues de peuples divers, de nationalités et d'ethnicités bouleversées. ⁹⁴ »

Ce que Tosel nomme les « convulsions du culturel » se manifestent simultanément dans des registres anciens de la culture (les religions) et dans des aspects inédits placés « sous la rubrique de l'émergence du multiculturalisme. » Le plus important, réside dans le fait que ces « turbulences du Tout-Monde » coexistent, d'une part avec « l'expansion des institutions "totales" du capitalisme néolibéral » et avec « les transformations structurales des États dit de droit » d'autre part. Ces convulsions attestent d'abord que lesdites institutions « ne peuvent pas représenter l'ensemble des activités humaines qu'elles soumettent au management et à la consommation solvable ». (Tosel, 2011a, p. 10) Elles attestent ensuite que « la démocratie-régime est toujours davantage une a-démocratie qui ne représente qu'elle-même, qui se confond

94. *Ibid.* Dans les termes du poète et essayiste antillais Édouard Glissant dont Tosel cite les dernières pages de son *Traité du Tout-Monde* : « Nous commençons de comprendre qu'en marge des guerres économiques et financières, lesquelles ne profitent pas d'abord aux nations en tant que telles, mais aux multinationales dont la circonférence est partout et le centre nulle part, les vrais engagements d'aujourd'hui, les harmonies et les disharmonies, les rencontres, les conflits concernent avant tout les cultures des peuples et des communautés. Le culturel a rencontré le politique, et les affrontements majeurs de notre temps en sont empreints. Le politique tendait à l'apparition et au renforcement des nations dans l'Europe et dans l'Occident en expansion. Le culturel manifeste l'angoisse et la convulsion des entités intellectuelles, spirituelles ou morales mises *spectaculairement* en relation avec d'autres, divergentes ou opposées, dans ce qui est désormais pour nous la totalité-monde. » (Glissant, 1997, p. 247 ; n. s.)

avec un système de partis prébendiers de droite et de gauche, tous soumis au complexe entrepreneurial » (*Ibid.*, p. 11). Dès lors, se cherchent partout « des institutions de sens qui pourraient prendre en charge une exigence de vie bonne pour celles et ceux qui sont asservis, manipulés, bafoués » (*Ibid.*, p. 10-11 ; *n. s.*)

Avec la mondialisation cependant, le « culturel » devient confus et se voit triplement confisqué par l'entreprise, le marché et l'État néolibéral. La tentation n'en est que plus grande, alors, de récuser ces figures « du faux universel économique et politique pour chercher appui dans les ressources de sens [...] incarnées dans les religions, les cultures, les civilisations » (*Ibid.*, p. 11), lesquelles se présentent comme autant de recours et de scénarios culturels pour tenter de survivre dans un monde qui est sa négation immanente, un « im-monde ». De fait, ces scénarios sont souvent porteurs de conflits identitaires et la mondialisation culturelle se donne alors comme un « chaos fractal alternant états de guerre et discours de coopération » et délivrant « des flux d'affects passifs tristes – haine, colère, ressentiment, frustration, désir de vengeance – qui submergent ses acteurs et en fait des agresseurs autant que des victimes. » (*Ibid.*, p. 13)

Désassimilation

Écrivant cela, Tosel nous rappelle son introduction d'*Un monde en abîme* qui s'ouvre par une longue citation des *Cahiers de prison* de Gramsci (cahier 8, § 2) laquelle mérite selon nous d'être d'intégralement rapportée⁹⁵. Gramsci dit ceci : « La révolution apportée par la classe bourgeoise dans la conception du droit et donc dans la [fonction] de l'État consiste spécifiquement dans la volonté de conformisme (donc éthicien du droit et de l'État). Les classes dominantes antérieures étaient essentiellement conservatrices en ce sens qu'elles ne tendaient pas à assimiler, à élaborer un passage organique des autres classes à elle-même, à élargir leur sphère de classe "techniquement" et idéologiquement, conception d'une caste fermée. La classe bourgeoise se pose elle-même comme un organisme en continuel mouvement capable d'absorber toute la société, l'assimilant à son niveau culturel et économique :

95. La traduction proposée par Tosel (2008a, p. 9) est étonnamment fautive : par exemple les deux occurrences de « *funzione* » ont été traduites par « formation »... Nous avons donc légèrement corrigé sa traduction à l'aide du texte original et en regardant également la traduction française de Paolo Fulchignoni (Gramsci, 1983, p. 255). Nous avons également rétabli les signes diacritiques (guillemets) ainsi que les « etc. » omis par Tosel, qui ne sont pas sans signification pour Gramsci. Comme c'est l'usage, nos interventions sont signalées entre crochets.

toute la [fonction] de l'État est transformée. L'État devient "éducateur", etc. [Dès que]⁹⁶ se produit un arrêt, l'on retourne à la conception de l'État pure force, etc. La classe bourgeoise est "saturée" : non seulement elle ne se diffuse pas, mais elle se désagrège ; non seulement elle n'assimile pas de nouveaux éléments, mais elle désassimile une partie d'elle-même (ou du moins les désassimilations sont nettement plus nombreuses que les assimilations). Une classe qui se pose elle-même comme susceptible d'assimiler toute la société est en même temps capable d'exprimer ce processus, elle conduit à la perfection [cette conception] de l'État [et du] droit[,] jusqu'au point de concevoir la fin de l'État [...] et du droit [comme] devenus inutiles pour avoir épuisé leur tâche et être absorbés dans la société civile. »

Formant l'hypothèse, rhétorique, du caractère « daté » voire « falsifié par l'histoire » et « pour l'essentiel » de ce texte, Tosel relève que « Gramsci pourrait retrouver sous peu une actualité critique aujourd'hui, alors que la nouvelle onnée de mondialisation des rapports capitalistes se prévaut d'une puissance d'intégration et d'assimilation sans précédent. » (Tosel, 2008a, p. 10) Cette désassimilation tendancielle évoquée par Gramsci, dont nous avons pu voir dans les pages précédentes puissance polymorphe de réalité, se manifeste avec un éclat particulier au niveau de la culture *lato sensu* et traduit sa récurrence comme principe recteur de la mondialisation capitaliste.

