

Le devoir & l'inquiétude

Vincent Charbonnier

▶ **To cite this version:**

Vincent Charbonnier. Le devoir & l'inquiétude : André Tosel ou l'acuité du marxisme. 2013. ensl-00816299v1

HAL Id: ensl-00816299

https://ens-lyon.hal.science/ensl-00816299v1

Preprint submitted on 21 Apr 2013 (v1), last revised 9 May 2013 (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.

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

Vincent Charbonnier

> Songez qu'ailleurs, tant d'hommes n'ont pas plus de son que les pièces de bronze dont on paie leur misère
>
> P. Éluard, *Le devoir et l'inquiétude*

> Il est difficile de *devenir* marxiste. Puis il est difficile de 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 qu'il l'institue.
>
> M. Verret, *Théorie et politique*

∿ 1re partie ∿

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

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

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

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

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

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

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

Une vie, des œuvres

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

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

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

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

.

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

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

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

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

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

étudiant de province […] n'avait guère de chance d'apprendre à connaître les courants qui, dans les années 1955-1960, dominaient la scène, Husserl, Heidegger, Hegel selon Kojève ou Hypolitte, 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 pessismisme créatural, par la critique du dogmatisme de l'orthodoxie chrétienne, par une éthique de la joie et de la coopération en commun. » Et la question était désormais « Pascal ou Spinoza ? » Ce dernier, conclut-il, « apportait une mise en cohérence et une solution de mes apories, mais au prix de l'abandon d'une herméneutique de la croyance qui avait une signification vitale. » (CP, 2007)

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

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

6. Diplôme national de l'enseignement supérieur français, créé à la fin du XIX[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 aux techniques de recherche dans le cadre de la préparation à la rédaction d'un mémoire.

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

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

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

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

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

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

Devenu assistant au département de philosophie à l'université de Nice, il y fit une autre rencontre décisive, en la personne d'Éric Weil (1904-1977), dont il avait lu les travaux [9] 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 » (CP, 2007) – et cela au moment même où il rédigeait son étude sur l'histoire du marxisme pour le tome III de l'*Histoire de la philosophie* dans l'Encyclopédie de la Pléiade [10] – et ce fut lui qui l'introduisit également en Italie « auprès de ses amis de Pise et d'Urbino. [11] » Aussi, Tosel revendique t-il n'avoir appartenu au « cercle althussérien qu'inscrit dans le rayon le plus éloigné du maître » (CP, 2007), à distance de ceux qui, quelques années plus tard, brulèrent aussi vivement ce qu'ils avaient alors adoré. É. Weil l'encouragea enfin dans son travail doctoral sur Spinoza, lui conseillant par exemple de travailler la sociologie de la religion de Max Weber et d'Ernst Troeltsch.

---

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

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

9. 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 (1978*c*), Tosel lui a consacré plusieurs études (1980*b*, 1981*b*, 1984*e* & 1996*c*) sur certaines desquelles nous reviendrons plus loin.

10. Tosel, 1974*a*. 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, 1978*a*).

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

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

L'ouvrage tosélien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cette traductibilité est dialectique au sens de Labriola, c'est-à-dire *génétique*, différenciatrice (Tosel, 1991*a*, 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 (1993*a*), une « *tradu(a)ction* » [14]. Elle se spécifie dans la capacité du marxisme à investir les points hauts des cultures et des pensées qui lui sont antagoniques, non pour se les rendre compatibles ou fonctionnelles, mais pour en extraire la part de vérité. Ce trait de méthode caractérise la substance de la démarche gramscienne vis-à-vis de Croce et de la discussion-confrontation-appropriation de son œuvre, en même temps qu'elle en indique la difficulté, marchant toujours sur une ligne de crête. Au sens gramscien note Tosel, la critique « est toujours celle de ce qu'il y a de *meilleur* chez un penseur, elle ne vise pas à rabaisser mais à s'emparer au contraire du "point haut". [15] »

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 [16] 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 & 1988*b*/1994*a*) et de Gramsci dans Marx. Chaque thème se ressent en quelque manière de tous les autres, ou plus exactement, et pour ici filer la conceptualité leibnizienne, ils s'entr'expriment.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Althusser : für ewig ?

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

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

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

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

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

Le matérialisme dialectique est donc cette philosophie, qui se présente d'abord comme une élaboration singulière et *nativement* problématique. Il s'agit, insiste Tosel d'un « ensemble de thèses inachevées, non stabilisées, indiquant plutôt une direction de travail, qu'un système clos ». Pour Engels, le développement des sciences au cours du XIX^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 (non ou antidialectique). Or la « découverte » puis l'élaboration marxienne du matérialisme historique (la science de l'histoire) est la possibilité immanente d'une généralisation d'un nouveau matérialisme,

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

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

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

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

Avec l'éclat que l'on sait, *Histoire et conscience de classe*, Lukács cristallise le refus de tout affadissement du marxisme ainsi que la double récusation de la « Dialectique de la nature » (Engels) et de la « Théorie du reflet » (Lénine). Lukács se bat contre le « marxisme officiel » de la II^{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 d'ailleurs à la même époque dans ses notes de lecture de la *Logique* de Hegel (cf. Lénine, 1973). L'extension enfin de la réification à l'objectivité de toute connaissance aboutit « à dévaluer la connaissance scientifique, sans la démarquer de la philosophie, en confondant le problème de sa scientificité et le problème de son articulation aux autres pratiques sociales [et] en rabattant ces problèmes l'un sur l'autre dans l'unité d'une réification générique. » (*Ibid.*, p. 938-939 ; cf. aussi Tosel, 2004*c*) 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 engelso-léninienne peu ou prou identifiée au marxisme de la II^e^ internationale.

Gramsci est une grande figure du marxisme léninien, un pivot en ce qu'il fut le seul théoricien qui fut simultanément un dirigeant du mouvement ouvrier, protagoniste des luttes contemporaines de la fondation du parti communiste italien et de la III^e^ internationale avant sa réclusion forcée par le pouvoir fasciste. Si Gramsci combat sur le même front que Lukács, son intervention est qualitativement différente, solidaire d'une capacité d'analyse concrète de la situation concrète. Inspiré par Lénine, il ressaisit le marxisme en « son noyau méthodologique de savoir historique » et procède à « la constitution d'un nouveau champ intérieur à la science marxiste de l'histoire » en renouvelant l'étude de ce que la tradition marxiste nomme les superstructures. Une intervention cependant paradoxale pour 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.

Ce paradoxe, souligné par Tosel, nous semble ici traduire ses propres interrogations à l'égard d'Althusser qui demeurent toutefois en gésine [17]. 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 althussé-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tel est, par-delà sa facture classique d'une étude d'histoire de la philosophie, l'enjeu de cette étude : relier la thématisation 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 Grasmci dont Tosel réfléchit le caractère incontournable. Elle ouvre également une réflexion sur la question de l'action et de l'agir qui se déploiera notamment sous l'influence de ce dernier.

Un recommencement singulier du matérialisme dialectique

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

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

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

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

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

simultanément la chronique d'un déplacement majeur de son interrogation (Gramsci) sans renier son point de départ (Althusser). 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 thématisation explicite de la refondation du marxisme qui s'appuie sur la « philosophie de la praxis » gramscienne.

Un bilan du matérialisme dialectique et de sa tradition

Fût-il « rectifié », le matérialisme dialectique demeure trop largement programmatique, plus enclin à offrir la conception matérialiste du monde comme un cadre interprétatif global du savoir déjà produit (*ex post*) qu'à montrer sa capacité heuristique [18]. Ainsi au plan de l'épistémologie des sciences de la matière et de la vie par exemple, la question décisive n'est plus tant celle de l'objectivité – qui fut le problème majeur de Lénine et des marxistes de la première moitié du XX^e^ siècle (cf. Tosel 2001*a*/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 [19] ».

Le concept d'unité ou de vision unitaire des sciences soutenu par le matérialisme dialectique fut *surdéterminé(e)* par un autre paradigme de l'unité emprunté à la pratique sociale et à une forme historique datée de la lutte politique de classes. « Il s'agit de l'unité disciplinaire qui règne dans la pratique sociale, dans les formes d'organisation de la social-démocratie allemande et russe » et dans « les formes d'organisation de l'État soviétique. » 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. [20] »

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

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

20. Tosel 1984*c*, 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 [21].

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

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

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

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

De manière plus aigue 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 (1974*a*), 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 [22]. Ce qui est plutôt requis, c'est précisément ce que fera Gramsci : penser et formaliser une traductibilité des langages et des pratiques, une *tradu(a)ction* en somme.

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

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

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

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

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

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, 1977/1984*c*, 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, 1981*a*/1984*c*) –, dont nous avons souligné la portée en introduction [23], et culmine dans les années 1983-1985 avec une série d'études sur Gramsci et le marxisme italien (1983*a*, 1983*b*/1984*c*, 1984*a*/1991*d*, 1984*d*, 1985*a* & 1985*c*), desquelles nous retiendrons la plus synthétique, la plus compacte aussi, qui porte sur l'articulation « philosophie de la praxis/réforme intellectuelle et morale » (1983*b*/1984*c*).

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

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 champs selon ses possibilités. » (*Ibid.*, p. 203) Les producteurs sont en effet enchaînés par un *sensus communis* qui ne leur permet pas de saisir le caractère crucial de leur position dans le procès de production, ni son inadéquation par rapport à leurs besoins, une position dont ils ressentent pourtant quoique confusément le caractère d'inutile servitude. Il y a donc une lutte de classes *native*, une lutte de classes qui *déjà existe* et dont Gramsci se demande comment la transformer en « forme de rationalité » supérieure.

Cette question concerne aussi le marxisme qui doit s'interroger sur la difficulté de sa propre compréhension par les masses, c'est-à-dire vaincre les résistances du sens commun, « non pas en leur apportant de l'extérieur une vision alternative du monde, un système idéologique clos, mais en les mettant en mesure de former leur propre conception du monde social, de sa structure, de la place qui leur incombe, de la fonction qui leur est assignée. » Il s'agit, poursuit 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).

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

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

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

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

La jouvence italienne du marxisme (2) : Gramsci

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

Cette *emendatio intellectus* poursuit deux tâches étroitement imbriquées : recomposer le marxisme dans la sphère de la haute culture et transformer ses formes idéologisées au sein des masses et assurer la réduction tendancielle de l'opposition dirigeant/dirigés, intellectuels/simples (Tosel, 1983*b*/1984*c*, 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 synthè-

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

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

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

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

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

La Réforme intellectuelle et morale n'est évidemment pas détachée d'une réforme économique, c'est-à-dire d'une révolution socialiste des rapports de production capitalistes : elle est simultanément socialisation de la politique et de l'économique qu'elle ré-unifie par ce biais (Tosel, 1984*c*, 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 1995*c*, 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, cristallisée dans le matérialisme dialectique, est le produit immanent du matérialisme historique.

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

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

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

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

La « Philosophie de la praxis » n'est pas une philosophie à côté des autres, déjà dotée d'un contenu déterminé. Elle se conçoit au contraire et d'abord comme une transformation du rapport à la philosophie, aux sciences et à la pratique sociale. Elle est une philosophie qui pense « sa dépendance à la praxis en se donnant la responsabilité de penser les limites de la pensée actuellement disponible, comme limites du monde existant, d'un monde qui n'est pas donné, dans un tableau spéculatif, fût-il matérialiste, mais d'un monde transformable, aux limites déplaçables, d'un monde qui reste à "concevoir" au sens actif, génétique, voire génésique du terme, et à constituer théoriquement et pratiquement » [26]. 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 indi-

26. C'est 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, 1990*a*/1996*a*).

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

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

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

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

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

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

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

La philosophie de la praxis développe ainsi une conception de l'action aux antipodes de celle, uni-causale et technologico-instrumentale, de la « tradition du matérialisme dialectique ». Cela conduit 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 strictement exégétique d'une refondation du marxisme et lui permet de reformuler de manière plus ramassée le sens et la portée de sa critique des réactualisations épocales 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 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 thématisée de manière réflexive. » (*Ibid.*, p. 290-292 & 296)

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

jet" juridico-moral » et donnant « une "explication" idéologique de la morale [29] ».

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, puisque être autonome c'est vivre sans puissance ni autorité extérieure au-dessus de soi. Les normes morales sont donc à critiquer « pour autant qu'elles s'érigent comme les structures incomprises de la nature sociale (marché, procès de production) », etc., et puisque « le procès historique de formation de l'espèce est régi par le passage de la causalité *in alio* à la *causa sui.* » (Tosel, 1984*c*, p. 297)

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

Les ouvertures d'une refondation

La philosophie de la praxis est donc affronté 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 [31].