Cette logique de désassimilation tendancielle nous semble implicitement animer les trois scénarios qui font l'objet de l'analyse de Tosel qui commence par le thème du retour du religieux, lui accordant ainsi une priorité sur les deux autres (les cultures et les civilisations). Trois raisons justifient ce *prius*. La première renvoie à « la présence constante du religieux dans les autres termes de cette trinité » puisque « les cultures, au sens ethnologique du terme et les civilisations au sens historique font de la religion, d'une religion elle-même diverse, un marqueur, sinon privilégié, du moins permanent et vénérable. » (Tosel, 2011a, p. 13)

La seconde est plus « conjoncturelle » et réside en ce que le « retour du religieux » est un phénomène récent dont Tosel note qu'il a « surpris et dérangé la conception dominante qui faisait de la sortie de la religion une évidence. » Or, la brutalité de la

96. Gramsci écrit : « *Come avvenga un arresto* », ce que Tosel rend par « Puisqu'il se produit un arrêt », ce qui ne va pas et que P. Fulchignoni rend par « Il se suffit que se produise un arrêt » qui ne restitue pas la dimension de « renversement » pourtant bien marquée par Gramsci.

mondialisation du capitalisme néolibéral a fait apparaître « la misère morale et spirituelle particulièrement insigne du rationalisme utilitariste qui légitime un monde sans cœur, sans esprit, qui adore et exalte les esprits animaux de l'Argent, du Capital, de l'Entreprise, du Marché. » Il n'est alors guère étonnant que le religieux soit redevenu une ressource « dans l'effondrement des grandes croyances séculières » (*Ibid.*, p. 13-14).

La troisième s'enracine précisément dans cet effondrement qui pose, à nouveaux frais et dans une conjoncture historico-mondiale transformée, « la question théorique et pratique de la dimension symbolique de la mondialisation. » Car c'est cette question qui « hante et structure les recours identitaires » et qui surdétermine aussi « la critique de l'économie politique et de la politique. » (*Ibid.*, p. 14)

Cette dernière raison invoquée par Tosel, pour justifier la priorité accordée à la question du religieux, revêt un aspect décisif en ceci que cette question est selon nous principielle et qu'elle constitue, ainsi qu'il le souligne en introduction⁹⁷, le fil conducteur de sa réflexion à partir du diptyque des *Scénarios de la mondialisation culturelle*, commandant et irriguant ses travaux ultérieurs. Pour ce qui les concerne, nous songeons tout spécialement à l'étude sur l'« Imaginaire néolibéral », initialement publiée dans la revue *Noesis* du Centre de recherches en histoires des idées de l'université de Nice (Tosel, 2012b) avant d'être reprise, d'abord dans *Essai pour une culture du futur* (Tosel, 2014, p. 53-79) puis, de manière plus ramassée, comme « envoi » d'un ouvrage collectif précisément consacré à la question des « Imaginaires du néolibéralisme » (Tosel, 2016d) ; bien évidemment à son ouvrage *Nous, citoyens, laïques et fraternels ?*, dont la seconde partie est consacrée à *Spinoza au miroir de la laïcité* (Tosel, 2015a) ; et enfin à son étude consacrée à la question de l'émancipation (Tosel, 2016b).

Du religieux, du symbolique et de leurs critiques

Cette question du religieux est donc particulièrement prégnante dans le premier volume des *Scénarios de la mondialisation culturelle* dont le thème du retour est précisément l'intitulé de son premier volume, où cette question est plus spécialement

97. « C'est donc le chapitre 4 [du volume I des *Scénarios de la mondialisation culturelle*] consacré à Marx qui constitue le fil conducteur de notre enquête sur le retour du religieux, sur les autres scénarios de la mondialisation culturelle étudiés dans le volume II. » (Tosel, 2011a, p. 18).

traitée dans les chapitres 3 et surtout 4, sur lesquels nous voudrions porter notre attention.

Dans le chapitre 3, « Peuple, religion, tiers symbolique », Tosel traite de la religion sous l'angle de leurs critiques en lien avec la notion de peuple, en distinguant « deux approches de cette critique qui ont tendu, à partir des Lumières, à se succéder, non sans se contaminer l'une l'autre. La première se constitue autour de l'imaginaire et de ses illusions et rêve d'un âge de l'histoire dépourvu d'illusions où tous les hommes vivraient de plain-pied dans la raison. La seconde approche prend acte des limites de la dénonciation dans l'imaginaire et intègre ce qui permet aux religions [...] de résister à la critique et de se maintenir. » (Tosel, 2011a, p. 85)

Cette dernière approche prend en compte ce que Tosel nomme « la vraie découverte de l'anthropologie française », la notion de « symbolique », laquelle assure « une hybridation féconde avec la psychanalyse » tant freudienne que lacanienne. Mais il nuance aussitôt, en notant qu'elle est incomplète dans la mesure où, en effet, « elle est indifférente à l'historicité qui affecte jusqu'à la notion d'ordre symbolique. » Et tout l'intérêt de la démarche de Marx est, note Tosel, « de développer la première approche dans le sillage d'un Spinoza revue par Feuerbach en la dépassant par la mise au jour du symbolique propre au mode de production capitaliste et par la dynamisation et la mise en contradiction de ce symbolique. » (*Ibid.*, p. 85 et 86)

Ces deux approches ne forment pas un ensemble unifié mais représentent les deux pôles en tension entre lesquelles le problème peut être posé. La première montre que la religion appartient à la sphère de la domination historique et qu'elle est inscrite « dans l'exploitation du travail » ainsi que « dans la sujétion politique » exigeant donc « un ensemble de formes imaginaires par lesquelles les classes dominantes dissimulent leur domination en la faisant passer pour nécessaire et universelle. » Tosel relève cependant, que cette approche, ne parvient pas « à saisir la dimension de la religion comme ordre symbolique irréductible à ses présentations imaginaires. » (*Ibid.*, p. 118)