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

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

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

31. Signalons que, dans le débat suscité par les thèses d'A. Heller (1982) en Italie (Vatacello, 1983), dont 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'A. Heller (cf. Tosel, 1984*c*, p. 304 *sqq.*).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

On comprend alors que la question de l'agir n'est pas épuisée par la réflexion gramscienne et on comprend également qu'elle doit être reconduite au(x) marxisme(s) et à Marx lui-même. Plus précisément, l'élaboration weilienne de la catégorie d'Action constitue « un point possible pour une reconstruction de la pensée de Marx, pour une re-pensée de Marx ». Tosel nous le dit clairement : É. Weil, et il fut « probablement le seul en France, a ici posé au marxisme l'incontournable question de sa compréhension. » (Tosel, 1995*b*, 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'autocompréhension du marxisme, s'est d'ores et déjà exprimée dans la refondation d'inspiration gramscienne et plus largement soutenue par le marxisme italien, dont le recueil *Praxis* a rendu compte. Cette re-pensée poursuit son élan en s'élargissant à Marx pour lui poser « l'incontournable question de sa compréhension » et se manifeste dans une série d'études dont l'occasion initiale est fournie par le centenaire de la disparition de Marx en 1983.

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

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

Ces études se caractérisent par une relecture philologique et critique du texte marxien animée du souci d'y déceler – desceller ? – les contradictions ou les apories. Non pour les épingler 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 globalisation « désémancipatrice » du capital.

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

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

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

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

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

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

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* dans le travail comme activité pratique sensible, primordiale et générique, embrassant toutes les activités humaines (politique, religion, philosophie). Plus généralement, Tosel rappelle [34] à qui veut l'oublier, la négliger ou la répudier, l'intrication fondamentale des deux critiques de la politique et de l'économie politique. C'est dans *L'Idéologie allemande* que cette activité générique sera spécifiée et déterminée comme procès de production et de reproduction des conditions de la vie sociale qui s'impose comme un *prius* ontologique (génétique) : sa nécessité est contraignante et tous les autres types d'action, y compris l'action éthico-politique, doivent être pensés à partir de la production.

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

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

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

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

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

Cette séparation s'opère en postulant « pour toutes ces activités le but même du travail, l'utilité », mais en recouvrant ce but par celui de la forme sociale capitaliste, c'est-à-dire la production pour l'accumulation de survaleur. Le but n'est pas tant « la richesse contenue dans les produits du travail social objectivé que la richesse comme valorisation infinie sous forme de travail social abstrait. » Il s'ensuit que la reproduction des formes historiquement déterminées des relations de dépendance – les rapports de classe – 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 doit nous le faire suspecter tant il recèle un litige. Car si Marx a toujours récusé le providentialisme historique, il a cependant maintenu une *téléologie finie*, interne à la condition humaine, qui le fait thématiser une *reductio ad fundamentum* « des déterminations sociales capitalistes, fondement qui est le travail en son concept et qui libère son contenu matériel, sans être violenté par le pouvoir de domination exercé par la forme sociale. » Avec perspicacité, 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. [35] »

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

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

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 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, 1991*b*, 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 nécessai-

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

Excursus

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

Ainsi Habermas, s'appuyant sur une « reconstruction [préalable] du matérialisme historique » [36], s'en ressaisit-il pour s'engager dans une démarche dont le programme théorique achevé se déploie dans sa fameuse *Theorie des Kommunikativen Handels* (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 « économico-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 politicité de l'humanité à l'*oïkos*, au cercle des besoins, à l'économique [37].

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-

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

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

techniciste du développement des forces productives, simple procès d'apprentissage technique opportunément amputé de sa dimension immanente de procès de formation pratique, dimension qui n'est certes pas perdue mais comme « réservée » ou réinvestie au seul niveau éthico-politique préalablement dissocié du niveau 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, 1991*b*, p. 147, n. 16).

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

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

Ayant rappelé la thèse du caractère subalterne de la critique marxienne de l'économie politique à l'égard de l'économie politique classique (Ricardo), notamment soutenue par M. Foucault dans *Les mots et les choses* (1967, p. 275 *sq.*), il ajoute que ce dernier cherche en Nietzsche le penseur d'une nouvelle critique « externe au "*socle épistémologique* [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). » (Tosel, 1986*a*, p. 382, n. 2 ; notre traduction)

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

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

grâce du libéralisme sous les oripeaux opportunistes de la critique du « totalitarisme », rouge sang évidemment, c'est une saison « blanche et sèche » qui commence pour le marxisme, lequel rencontre l'Histoire, coïncidant *pratiquement* avec cette « courte » décennie marquée par la révolution passive du « communisme historique », depuis la *Perestroïka* initiée par Gorbatchev en 1985 à la disparition de l'URSS en 1991, en passant par la chute du « Mur de Berlin » en 1989. C'est donc une séquence historique décisive, et littéralement frappée du sceau d'une liquidation tous azimuts, du marxisme en particulier, que 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 consignée dans l'ouvrage *Praxis* » mais leur « cheminement témoigne d'un déplacement du projet originaire ». Car ce qui est dorénavant exigé n'est plus tant cette refondation que « l'élaboration d'une théorie critique à la hauteur d'une modernité qui se caractérise aussi par la faillite du communisme de marque soviétique et la caducité irréversible du marxisme-léninisme ». Et quelques lignes plus loin, il précise que « la période qui s'achève [en 1991], n'a pas en fait été inaugurée par la révolution bolchevique et marquée par sa fin dans les impasses d'une dictature inefficace. Elle a commencé en 1830 lorsque le mouvement ouvrier a entrepris de se porter candidat à la direction de la civilisation en développant la plus conséquente des critiques que le mode de production capitaliste ait eue à subir. » (Tosel, 1991*b*, p. 9-10)

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

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

bér(al)isme, économique (*liberismo*) et politique (*liberalismo*) [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, 1995*b*, p. 8)

Le libér(al)isme « aime à se définir comme affirmation de la liberté négative » au sens d'un non empêchement des activités de chacun dans la limite des règles de l'État de droit. À cette « liberté fondamentale » il subordonne la « liberté positive par laquelle les citoyens donnent à la puissance publique […] la fonction d'agir au nom de la volonté générale. » Cette « liberté positive » est en effet soupçonnée « de vite dégénérer en dictature de l'État et de légitimer le sacrifice des individus au tout collectif. » Le problème est que cette 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, 1995*b*, p. 20 ; sur ce dernier point voir aussi Losurdo, 1998)

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

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

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

L'universalisme libéral est donc un « universalisme tronqué » qui se manifeste sous la forme d'une « sacralisation du Nord, identifié à la seule humanité véritable, véritablement libre », qui culpabilise réciproquement les vaincus de la concurrence comme seuls responsables de leur « défaite » et les stigmatise comme incapables de « bien se conduire » économiquement. Cette « catégorie formelle de "vaincus du marché", observe 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, 1995*b*, p. 31)

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

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

Le théorème du libér(al)isme peut alors se formuler, à l'aune de la subsomption réelle du travail sous le capital, comme la soumission de la « liberté positive » de la chose publique à la « liberté négative » du marché capitaliste. Il en résulte qu'en régime libéral la sphère politique est non seulement isomorphe à la sphère économique, qu'elle est donc un marché où les individus achètent des biens politiques, mais qu'il ne peut en être autrement. 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, 2004*a*, p. 177)

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

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

Les logiques de l'agir

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

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

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

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

Ce ne sont pas les sujets individuels qui « accomplissent l'action historique » : la transformation historique est « "l'œuvre" d'organismes collectifs, trans-individuels en tous les cas, qui enveloppent et débordent la volonté des hommes pris en leur singularité individuelle. » (Tosel, 1992*a*, 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 thématisation 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, 1993*a*, 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 (1992*a*, 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. » (1993*a*, 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. Tosel 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 thématisation wébérienne est d'autant plus incontournable qu'elle est déterminante pour la logique de l'agir communicationnel d'Habermas qui entend se construire et donc se mesurer à son aune. Si ce dernier accorde à Weber la validité de l'intégration systémique des sous-systèmes économiques et politiques, où domine l'agir technico-stratégique, celui-ci aurait manqué le « monde vécu » où se réalise l'intégration sociale des agents, lequel présuppose l'agir communicationnel comme sa condition transcendantale, c'est-à-dire « l'interaction dialogique originaire entre plusieurs sujets qui dans le milieu du langage recherchent une entente non manipulée en vue de coordonner leur action qu'elle soit technico-stratégique ou normative. » Le ressort de cet agir est le discours argumentatif qui se veut intégralement procédural et implique que « les agents de la discussion soient à même de se rendre à la raison de l'argument le plus convaincant dans une situation idéale de non-violence » (*Ibid.*, p. 28-29).

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

Reprenant à son compte les remarques critiques de G. Cunico (1988), Tosel 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, 1993*a*, p. 30).

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

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

En dépit d'un incontestable raffinement analytique, Habermas ne parvient pas à dépasser le cadre wébérien et retombe même en deçà. Il ne parvient pas à ré-enchanter le monde avec sa thématique de l'agir communicationnel ni à effacer le formalisme de sa séparation initiée à partir de la critique du paradigme de la production, entre la sphère 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 croire, prévient Tosel, que « le procès de production régi par la *Zweckrationalität*, avec ses inévitables contradictions entre rationalité formelle et rationalité matérielle, se développe comme résolution de ses contradictions. » (*Ibid.*, p. 31) Notre présent serait celui des contradictions sans développement ou du développement sans contradictions résolutoires.

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

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

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

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

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

40. Tosel (1993*a*, 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, 1985*b* & 1987*a*.

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. 36-39)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

plus loin, pour nous focaliser sur la question « Marx ». Cette question, où plus exactement cette tâche se divise en deux. Une première, préalable, exige une « repensée effective de l'histoire du communisme bolchevique, de sa force inoubliable de propulsion, de ses erreurs, de ses horreurs, des causes de son échec final [...] Qu'a constitué réellement l'URSS ? » interroge 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 héritables 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 souligner que le « re » de repenser ne signifie pas « la nostalgie d'un passé qu'il ne s'agit ni d'idéaliser ni de regretter », mais plutôt « l'urgence d'une pensée qui pense mieux, qui pense vraiment, qui pense enfin, sous la clause de *son infinie rectification.* » (*Ibid. ; n. s.*)

Si là est peut-être l'avenir, « sans garantie de succès final », c'est que le communisme ne peut *plus* être « l'intégrale de toutes les fins », ni « la résolution de toutes les contradictions dans une 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 fut systématiquement reproché au communisme, et pas uniquement à sa vulgate, son organicisme totalitaire et sa subséquente négation de l'individualité. Il l'est aussi par le fait que, dorénavant, c'est bien l'individualisme possessif qui, hanté par la volonté de puissance et le fantasme de maîtrise, dévoile son « organicisme totalitaire secret ».

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

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

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

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

(*à suivre*)

Références bibliographiques *

Textes d'André Tosel

(1973). Marxisme-léninisme et objectivité : ou notes pour une logique du matérialisme historique ». In *Études philosophiques*. Paris : Les Belles Lettres, p. 133-150 (Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice ; n° 20).

(1974a). « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 ». In Y. Belaval (dir.), *Histoire de la philosophie III. Du XIX^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 ». *Scienta : rivista di scienza : organo internazionale di sintesi scientifica*, t. 73, n° 13.

(1978c). « Éric Weil : 1904-1977 ». In *Le savoir philosophique*. Paris : Les Belles Lettres, 1978, p. 9-12. (Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice ; n° 32).

(1979a). « Hégémonie et pluralisme : l'élaboration théorico-politique du marxisme italien ». *La Nouvelle critique*, n° 121, p. 44-52.

(1979b). « Les critiques de la politique chez Marx ». In É. Balibar, C. Luporini & A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*. Paris : F. Maspéro, p. 13-52.

(1980a). « Hegel, Marx ; Logique et communisme : Nicola Badaloni ». *La Pensée*, n° 210, p. 92-103.

(1980b). « The Meaning of Existence and History in the Thought of Éric Weil ». *Dialectics & Humanism*, vol. 7, n° 4, p. 17-35.

(1981a). « Philosophie marxiste et traductibilité des langages et des pratiques ». *La Pensée*, n° 223, p. 110-126.

* *Références bibliographiques des travaux d'André Tosel*

(1981b). « Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Éric Weil ». *Annali della Scuole normale superiore di Pisa*, série III, vol. 11, n° 4, p. 1157-1186.

(1982a) *Religion, politique, philosophie chez Spinoza : essai sur le* Traité théologico-politique *et l'unité systématique de la pensée de Spinoza*. Thèse de doctorat d'État ès Lettres : université Paris 1-Sorbonne, 4 vol.

(1982b) « [Résumé de la thèse de doctorat d'État : *Religion, politique, philosophie chez Spinoza : essai sur le* Traité théologico-politique *et l'unité systématique de la pensée de Spinoza*] ». *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, n° 8, p. 14-19.

(1983a). « Gramsci ou la philosophie de la praxis comme marxisme de la crise organique du capitalisme ». In A. Gramci, *Textes.* Paris : Messidor/Éd. Sociales, p. 9-40.

(1983b). « Gramsci : philosophie de la praxis et réforme intellectuelle et morale ». *La Pensée*, n° 235, p. 39-48.

(1983c). « La critique de l'économie politique ou les catégories marxiennes de l'émancipation ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1983, n° 2, p. 153-165.

(1984a). « Philosophie de la praxis et dialectique ». *La Pensée*, n° 237, p. 100-120.

(1984b). *Spinoza ou le crépuscule de la servitude : essai sur le « Traité théologico-politique ».* Paris : Aubier-Montaigne.

(1984c). *Praxis : vers une refondation en philosophie marxiste.* Paris : Messidor/Éd. Sociales.