C'est précisément sur cette dimension que la seconde approche insiste. Les communautés humaines comme tout homme à sa naissance, « sont inachevés et ne peuvent exister qu'en dépendant non seulement de la coopération de leurs membres mais de la référence à un Autre qui assigne ses places à chacun et pose un ordre où se produit le sujet humain dans une inévitable hétéronomie, fait d'une structure

homologue au langage et lié à lui.⁹⁸ » Mais cette approche « structurale » tend à dénier « les conflits de la communauté sous la commune référence. Elle dissimule alors la domination historique en se posant comme transcendante » et elle nie l'historicité comme la pluralité des ordres symboliques « en hypostasiant un ordre symbolique historique comme l'ordre symbolique lui-même. » (*Ibid.*)

Tosel insiste sur l'importance d'éviter toute confusion entre la soumission symbolique structurale et son inévitable insertion dans la soumission historique (ce dont le paternalisme capitaliste par exemple est la plus typique figure). Deux erreurs symétriques et inverses sont à éviter selon lui. La première consiste « à ignorer la soumission historique, économique, sociale et politique, en la noyant comme expression de la dépendance ontologique à l'égard de l'ordre symbolique. » Quant à la seconde, elle consiste « à ignorer la soumission ontologico-symbolique en ne prenant en compte que la soumission socio-politique et à se contenter d'une critique de l'imaginaire, laquelle annule le symbolique. » C'est que les choses sont complexes puisque « l'ordre symbolique pur n'existe pas ». Il n'existe en effet que « sous des formes imaginaires qui le présentent » et demeure également « toujours divisé » (*Ibid.*, p. 119).

Seule la critique, observe Tosel, peut opérer « ce partage » et elle le fait « dans l'ambiguïté, parce que la déconstruction d'une forme historique de l'Autre appelle le point de vue d'une autre forme en gésine. » La critique est donc « historiquement infinie, mais la structure comme telle a été jusqu'ici indéconstructible ». Pour affronter cette question, Tosel sollicite explicitement le Spinoza du *Traité théologico-politique*, qui avait en son temps saisi que « le pouvoir constituant du peuple est à la fois politique et juridique, d'une part, et, de l'autre, imaginaire et symbolique. L'association des *conatus* dépend de l'obligation de coopérer sous des contraintes qui sont celles de la transformation de la crainte réciproque des individus dans la crainte de Dieu sous la loi instituée par Moïse. Le Dieu révélé est une fiction, produit de l'imagination, mais cette fiction fait loi. » (*Ibid.*)

98. *Ibid.* On aura ici reconnu la thématique lacanienne dont la présentation de Tosel montre qu'elle doit beaucoup à Henri Wallon. De ce dernier justement, voir *La Vie mentale* (Wallon, 1938/1982) et de Lacan, son texte paru la même année et dans le même tome (VIII) de *L'encyclopédie française* que celui de Wallon : « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » (Lacan, 1938/2001). Sur cette question voir également Émile Jalley, *Freud, Wallon, Lacan : l'enfant au miroir* (1998) et le récent ouvrage de Juan Pablo Lucchelli, *Lacan : de Wallon à Kojève* (2017).

Quoique Spinoza ait tendance « à résorber le symbolique dans l’imaginaire (la superstition) », Tosel estime que pour ce dernier, il demeure que « la fiction divine est une fonction, tout pouvoir ne pouvant s’instituer, se diviser, et se réinstituer qu’au nom de l’Autre et de sa puissance au lieu duquel ce pouvoir s’indexe. » La fiction imaginaire, conclut Tosel, est « forme de manifestation de l’ordre symbolique. » Cela implique, par conséquent, la non-permanence du complexe théologico-politique, lequel est une fiction qui revêt aussi une fonction, lequel est en outre susceptible de se transformer « dans le sens d’un imaginaire autocritique acceptant de renoncer à sa prétention théorique et se reformulant en termes éthico-symboliques. » Telle est ajoute Tosel, « la prescription formelle de justice et de charité à laquelle tous les citoyens doivent se soumettre. » (*Ibid.*, p. 120)

Il s’ensuit que c’est à l’État souverain, délivré du joug des orthodoxies et des hérésies, autrement dit, un état *laïque*, qu’il revient de « donner un contenu juridique et politique – les lois positives – à cette prescription » tout comme c’est à la multitude qu’il revient « de manifester dans la sphère nouvelle d’une libre opinion publique les interprétations nécessairement contradictoires de cette prescription. » C’est dans la démocratie que cette « dialectique du pouvoir et des mœurs » trouve son expression « la plus productive » en effet, fondée sur « la liberté laïque de penser. » (*Ibid.*)

De cette analyse, Tosel tire une idée, absolument essentielle, qu’il ne cessera de convoquer par la suite, d’une scission interne à la démocratie, entre « démocratie-processus » et « démocratie-régime ». Cette distinction, dont la portée heuristique est manifeste, s’inscrit dans le prolongement de son étude séminale une première fois publiée en 2003 « *Anti-polis, vers l’auto-liquidation de la démocratie ?* » (Tosel, 2008a, p. 253-291). Elle irrigue d’abord les réflexions du second volume des *Scénarios de la mondialisation culturelle, Cultures, civilisations, conflits* et en particulier sa première partie (Tosel, 2011b, p. 11-131) et constitue le cœur de la troisième (et dernière) étude de son *Essai pour une culture du futur*, significativement intitulée « Le conflit des conflits » (Tosel, 2014, p. 81-103). Elle est enfin au centre des réflexions consignées dans *Nous citoyens, laïques et fraternels ?* (Tosel, 2015a) et dans son étude sur l’émancipation (Tosel, 2016b).

Un dernier mot, pour clore ce point. Cette distinction ne nous paraît pas être, comme on pourrait être tenté de lui objecter, une simple reformulation biaisée de la distinction naguère brandie par le mouvement ouvrier et communiste, entre « démocratie bourgeoise-formelle » et « démocratie populaire-réelle ». Car il ne s’agit pas uniquement d’une question de forme mais bien de contenu concret, de la

dialectique interne du processus démocratique et de sa qualité, autrement dit de sa capacité de se déprendre et de déconstruire de faux imaginaires...