(1984d). « Gramsci face à la révolution française : la question du jacobinisme ». In *Philosophie(s) de la révolution française : représentations et interprétations.* Paris : J. Vrin, p. 285-329.

(1984e). « Éric Weil face à la critique de la rationalité formelle : ou de la dignité de la forme ». In *Actualité d'Éric Weil.* Paris : Beauchesne, p. 277-287.

(1985a). « L'impensé de la sociologie française, ou Labriola lu par Durkheim ». *La Pensée*, n° 243, p. 98-113.

(1985b). « Le courage de l'intempestif : l'*Ontologie de l'être social* de G. Lukács ». *La Pensée*, n° 248, p. 105-117.

(1985c). « Philosophie et marxisme en Italie ». *Critique*, t. 41, n° 452-453, p. 18-31.

(1985d). « Quelques remarques pour une interprétation de l'Éthique ». In E. Giancotti (a cura di) *Spinoza nel 350e anniversario della nascita : atti del congresso : Urbino, 4-8 ottobre 1982*. Napoli : Bibliopolis, p. 143-171.

(1985e). « La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion politique dans la philosophie politique de Spinoza ». *Studia spinozana*, n° 1, p. 183-208

(1986a). « Materialismo della produzione, materialismo della pratica : uno o due paradigmi ? ». In L. Piccone, E. Giancotti & G. Baratta (a cura di), *Attualità di Marx*. Milano : Unicopli, p. 381-404.

(1986b). « Du matérialisme, de Spinoza ». *Bulletin du Centre de recherches sur l'histoire des idées* [université de Nice], n° 2, 40 p.

(1987a). « Philosophie de la praxis et *Ontologie de l'être social* ». In G. Labica & M. Delbraccio (éd.), *Idéologie, symbolique, idéologie*. Paris : Éd. du CNRS, p. 95-108.

(1987b). « Marx et l'innocence de la science ». In D. Janicaud (dir.), *Les pouvoirs de la science*. Paris : J. Vrin, p. 145-179.

(1987c). « Les sophismes du néo-libéralisme ». *M : mensuel, marxisme, mouvement*, n° 12, p. 44-47.

(1988a). *Kant révolutionnaire : Droit et politique* suivi de textes choisis de la *Doctrine du Droit* traduits par J.-P. Lefebvre. Paris : PUF.

(1988b). « Labriola devant Spinoza ». In G. Labica & J. Texier (dir.), *Labriola d'un siècle à l'autre*. Paris : Méridiens-Klincksieck, 1988, p. 15-33.

(1988c). « Le marxisme au miroir de Spinoza ». In W. Klever (éd.), *Guest Lectures and Seminar Papers on Spinozism*. Rotterdam : Erasmus Universiteit, 51 p.

(1989). « L'État de droit, figures et problèmes : les avatars de la maîtrise ». *Actuel Marx*, n° 5, p. 34-45.

(1990a). « Autoproduction de l'homme ou communisme de la finitude ? ». *M : mensuel, marxisme, mouvement*, n° 38-39, p. 14-20.

(1990b). « L'impensable du libéralisme ». *La Pensée*, n° 278, p. 43-57.

(1990c). « Y a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza ? ». In E. Curley & P.-F. Moreau (éd.), *Spinoza : Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference* (september, 1986). Leiden : Brill, p. 306-326.

(1991a). *Marx en italiques : aux origines de la philosophie italienne contemporaine*. Mauvezin : Éd. TER.

(1991b). *L'esprit de scission : études sur Marx, Gramsci, Lukács*. Paris : Les Belles Lettres.

(1991c). « Difficile mais nécessaire égalité ». In A. Burgio, D. Losurdo & J. Texier (a cura di), *Égalité/inégalité*. Urbino : Quattroventi, p. 231-244.

(1991d). « La loi et le législateur ou les avatars du théologico-politique ». *Philosophique [département de philosophie de l'université de Franche-Comté]*, p. 43-59.

(1992a). « Champ et dialectique des logiques de l'agir [suivi d'un] appendice : Hannah Arendt et le paradis perdu de l'action ». In A. Tosel (dir.), *Les logiques de l'agir dans la modernité*. Paris : Les Belles Lettres, p. 7-40.

(1992b). « La fondation de la catégorie juridique chez Kant ». In J. Quillien & G. Kirscher (dir.), *Interprétations de Kant*. Lille : Presses universitaires de Lille, p. 129-149.

(1992c). « Le commun-x et de le devenir de l'être-en-commun ». *Confluences* [université Paris 10-Nanterre], n° 18.

(1993a). « Quelle pensée de l'action aujourd'hui ? ». *Actuel Marx*, n° 13, p. 16-39.

(1993b). « Le Marx actualiste de Gentile et son destin ». In G. Gentile, *La philosophie de Marx : études critiques* [éd. bilingue]. Mauvezin : Éd. TER, p. I-XXI.

(1994a). *Du matérialisme de Spinoza*. Paris : Kimé.

(1994b). « Démocratie et servitude : un problème ouvert ». In A. Tosel (dir.), *La démocratie difficile*. Paris : Les Belles Lettres, p. 275-302.

(1994c). « L'antinomie de la démocratie ». In J. Bidet & J. Texier (dir.), *Les paradigmes de la démocratie*. Paris : PUF, p. 137-148.

(1995a). « Sur quelques distinctions gramsciennes : économie et politique, société civile et État ». *La Pensée*, n° 301, p. 69-80.

(1995b). *Démocratie et libéralismes : pour une philosophie pratique de l'âgon*. Paris : Kimé.

(1995c). « Gramsci in Francia ». In E. J. Hobsbawn e A. A. Santucci (a cura di), *Gramsci in Europa e in America*. Bari : Laterza, p. 5-26.

(1995d). « Formes de mouvement et dialectique dans la nature selon Engels ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 4, p. 433-462.

(1995e). « Quelle philosophie pour la paix ? Le pacifisme introuvable et nécessaire ». *Philosophique [département de philosophie de l'université de Franche-Comté]*.

(1995f). « De la prudence des anciens à celle des modernes ». In A. Tosel (dir.), *De la prudence des anciens à celle des moder-*

nes : sémantique d'un concept, déplacement des problématiques. Paris : Les Belles Lettres, p. 7-33.

(1995g). « Le calcul des actions : une phronétique moderne ? ». In A. Tosel (dir.), *Formes de rationalité et phronétique moderne.* Paris : Les Belles Lettres, p. 7-13.

(1995h). « L'antinomie du lien social selon Kant ». In *Réponse du professeur Kant de Königsberg à l'abbé Sieyès de Paris.* La-Tour-d'Aigues : Éd. de l'Aube, p. 171-193.