Dans le chapitre 4 « Un détour par Marx : Tiers symboliques et Tiers rationnel », Tosel poursuit la réflexion entamée dans les chapitres précédents, qu'il entend porter à son maximum d'intensité théorique conformément à ce qu'il avait annoncé dans son introduction. Il commence d'abord par récapituler de manière synthétique le cheminement de sa réflexion, dont les résultats sont, la coexistence d'un processus continu (« de fond ») de sécularisation de quelques-unes des grandes « religions universelles » et d'un maintien ou d'une résistance du religieux selon des formes diverses et opposées. Cette résistance s'ancre notamment dans la persistance de la référence à toute société à une « Altérité ordonnatrice » qui ne peut cependant pas être considérée « comme susceptible d'une forme unique, comme un transcendantal métahistorique. » De fait, c'est sur la question du Tiers symbolique que Tosel dit avoir « butté » ajoutant qu'il a également interrogé les contenus historiques qui donnent chair à cet invariant (Tosel, 2011a, p. 125).

Le résultat provisoire de cette interrogation consiste d'abord en ce que « les configurations du Tiers symbolique n'obéissent pas à l'impératif d'égalité et s'opposent souvent à la coopération des sujets dans la production d'un monde commun. » D'où, d'une part l'évocation de la possibilité d'un Tiers symbolique « capable de conduire la critique des Tiers symboliques assujettissants » et de l'autre, la rencontre, « avec Spinoza et Marx [de] l'instance immanente d'un Tiers rationnel capable de se poser en référence des luttes d'émancipation. » Ce détour explicite par Marx en revenant sur ses critiques de la religion, est aussi l'occasion, selon Tosel, d'ouvrir à nouveau la question du rationalisme marxien, c'est-à-dire, écrit-il, de « sa philosophie. » (*Ibid.*, p. 125-126)

Tosel rappelle tout d'abord que toute l'entreprise théorique et pratique de Marx est placée sous le signe de la critique, présupposant nécessaire et achevée, la critique de la religion ainsi qu'il l'écrit dès l'entame de son *Introduction à la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* en 1843 (« Pour l'Allemagne, la critique de la religion est pour l'essentiel achevée, et la critique de la religion est la condition de toute critique. ») Il se propose ensuite « de répéter ce premier moment critique en le suivant sommairement jusqu'au *Capital*. » (*Ibid.*, p. 126)

Il en arrive ainsi à cette conclusion que « la position rationaliste du jeune Marx est affectée par l'imaginaire d'une raison gnostique où l'homme sous la figure du prolétariat se fait le soleil de son monde, en détruisant les idoles qu'il a lui-même produites et qui constituent le Mal, puisqu'elles le dominent ». Si donc Marx a lu le *Traité théologico-politique* de Spinoza, ce fut « avec les lunettes de Feuerbach ». Il n'a pas, selon Tosel, suffisamment pris en compte la thèse spinozienne que « si l'homme peut être un dieu pour l'homme, il ne peut jamais surmonter sa condition de mode fini, partie de la puissance infinie dont les interrelations impliquent la possibilité que l'homme peut toujours être loup pour l'homme. » (*Ibid.*, p. 131)

À partir du *Capital*, Tosel note une première prise de distance à l'égard de la première « critique irrégieuse de la religion ». Dans une fameuse note, au début chapitre XIII (« La Machinerie et la grande industrie ») du livre 1 du *Capital*, où Marx évoque la question de l'histoire de la technologie avec Darwin et Vico, il écrit : « Il est en effet plus facile de trouver par l'analyse le noyau terrestre des conceptions religieuses les plus nébuleuses, qu'à l'inverse de développer à partir de chaque condition réelle d'existence ses formes célestifiées. » (Marx, 1983, p. 418, n.) Cela signifie, pour Tosel, que le mouvement qui consiste à rapporter le ciel des religions au mode de production, à la terre de la vie matérielle, est « aussi nécessaire qu'insuffisant, en ce qu'il ne rend pas compte de la spécificité de ce qu'il faut nommer des formations idéelles. » Une critique complète doit en effet pouvoir « inverser le mouvement, reproduire à partir de la terre le procès de production selon lequel telle terre produit tel ciel. » (Tosel, 2011a, p. 132)

Toujours dans *Le Capital*, Tosel note un second moment d'autocritique interne à la pensée de Marx, vis-à-vis du *Manifeste du parti communiste* cette fois. Dans ce dernier, Marx soutenait une thèse dont Tosel dit qu'il ne pourra pas la maintenir en sa radicalité extrême : « le travail de la raison critique dans le monde moderne est relayé et remplacé par le réel lui-même, par le mouvement dissolvant de la production capitaliste, par la puissance désacralisante de la nouvelle forme sociale qui désenchante l'enchantement magico-théologico-politique. » (*Ibid.*, p. 134) Un peu plus loin il précise *Le Capital* ne témoigne plus du même « enthousiasme » à l'égard de la force révolutionnaire de la bourgeoisie en tant que force qui « désenchante les illusions. » Au contraire, le capital se voit affecté « d'une puissance qui l'identifie aussi au réel, mais un réel qui exige un symbolique propre, contradictoire et dissimulateur de ce réel qu'est la soumission du monde au capital. » (*Ibid.*, p. 135)

Par un étonnant renversement, le capital est devenu une sorte de nouvelle religion. La « force démoniaque du capital, sa puissance de réenchâtement négatif, d'ensorcellement, sont occultées et neutralisées par la quasi religion de la vie quotidienne que crée le système des rapports de production capitalistes en produisant la sphère de son apparaître dans la circulation marchande et dans la distribution des revenus. » (*Ibid.*, p. 136) Tosei indique que cet « apparaître » est placé sous la catégorie de fétichisme et que Marx le qualifie de « religion de la vie quotidienne » dans la fameuse section du livre III (section 7, ch. XLVIII) du *Capital*, « La formule trinitaire » : le capital rapporte naturellement de l'intérêt, la terre de la rente foncière, le travail du salaire.

Comme le souligne Tosei, le recours de Marx à la catégorie de trinité est certes ironique et polémique mais pas uniquement. Cette « formule trinitaire » se présente en effet comme la « forme développée complexe » du fétichisme capitaliste, dont celui de la marchandise est la forme élémentaire, puisque c'est en elle que se fonde le noyau de cette fonction symbolique et de son investissement imaginaire. Toute marchandise est en effet l'unité de deux déterminations hétérogènes, l'utilité sociale et la valeur qui permet d'échanger une marchandise contre une autre de même valeur (*i. e.* incorporant la même quantité de travail social), la monnaie se constituant en équivalent général. « Les marchandises, écrit Tosei, semblent s'accorder pour produire le Tiers Argent qui permet l'échange des choses produites à leur valeur. Tout se passe comme si les marchandises passaient un contrat entre elles pour constituer l'équivalent général », c'est-à-dire l'argent (*Ibid.*, p. 138-139).

La critique de Marx peut ainsi être considérée comme l'exercice d'une raison pratique estime Tosei qui propose d'en résumer l'acquis sous la forme d'une série de quatre thèses. « 1) Le fétichisme propre au mode de production capitaliste et à lui seul manifeste et dissimule les rapports sociaux en relations entre des "choses". 2) Ces choses-marchandises sont une partie du travail social, dans le double sens qu'elles sont [...] du travail cristallisé et [...] du travail exproprié au travailleur, cet esclave salarié [...] 3) La manière dont les choses-marchandises représentent les rapports sociaux repose sur une distorsion impliquée dans la soumission du travail vivant. 4) Cette distorsion prend la forme d'une inversion analogue à celle qui définit la religion : les hommes sont créateurs de leurs dieux mais ils se posent comme créés par eux et leur obéissent comme à des idoles. » (*Ibid.*, p. 141)

Renforcé par la (re-)mondialisation capitaliste de la production et des échanges, le fétichisme est aujourd'hui et de manière massive, celui de l'Argent comme équivalent général, lequel ouvre « l'infini mobile des commutations et met en relation des sujets de plus en plus inégaux, selon qu'ils "ont" ou "n'ont pas d'argent", selon leur degré de solvabilité. Le lien marchand dissimule toujours davantage le rapport de production fondé sur l'exploitation. » L'Argent continue « l'œuvre de liquidation, de mise en fluctuation de tous les autres liens sociaux et de leur configuration symbolique. » (*Ibid.*, p. 142)

Face à cette liquidation, au propre comme au figuré, de la société, la critique marxienne fait apparaître « l'instance du travail vivant en coopération libre et égale » comme « Tiers alternatif, Tiers rationnel » en capacité, juge Tosel, « de faire pièce au Tiers évanescent de l'Argent. » Ce Tiers, cependant, demeure « simplement virtuel ». Car si la résistance existe, elle ne se construit pas « en un front commun à tous les sujets peu solvables ou insolubles, exploités directement ou transformés en hommes jetables. » (*Ibid.*, p. 143)

La difficulté actuelle des subalternes réside dans le fait que ces « forces de travail », quels que soient leurs statuts, ne peuvent pas se constituer en un « Nous », en une « forme de coopération active soutenue par des rapports interpersonnels consistants » écrit Tosel ; c'est-à-dire en rapports qui ne sont pas strictement marchands ou de simple co-présence. Au contraire, ces forces semblent plutôt « induites à subir la désymbolisation par des procès de resymbolisation référés à un Autre, lui-même réinvesti en sa propre représentation imaginaire, la Nation quand cela est possible, ou les communautés d'un autre type, la Race, l'Ethnie, l'Association religieuse », des formes qui sont menacées, comme Tosel y insiste, par leur perversion « en nationalismes meurtriers et en communautarismes exclusifs. » (*Ibid.*, p. 143)

Pour Tosel, se rencontre ici un aspect du problème que la critique marxienne du fétichisme ne thématise pas qui est « la nécessité de penser ensemble le Tiers évanouissant de la forme valeur fétichisée et les figurations communautaires historiques qui se cherche en elles une figure sociale imaginaire, comme la Nation ; l'Ethnie. » (*Ibid.*) Autrement dit encore : « Comment penser ensemble l'ordre marchand avec sa symbolisation désymbolisante [fluente ou liquide] et l'État-nation avec sa symbolisation effective, mais particularisante ? » (*Ibid.*, p. 144)

À cette question, sur laquelle Marx nous laisse écrit Tosel, celui-ci⁹⁹ propose de penser le Tiers comme un lieu vide, un Tiers rationnel qui a pour nom « bien commun », lequel est « l'héritier critique [de] la tendance du communisme marxien et des notions communes de Spinoza ». Ce bien commun, poursuit Tosel, « ne se réduit ni à une intersubjectivité de classe, fût-ce une classe universelle, ni à un ensemble de socialités de groupes en concurrence dans le système-monde capitaliste. » (*Ibid.*, p. 145)

Ce bien commun donc, « réalise une rationalité de la finitude » et s'il n'est pas le communisme « défini comme état final d'une réappropriation utopique des forces sociales donnée une fois pour toutes dans la transparence », il est « *un nom possible pour la reformulation de l'idée communiste*, de l'être en commun qui est "entre" les singularités. » (*Ibid.*, p. 145-146 ; *soul. par T.*) N'est-ce pas aussi, en définitive, la problématique essentielle de l'émancipation ?

C'est de manière délibérée que nous nous sommes limité à une partie du premier volume des *Scénarios de la mondialisation culturelle*, et que nous avons laissé de côté le second, *Cultures, civilisations, conflits*. Car restituer plus avant le raffinement de cette problématique et ses ramifications, dans ce dernier volume comme dans les autres textes que nous avons mentionnés, excèderait par trop les limites, déjà fort étendues, de notre travail. Plus essentiellement, et comme Tosel y a lui-même insisté dans sa présentation du premier volume, la question du retour du religieux est une question *princielle* qui irrigue et nourrit toutes les autres. Telle est la raison pour laquelle nous sommes limité à une présentation succincte de cette problématique.