(1995i). « Centralité et non centralité du travail ou la passion des hommes superflus ». In J. Bidet & J. Texier (dir.). *La crise du travail.* Paris : PUF, p. 209-218.

(1995j). « Marx et le rationalisme politique ». *La Pensée*, n° 303, p. 35-45.

(1996a). *Études sur Marx (et Engels) : vers un communisme de la finitude.* Paris : Kimé.

(1996b). « Walter Benjamin et Antonio Gramsci sur la traduisibilité des langues ». *Philosophique [département de philosophie de l'université de Franche-Comté]*, p. 55-66.

(1996c). « La violence et l'action ». In G. Kirscher, J.-P. Larthomas & J. Quillien (éd.), *Éric Weil : philosophie et sagesse.* Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires du septentrion, p. 51-78.

(1996d). « Transitions éthiques et fluctuations de l'esprit dans la pensée de Spinoza ». In P.-F. Moreau (éd.), *Architectures de la raison : mélanges offerts à Alexandre Matheron.* Fontenay-aux-Roses : Éd. de l'ENS, p. 283-298.

(1996e). « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci ? ». In R. Pineri (dir.), *Présences de Vico : actes du colloque « Giambattista Vico aujourd'hui ».* Montpellier : université Paul Valéry, p. 33-66.

(1997a). « Arbitraire et censure en philosophie ». *Le Monde*, 10 juillet, p. 14 [Texte co-signé par quarante universitaires].

(1997b). « Europe, religion ou hérésie de la liberté ? Sur le débat Croce-Gramsci à propos de *L'histoire de l'Europe* ». In A. Tosel & C. Meynassère (dir.), *figures italiennes de la rationalité.* Paris : Kimé, p. 529-560.

(1997c). « Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza ? ». *Philosophie*, n° 53, p. 96-110.

(1997d). « Marx, la justice et sa production ». In M. Vakaloulis & J.-M. Vincent (dir.), *Marx après les marxismes : 1. Marx à la question.* Paris : L'Harmattan, p. 273-308.

(1998a). « L'action collective entre coordination marchande, conseil et planification : pour une philosophie du projet ». In A. Tosel & R. Damien (éd.), *L'action collective : coordi-*

nation, planification, conseil. Besançon : Presses universitaires franc-comtoises, p. 13-28.

(1998b). « Quelle théorie de l'histoire pour le temps de crise des philosophies de l'histoire ? ». *La Pensée*, n° 315, p. 135-146.

(1998c). « Que faire avec le *Traité théologico-politique ?* Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie ? ». *Kairos*, n° 11, p. 167-193.

(1998d). « Le *Manifeste du Parti communiste* entre falsification et validation ». In *Le manifeste communiste aujourd'hui.* Paris : Éd. de l'Atelier, p. 147-157.

(1999a). « Vers l'école désémancipatrice ». *La Pensée*, n° 318, p. 127-132.

(1999b). « Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico ». *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 104, n° 4, p. 489-514.

(1999c). « Marxismes, néo-marxismes et post-marxismes face à la philosophie aujourd'hui en France ». *Actuel Marx*, n° 25, p. 11-25.

(1999d). « Anti-cartésianisme et méta-cartésianisme ou l'ambiguïté de l'esprit cartésien : remarques de méthode ». In L. Bove (éd.), *La* Recta ratio : *criticiste et spinoziste ? Mélanges en l'honneur de Bernard Rousset.* Paris : Presses de l'université de Paris-Sorbonne, p. 231-245.

(2000a). « Dix propositions pour l'enseignement de la philosophie ». *L'enseignement philosophique*, vol. 50, n° 3, p. 37-39.

(2000b). « De la *ratio* à la *scientia intuitiva* ou la transition éthique infinie selon Spinoza ». In M. Benítez, A. McKenna, G. Paganini & J. Salem (éd.), *« Materia actuosa » : antiquité, âge classique, Lumières : mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch.* Paris : H. Champion, p. 261-272.

(2000c). « La philosophie politique au miroir de Spinoza ». *Actuel Marx*, n° 28, p. 115-135.

(2000d). « Pratique de la traduction et théorie de la traductibilité des langages scientifiques et philosophiques chez A. Gramsci ». In J. Moutaux & O. Bloch (dir.), *Traduire les philosophes.* Paris : Publications de la Sorbonne, p. 137-142.

(2000e). « La mondialisation comme objet philosophique ». *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 94, n° 1, p. 1-41.

(2000f). « Le modèle kantien de philosophie pratique face au modèle artistotélicien ». In M. Crampe-Casnabet & M. Bienenstock (éd.), *Dans quelle mesure la philosophie est-elle*

pratique ? fichte-Hegel. Fontenay-aux-Roses : Éd. de l'ENS, p. 191-221.

(2001*a*). « 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.

(2001*b*). « 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.

(2001*c*). « 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.

(2001*d*). « 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.

(2001*e*). « "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.

(2002*a*). « Marx et les abstractions ». *Archives de philosophie*, t. 65, n° 2, p. 311-334.

(2002*b*). « 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.

(2002*c*). « Barbarie du capitalisme mondialisé ? ». In J.-F. Mattéi & D. Rosenfield (dir.), *Civilisation et barbarie : réflexions sur le terrorisme contemporain.* Paris : PUF, p. 275-291.

(2002*d*). « 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 E. Kouvélakis & V. Charbonnier (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie.* Paris : PUF, p. 169-196.

(2005b). « La guerre globale ou la transformation de la guerre à l'époque de la mondialisation », *La Pensée*, n° 341, p. 141-147.

(2005c). « Obsolescence ou actualité du concept d'impérialisme ? ». In J. Bidet (dir.), *Guerre impériale, guerre sociale.* Paris : PUF, 2005, p. 83-93.

(2005d). « Antonio Labriola et la proposition de la philosophie de la praxis : la pratique après Marx », *Archives de philosophie*, t. 68, n° 4, p. 611-628.

(2005e). « La *Scienza Nuova* de Vico face à la *mathesis universalis* ». *Noesis : revue philosophique du Centre de recherches sur l'histoire des idées de l'université de Nice-Sophia Antipolis*, n° 8, p. 215-229.

(2006). « Communauté d'exils et exils communautaristes : à propos de Zygmunt Bauman », *La Pensée*, n° 345, p. 105-112.

(2007). *Remarques sur l'étude de Vincent Charbonnier*, Communication personnelle à l'auteur.

(2008a). *Le monde en abîme : essai sur la mondialisation capitaliste.* Paris : Kimé.

(2008b). *Spinoza ou l'autre (in)finitude.* Paris : L'Harmattan.

(2009). *Le marxisme du XX^e siècle*. Paris : Syllepse.

(2012). « Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle ». In A. Ibrahim (dir.), *Autour d'Althusser : penser le matérialisme aléatoire, problèmes et perspectives*. Paris : Le Temps des cerises, p. 19-53.

Autres textes *

AKRICH M., CALLON M. & LATOUR B. (2006). *Sociologie de la traduction : textes fondateurs.* Paris : Presses de l'École des Mines

ALTHUSSER L. (1974a). *Philosophie et philosophie spontanée des savants.* Paris : Maspéro.

— (1974b). *Éléments d'autocritique.* Paris : Hachette.

— (1992). *L'avenir dure longtemps* suivi de *Les faits.* Paris : Stock ; IMEC.

— (1993). « L'unique tradition matérialiste : Spinoza, Machiavel ». *Lignes*, n° 18, p. 71-119.

— (1994). *Écrits philosophiques et politiques 1.* Paris : Stock ; IMEC.

— (1995). *Écrits philosophiques et politiques 2.* Paris : Stock ; IMEC.

— (1998). *La solitude de Machiavel (et autres textes).* Paris : PUF.

BADALONI N. (1975). *Il marxismo di Gramsci : dal mito alla ricomposizione politica.* Torino : Einaudi.

— (1976a). *Pour le communisme : questions de théorie.* Paris ; La Haye : Mouton.

— (1976b). « Sulla dialettica della natura di Engels e sull'attualità di una dialettica materialistica », *Annali Fondazione Giangocomo Feltrinelli*, p. 7-65.

BADIOU A. (1967). « Le recommencement du matérialisme dialectique ». *Critique*, n° 240, p. 438-467.

BAILLY J.-C. & NANCY J.-L. (1991). *La comparution : politique à venir.* Paris : C. Bourgois.

BELLONE E. ; GEYMONAT L. ; GIORELLO G. & TAGLIAGMABE S. (1974). *Attualità del materialismo dialettico.* Roma : Riuniti.

BENSLAMA F. (1995). « La dépropriation ». *Lignes*, n° 24, p. 34-61.

BODEI R. (1997a). « Le chemin italien vers la rationalité : traditions et récents développements de la philosophie italienne ». In C. Menasseyre & A. Tosel (dir.), *Figures italiennes de la rationalité.* Paris : Kimé, p. 619-646.

— (1997b). *Géométrie des passions : peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique.* Paris : PUF.

BRONCKART J.-P. (2002). « La conscience comme "analyseur" des épistémologies de Piaget et Vygotski ». In Y. Clot (dir.), *Avec Vygotski.* Paris : La Dispute, p. 25-57.

* *Autres références*

Cahiers Spinoza (1977). « [Marx et Spinoza] », n° 1. Paris : Éd. Répliques.

CHARBONNIER V. (2005). « Des réifications de la raison ». In E. Kouvélakis & V. Charbonnier (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*. Paris : PUF, p. 82-102.

— (2006). « Une pensée pour l'avenir : à propos de Vygotski ». *ContreTemps*, n° 17, p. 126-132.

— (2011). « Sartre & Lukács : des marxismes contradictoires ? ». In E. Barot (éd.), *Sartre et le marxisme*. Paris : La Dispute, p. 159-178.

— (2013). « De quoi la réification… ». In A. Cukier, F. Montferrand & V. Chanson (éd.), *La réification : histoire et actualité d'un concept critique*. Paris : La Dispute.

COLLIOT-THÉLÈNE C. (1992). « Habermas, lecteur de Marx et de Max Weber ». *Actuel Marx*, n° 11, p. 95-112.

CRISTOFOLINI P. (1998). *Spinoza : chemins dans l'« Éthique »*. Paris : PUF.

CUNICO G. (1988). *Critica e ragione utopica : a confronto con Habermas e Bloch*. Genova : Marietti.

DEL LUCCHESE F. & MORFINO V. [a cura di] (2003). *Sulla scienza intuitiva in Spinoza : ontologia, politica, estetica*. Milano : Ghibli.

DERRIDA J. (2003). *Voyous : deux essais sur la raison*. Paris : Galilée.

— (2005). *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris : Galilée.

FOUCAULT M. (1967). *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.

GEYMONAT L. (1976). « Premiers éléments d'une théorie matérialiste-dialectique de la connaissance ». *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 86, p. 98-124.

GRANEL G. (1990). *Écrits logiques et politiques*. Paris : Galilée.

— (1995). *Études*. Paris : Galilée.

GRAMSCI A. (1978). *Cahiers de prison : cahiers 10, 11, 12 et 13*. Paris : Gallimard.

— (1990). *Cahiers de prison : cahiers 14, 15, 16, 17 et 18*. Paris : Gallimard.

HABERMAS J. (1985). *Après Marx*. Paris : Fayard.

— (1993). *Vergangenheit als Zukunft : das alte Deutschland im neuen Europa ? Ein Gespräch mit Michael Haller*. München : Piper.

— (1996). *La paix perpétuelle : le bicentenaire d'une idée kantienne*. Paris : Éd. du Cerf.

— (2005). *De l'usage public des idées : écrits politiques 1990-2000*. Paris : Fayard.

HELLER A. (1982). « L'eredità dell'etica marxiana ». In *Storia del marxismo : 4. Il marxismo oggi*. Torino : Einaudi, p. 483-509.

— (1985). « Paradigm of Work – Paradigm of Production ». In *The Power of Shame : A Rational Perspective*. London : Routledge & Kegan, p. 57-70.

KLINE G. L. [éd.] (1952). *Spinoza in Soviet Philosophy : A Series of Essays Selected and Translated with an Introduction*. London : Routledge & Kegan.

KOUVÉLAKIS E. (2001). « Crises du marxisme, transformation du capitalisme ». In J. Bidet & E. Kouvélakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*. Paris : PUF, p. 41-56.

— (2004a). « Critique de la citoyenneté : Lefort et Balibar critiques de Marx ». *ContreTemps*, n° 9, p. 174-190.

— (2004b). « Critique de la citoyenneté (2) : Marx et *La question juive* ». *ContreTemps*, n° 10, p. 179-191.

LABICA G. (1976). *Le statut marxiste de la philosophie*. Bruxelles : Complexe.

— (1984). *Le marxisme-léninisme*. Paris : B. Huisman.

— (1986). *Le paradigme du Grand-Hornu : essai sur l'idéologie*. Montreuil : La Brèche.

— (1992). « Le pari perdu : essai sur la crise du marxisme "réel" ». *Les études philosophiques*, n° 1, p. 41-54.

— (1999). « Quelques observations sur le concept de téléologie chez Marx ». In M. Vadée & J.-C. Bourdin (dir.), *La philosophie saisie par l'histoire : hommage à Jacques d'Hondt*. Paris : Kimé, p. 125-134.