Il y a encore une seconde raison, qui est encore plus essentielle, à ce choix, c'est que, au fond, cette interrogation est une manière de ressaisir le dessein de Tosel, la méta-question de son élaboration théorique et politique en sa totalité. Elle est ce qui unifie dialectiquement, ce que nous avons appelé, en introduction, le « delta » de sa recherche, Spinoza, Gramsci et le marxisme, un delta dont les éléments s'entreglosent positivement – à l'encontre de l'appréciation de Montaigne dans ses *Essais* (III, 13) et donc au sens plus ancien et figuré, de « critiquer » –, et se traduisent

99. Il cite *Pour une rhétorique de la raison* de Jean Robelin (2006, p. 200-278) qui développe les thèses de Claude Lefort dans *L'invention démocratique* (1981).

réciproquement et dialectiquement. À cet égard, son étude de 2016, *Émancipations aujourd'hui? Pour une reprise critique*, en témoigne excellemment.

La civilité d'André Tosef (pour provisoirement conclure)

Au terme de cette restitution personnelle de la pensée-action d'André Tosef dont nous souhaitons qu'elle soit la moins infidèle et la plus précise possible, il nous reste quelques regrets. De n'avoir pas parlé de ses études sur la pensée classique, aussi précises qu'exigeantes, comme celles consacrées à Spinoza que nous n'avons fait qu'indiquer, celles sur Vico, dans le rapport à Gramsci (Tosef, 1996e), à Spinoza (Tosef, 1999b) ou bien encore à la *mathesis universalis* d'inspiration leibnizienne (Tosef, 2005e), à celle enfin, que nous tenons pour absolument magistrale, consacrée à l'esprit cartésien (Tosef, 1999d). Et puis il y a toutes les autres études sur des questions ou des thèmes singuliers, comme son analyse d'*Otello* de Verdi par exemple que nous avons tardivement découverte, et qui sont demeurées en dehors de notre investigation.

Difficile et malaisé de conclure donc, tant les « fins » sont continûment provisoires. Même si nous avons parcouru les cercles qui la composent, l'élaboration d'A. Tosef, n'en a pas fini, tant l'histoire et le monde ne s'arrêtent pas, et tant nous puisons de l'intelligence, de la pensée et de l'agir dans son œuvre. De ce long parcours et de ce compagnonnage assidu avec sa pensée, nous formons l'idée que Tosef fut et demeure un Virgile (trans-)moderne, qui conduit les Dante que nous sommes, dans les méandres des bolges de *L'Enfer* du capitalisme mondialisé et de sa désémancipation, cet im-monde, tous deux bien terrestres.

Il nous reste donc « le devoir et l'inquiétude », qui est le *devoir de l'inquiétude* autant que *l'inquiétude du devoir*. Non pas comme tragédie toutefois, mais comme une exigence : celle de ne pas demeurer quiet, ni coi ni couard, face à cet im-monde, celle de continuer à en dénoncer le dés-astre, de poursuivre la lutte, pour un autre monde évidemment et une autre mondanité aussi, un autre rapport à celui-là et à celle-ci, qui soit émancipé de l'Argent-roi. Il nous reste une vaste et ample pensée, dense et précise mais une pensée qui n'a toutefois pas reçu les honneurs qui lui sont (encore) dus. La pensée de Tosef est selon nous fait songer à ces paroles du poète François Villon dans sa *Ballade du concours de Blois* : « *Je meurs de seuf auprès de la fontaine / En mon païs suis en terre lointaine.* »

Il n'est donc pas trop tard pour lui rendre cette justice, il ne l'est même jamais, si l'on convient que toute pensée n'existe réellement que pour l'avenir finalement. Novalis disait de la pensée juste que l'on devait aussi pouvoir la voir de dos. Il nous semble que celle de Tosel en est une. Et si nous sommes tristes de sa disparition précoce, nous sommes encore plus heureux et joyeux, au sens de Spinoza, d'avoir modestement contribué à montrer la force et la justesse de cette pensée pour l'avenir. Merci, André, merci infiniment.

Nantes, le 5 octobre 2018

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^e 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 ». *Scientia : 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 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. 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.
- (1992d). *Modernité de Gramsci?* Paris : Les Belles lettres (Annales littéraires de l'université de Besançon).
- (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 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 actiosa* » : *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 aristotélicien ». In M. Crampe-Casnabet & M. Bienenstock (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^e 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^e siècle : trajets et figures*. Paris : L'Harmattan, p. 43-77.
- (2005a). « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser ». In V. Charbonnier & E. Kouvélakis (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.
- (2005f). « L'action collective et la mondialisation capitaliste ». In G. Brauch & E. Delruelle (dir.), *L'inventivité démocratique aujourd'hui : le politique à l'épreuve des pratiques*. Cuesmes (Mons) : Éd. du Cerisier, p. 85-106.
- (2006). « Communauté d'exils et exils communautaristes : à propos de Zygmunt Bauman », *La Pensée*, n° 345, p. 105-112.
- (2007a). *Remarques sur l'étude de Vincent Charbonnier*, Communication personnelle de l'auteur.
- (2007b). « Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza : remarques et hypothèses ». In A. Tosel, P.-F. Moreau & J. Salem (dir.), *Spinoza au XIX^e siècle*. Paris : Publications de la Sorbonne, p. 127-147.