— (2002). *Démocratie et révolution*. Pantin : Le temps des cerises.

LABRIOLA A. (2000). *Saggi sul materialismo storico* / introduzione di e cura di A. A. Santucci. Roma : Riuniti.

— (2004). *Origine e natura delle passioni secondo l'*Etica *di Spinoza* / a cura di Marzio Zannantoni. Milano : Ghibli.

LAUX H. (1993). *Imagination et religion chez Spinoza : la* potentia *dans l'histoire*. Paris : J. Vrin.

LÉNINE V. I. (1948). *Matérialisme et empiriocriticisme : notes critiques sur une philosophie réactionnaire* [1908]. Paris : Éd. Sociales.

— (1973). *Cahiers philosophiques*. Paris : Éd. Sociales.

LOSURDO D. (1998a). *Heidegger et l'idéologie de la guerre*. Paris : PUF.

— (1998b). « Philosophie de l'histoire *contra* morale ». *Actuel Marx*, n° 24, p. 167-192.

— (2004). *Démocratie et bonapartisme : triomphe et décadence du suffrage universel*. Pantin : Le temps des cerises.

LÖWY M. (1974). *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : l'évolution politique de Lukács : 1909-1929*. Paris : PUF.

LUKÁCS G. (1994). *Versuche zu einer Ethik*. Budapest : Akadémia Kiado.

MACHEREY P. (1992). *Avec Spinoza : études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris : PUF.

MARKUS G. (1982). *Langage et production*. Paris : Denoël-Gonthier.

— (1991). « *Praxis* et *Poiesis :* au-delà de la dichotomie ». *Actuel Marx*, n° 10, p. 127-145.

MARX K. (1974). *Le Capital : III. Le procès d'ensemble de la production capitaliste*. Paris : Éd. Sociales, 3 vol.

— (1983). *Le Capital : I. Le procès de production du capital*. Paris : PUF.

— (1990). *Manuscrits de 1844 (économie politique & philosophie)*. Paris : Éd. Sociales.

MARX K. & ENGELS F. (1976). *L'idéologie allemande*. Paris : Éd. Sociales.

— (1998). « Le Manifeste du Parti communiste ». In *Le manifeste communiste aujourd'hui*. Paris : Éd. de l'Atelier, p. 25-54.

MATHERON A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris : Éd. de Minuit.

MONCHABLON A. (1983). *Histoire de l'UNEF de 1956 à 1968*. Paris : PUF.

MOREAU P.-F. (1997). « Althusser et Spinoza ». In P. Raymond (dir.), *Althusser philosophe*. Paris : PUF, p. 75-86.

NANCY J.-L. (1999). *La communauté désœuvrée* [1986]. Paris : C. Bourgois.

— (1993). *Le sens du monde*. Paris : Galilée [2e 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 [2e éd., Paris : L'Harmattan, 1996].

PARROCHIA D. (1991). *Mathématiques & existence : ordres, fragments, empiètements*. Seyssel : Champ Vallon.

— (1993). *La raison systématique : essai de morphologie des systèmes philosophiques*. Paris : J. Vrin.

PETIT J.-L. (1980). *Du travail vivant au système des actions : une discussion de Marx*. Paris : Éd. du Seuil.

ROBELIN J. (1989). *Marxisme et socialisation*. Paris : Méridiens-Klincksieck.

— (1994). *La petite fabrique du droit*. Paris : Kimé.

SAMARY C. (1995). *La fragmentation de la Yougoslavie*. Paris : L'Harmattan.

— (2000). *La déchirure yougoslave : questions pour l'Europe*. Paris : L'Harmattan.

SERENI P. (2006). « Le rétablissement de la propriété individuelle : un communisme problématique ? ». Communication présentée au séminaire *Marx au XXIe siècle : l'esprit & la lettre :* Paris, 17 juin 2006. Document disponible sur internet au format PDF à l'adresse : ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/SERENI_Retablissement_propriete_individuelle.pdf (consulté le 9 décembre 2012).

SÈVE L. (1974). « Pré-rapport sur la dialectique ». In CERM, *Lénine et la pratique scientifique*. Paris : Éd. Sociales, p. 19-47.

— (1978). « Sur la catégorie de possibilité : notes pour une recherche ». *La Pensée*, n° 202, p. 132-148.

— (1980). *Une introduction à la philosophie marxiste*. Paris : Messidor/Éd. Sociales.

— (2004). *Penser avec Marx aujourd'hui : I. Marx et nous*. Paris : La Dispute.

SICHIROLLO L. (1972). « L'élaboration philosophique du marxisme chez Gramsci ». *Archives de philosophie*, t. 35, n° 2, p. 195-207.

SPINOZA B. (1991). *Œuvres 3 : Éthique*. Paris : Garnier-Flammarion.

STRAUSS L. (1991). « Comment lire le *Traité théologico-politique* de Spinoza » [1948]. In *Le testament de Spinoza : écrits de Leo Strauss sur Spinoza et le judaïsme*. Paris : Éd. du Cerf, p. 191-257.

— (1996). *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible : recherches pour une*

étude du « Traité théologico-politique » [1930]. Paris : Éd. du Cerf.

TERTULIAN N. (1991). « Le grand projet de l'*Éthique* ». *Actuel Marx*, n° 10, p. 81-96.

VACATELLO M. (1983). « Oltre il rifiuto marxiano dell'etica ». *Critica marxista*, n° 5, p. 141-172.

VYGOTSKI L. S. (1997). *Pensée & langage* [1934] suivi de *Commentaire sur les remarques critiques de Vygotski* de J. Piaget. Paris : La Dispute.

— (1998). *Théorie des émotions : étude historico-psychologique* [1933]. Paris : L'Harmattan.

— (2003). « La conscience comme problème de la psychologie du comportement » [1925]. In *Conscience, inconscient, émotions* précédé de *Vygotski, la conscience comme liaison* par Y. Clot. Paris : La Dispute, p. 61-94.

WEIL É. (1989). *Philosophie politique* [1956]. Paris : J. Vrin.

— (1992). *Philosophie morale* [1960]. Paris : J. Vrin.

— (1994). *Hegel et l'État* suivi de *Marx et la philosophie du droit.* [1950]. Paris : J. Vrin.

— (1996). *Logique de la philosophie* [1950]. Paris : J. Vrin.

ZAPATA R. [éd.] (1983). *Luttes philosophiques en URSS : 1922-1931.* Paris : PUF.

— (1993). « Sur la présence de Spinoza dans les débats philosophiques en Union soviétique ». In O. Bloch (dir.), *Spinoza au XX^e^ siècle*. Paris : PUF, p. 000-000.