- (2008a). *Le monde en abîme : essai sur la mondialisation capitaliste*. Paris : Kimé.
- (2008b). *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. Paris : L'Harmattan.
- (2008c). « Libres réflexion à partir de Hannah Arendt : superfluité humaine et conformisme de l'insujet ». In M.-C. Caloz-Tschopp (éd.), *Lire Hannah Arendt aujourd'hui : pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*. Actes du colloque international de Lausanne, 11-12 mai 2007. Paris : L'Harmattan, 2008, p. 81-96.
- (2009). *Le marxisme du XX^e siècle*. Paris : Syllepse.
- (2010). « Antonio Labriola ou le marxisme "à l'essai" ». In A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*. Napoli; Paris : La Citta del sole; J. Vrin, p. 9-66.
- (2011a). *Du retour du religieux : scénarios de la mondialisation culturelle I*. Paris : Kimé.
- (2011b). *Civilisations cultures conflits : scénarios de la mondialisation culturelle II*. Paris : Kimé.
- (2012a). « 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.
- (2012b). « Les deux voies de l'imaginaire néolibéral et leur tension », *Noesis*, n° 20, p. 169-203.
- (2013). « Sur un cours inédit de Gérard Granel : "Lecture générale de Marx" (1983-1984). » In Collectif, *L'Archi-politique de Gérard Granel*. Mauvezin : Trans-Europ-Repress., p. 325-367.
- (2014). *Essai pour une culture du futur*. Vulaines-sur-Seine : Éd. du Croquant.
- (2015a). *Nous citoyens laïques et fraternels? suivi de La laïcité au miroir de Spinoza : dans le labyrinthe du complexe économique-politico-théologique*. Paris : Kimé.
- (2015b). « Étienne Balibar : parcours, révolutions, questions ». In É. Balibar, M.-C. Caloz-Tschopp, A. Insel et A. Tosel, *Violence, civilité et révolution : autour d'Étienne Balibar*. Paris : La Dispute, p. 51-92.
- (2016a). *Étudier Gramsci : pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*. Paris : Kimé.
- (2016b). *Émancipations aujourd'hui? Pour une reprise critique*. Vulaines-sur-Seine : Éd. du Croquant.

- (2016c). « L'Union européenne ou un hybride à vocation subimpériale dans le capitalisme mondialisé », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 43, p. 129-150.
- (2016d). « Remarques de méthode sur l'imaginaire néo-libéral »¹⁰⁰. In F. Cusset, T. Labica et V. Rauline (dir.), *Imaginaires du néolibéralisme*. Paris : La Dispute, 2016, p. 31-52.
- (2017). « La pensée-incitation du jeune Gramsci ». In Antonio Gramsci, *La Cité future*. Paris : Éd. Critiques, p. 7-43.

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.
- (2006). *Politique et histoire de Machiavel à Marx : cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972*. Paris : Éd. du Seuil.
- ASOR ROSA A. (1981). « La felicità e la politica ». *Laboratorio politico*, n° 2.
- 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.

100. Il s'agit d'une version réduite de la seconde des trois études contenues dans *Essai pour une culture du futur* (2014a, p. 5-79)

- 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.
- BALIBAR É. (2010). *Violence et civilité : Welles Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. Paris : Galilée.
- BAUMAN Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge; Maiden : Polity Press.
- (2006). *La vie liquide*. Rodez : Le Rouergue; J. Chambon.
- BECK U. (2003). *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*. Paris : Aubier.
- BELLONE E. ; GEYMONAT L. ; GIORELLO G. & TAGLIAMABE 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.
- Cahiers Spinoza* (1977). « [Marx et Spinoza] », n° 1. Paris : Éd. Répliques.
- CALLOZ-TSCHOPP M.-C. (2008). *Résister en politique, résister en philosophie : avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*. Paris : La Dispute.
- [dir.] (2009). *Lire Hannah Arendt aujourd'hui : pouvoir, guerre, pensée, jugement politique actes du colloque international de Lausanne, 11-12 mai 2007*. Paris : L'Harmattan
- CHARBONNIER V. (2005). « Des réifications de la raison ». In V. Charbonnier & E. Kouvélakis (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). « La réification chez Lukács (la madeleine et les cendres) ». In A. Cukier, F. Montferrand & V. Chanson (éd.), *La réification : histoire et actualité d'un concept critique*. Paris : La Dispute, p. 43-63.
- CLOT Y. (2015). « Vygotski avec Spinoza, au-delà de Freud ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 140, n° 2, p. 205-224
- COLLIOT-THÉLÈNE C. (1992). « Habermas, lecteur de Marx et de Max Weber ». *Actuel Marx*, n° 11, p. 95-112.
- COTTEN J.-P. (1993). « Althusser et Spinoza ». In O. Bloch (dir.), *Spinoza au XX^e siècle*. Paris : PUF, p. 501-514.
- CRISTOFOLINI P. (1998). *Spinoza : chemins dans l'« Éthique »*. Paris : PUF.
- CROCE B. (1959). *Histoire de l'Europe au XIX^e siècle*. Paris : Gallimard.
- 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.
- DURAND C. (2014). *Le capital fictif : comment la finance s'approprie notre avenir*. Paris : Les Prairies ordinaires.
- ESCARPIT R. (1990). *L'information et la communication : théorie générale*. Paris : Hachette.
- FISCHBACH F. (2005). *La production des hommes : Marx avec Spinoza*. Paris : PUF.
- FOUCAULT M. (1967). *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.
- GARIN E. (1990). *L'humanisme italien : philosophie et vie civile à la Renaissance*. Paris : A. Michel.
- 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.
- GIACOMETTI M. (1986). « Spinoza per Althusser ». In M. Giacometti *et al.*, *La cognizione della crisi : saggi sul marxismo di Louis Althusser*. Milano : F. Angeli, p. 145-193.

- GILLESPIE C. (2004). *Le désir et le droit : désir du droit, désir de Dieu, désir du monde*.
Thèse de doctorat en Philosophie, université de Nice, sous la direction d'A. Tosel.
- GRANEL G. (2005). *Écrits logiques et politiques*. Paris : Galilée.
- (1995). *Études*. Paris : Galilée.
- GRAMSCI A. (1978). *Cahiers de prison : cahiers 10, 11, 12 et 13*. Paris : Gallimard.
- (1983). *Cahiers de prison : cahiers 6, 7, 8 et 9*. 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.
- HARVEY D. (2008a). *The condition of postmodernity : an enquiry into the origins of cultural change* [1990]. Oxford : Blackwell.
- (2008b). *Géographie de la domination* [2001]. Paris : Les Prairies ordinaires.
- (2010). *Géographie et capital : vers un matérialisme historico-géographique*. Paris : Syllepse.
- HELLER A. (1969). « Place de l'éthique dans le marxisme ». In Collectif, *Marx et la pensée scientifique contemporaine*. Paris : Mouton, p. 520-527.
- (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.
- JALLEY É. (1998). *Freud, Wallon, Lacan : l'enfant au miroir*. Paris : EPEL.
- JEANNERET Y. (2000). *Y a-t-il (vraiment) des technologies de l'information?*
Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion
- 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.
- (2001). « De l'impérialisme à la mondialisation ». In Lénine, *L'impérialisme stade suprême du capitalisme (essai de vulgarisation)*. Pantin : Le temps des cerises.
- (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.
- LACAN J. (2001). « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » [1938]. In *Autres écrits*. Paris : Éd. du Seuil, p. 23-84.
- LAUX H. (1993). *Imagination et religion chez Spinoza : la potentia dans l'histoire*. Paris : J. Vrin.
- LE COADIC Y.-F. (1997). *Usages et usagers de l'information*. Paris : Nathan; ADBS.
- LEFEBVRE H. (1958). *Critique de la vie quotidienne. I. Introduction* [1947]. Paris : Éd. de l'Arche.
- (1961). *Critique de la vie quotidienne. II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. Paris : Éd. de l'Arche.
- (1971). *Au-delà du structuralisme*. Paris : Anthropos.

- (1986). *Le retour de la dialectique : 12 mots clefs pour le monde moderne*. Paris : Messidor/Éd. Sociales.
- LEFORT C. (1981). *L'invention démocratique*. Paris : Fayard.
- 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.
- LUCHELLI J. P. (2017). *Lacan : de Wallon à Kojève*. Paris : Éd. Michèle.
- 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.
- (2005). « *Verum est factum* : les enjeux d'une philosophie de la praxis et le débat Althusser-Gramsci ». In V. Charbonnier & E. Kouvélakis (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*. Paris : PUF, p. 143-155.
- 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.
- MUSSO P. (1997). *Télécommunications et philosophie des réseaux : la postérité paradoxale de Saint-Simon*. Paris : PUF.
- NANCY J.-L. (1999). *La communauté désœuvrée* [1986]. Paris : C. Bourgois.
- (1993). *Le sens du monde*. Paris : Galilée [2^e 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^e éd., Paris : L'Harmattan, 1996].
- (1982). *L'Anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza* Paris : PUF.
- NEGRI A. & HARTDT M. (2000). *Empire*. Paris : Exils.
- (2004). *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*. Paris : La Découverte.
- OGILVIE B. (1995). « Violence et représentation : la production de l'homme jetable ». *Lignes*, n° 26, p. 113-141.
- PARROCHIA D. (1991). *Mathématiques & existence : ordres, fragments, empiètements*. Seyssel : Champ Vallon.
- (1993a). *La raison systématique : essai de morphologie des systèmes philosophiques*. Paris : J. Vrin.
- (1993b). *Philosophie des réseaux*. Paris : PUF.
- [dir.] (2001). *Penser les réseaux*. Seyssel : Champ Vallon.
- PASOLINI P. P. (1976). *Écrits corsaires* [1975]. Paris : Flammarion.
- (2000). *Lettres luthériennes. Petit traité pédagogique* [1976]. Paris : Éd. du Seuil.
- (2008). *La langue vulgaire* [1976]. Paris : La Lenteur
- PETIT J.-L. (1980). *Du travail vivant au système des actions : une discussion de Marx*. Paris : Éd. du Seuil.
- PRESTIPINO G. (1983). *Per una antropologica filosofica. Proposte di metodo e di lessico*. Napoli : Guida.
- (2002). *Realismo e utopia. In memoria di Lukács e Bloch*. Roma : Riuniti.
- ROBELIN J. (1989). *Marxisme et socialisation*. Paris : Méridiens-Klincksieck.

- (1994). *La petite fabrique du droit*. Paris : Kimé.
- (2006). *Pour une rhétorique de la raison*. Paris : Kimé.
- ROUSSEAU J.-J. (1964). *Œuvres complètes, III. Du contrat social ; Écrits politiques*. Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- SAMARY C. (1995). *La fragmentation de la Yougoslavie*. Paris : L'Harmattan.
- (2000). *La déchirure yougoslave : questions pour l'Europe*. Paris : L'Harmattan.
- SCHRADER F. E. (1985). *Substanz und Begriff: zur Spinoza-Rezeption Marxens*. Leiden : Brill.
- SCHWARTZ Y. (2015). « Vygotski / Spinoza ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 140, n° 4, p. 561-566.
- 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.
- TERRAY E. (1993). « Une rencontre : Althusser et Machiavel ». In S. Lazarus (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*. Paris : PUF, p. 137-160.
- TERTULIAN N. (1991). « Le grand projet de l'Éthique ». *Actuel Marx*, n° 10, p. 81-96.
- (2013). « De Dostoïevski à Marx : la genèse de l'Éthique ». In P. Rusch & Á. Takács (dir.), *L'Actualité de Georg Lukács : actes du colloque organisé les 28 et 29 octobre 2010 à Budapest*. Paris : Archives Karéline, p. 61-78.
- 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.
- WACQUANT L. (1998). « La tentation pénale en Europe », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 124, p. 3-6.
- WALLON H. (1982). *La Vie mentale* [1938]. Paris : Messidor/Éditions sociales
- 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.
- WILLIAMS R. (2009). *Culture & matérialisme*. Paris : Éd. Les Prairies ordinaires
- ZAPATA R. [éd.] (1983). *Luttes philosophiques en URSS : 1922-1931*. Paris : PUF.
- (1993). « Spinoza en URSS ». In O. Bloch (dir.), *Spinoza au XX^e siècle*. Paris : PUF, p. 495-499.