

16^eR
40095

ANDRÉ TOSEL

**ÉTUDES
SUR MARX,
(ET ENGELS)**

VERS UN COMMUNISME DE LA FINITUDE

ÉDITIONS
KIMÉ

Les marxismes du XX^e siècle ont bien achevé leur parabole qui a accompagné la fin du communisme de ce même siècle. Si le lien du marxisme en général à la pratique est désormais brisé, la pensée de Marx n'est pas morte ; elle est finie au sens de circonscrite ; mais sa capacité explicative demeure inépuisable pour autant que demeure son objet, le mode de production capitaliste. Elle sera d'autant plus féconde en mille marxismes inédits qu'elle sera objet d'une réappropriation critique. A cette fin, devient philosophiquement stratégique l'individualisation des présupposés théoriques qui font difficulté. Parmi eux importe le paradigme de la production compris dans la perspective « grand bourgeoise » de l'illimitation de l'autoproduction, et de son fantasme de maîtrise absolue. Mais Marx s'oppose à Marx, et il est possible de préciser des éléments d'un communisme de la finitude qui anime la critique de l'économie politique et de la valorisation capitaliste. La détermination et le développement de ces éléments — autour des thématiques du travail, de la politique, de la justice et de la scientificité — constituent la tâche de ces études. La fin du communisme du XX^e siècle peut ouvrir sur l'avenir d'un communisme de la finitude à l'orée du XXI^e siècle. Cette perspective peut alors donner des armes théoriques pour analyser et combattre le nihilisme de la production capitaliste qui menace le monde d'une barbarie inédite et dont les prémisses sont déjà là visibles pour tous ceux qui veulent voir. Né avant Marx et le communisme manqué du XX^e siècle, le communisme ne s'épuise pas dans ses formes connues, et il existe comme tendance toujours actuellement déterminée. L'effort pour repenser l'œuvre de Marx (et aussi celle de Engels, y compris en ses aspects les plus apparemment discutables) par-delà la volonté nihiliste de puissance, par-delà le couple spéculaire de la maîtrise et de la servitude, entend contribuer à cette détermination du communisme à venir, à la mise à nu de la figure encore énigmatique des possibilités réelles de notre être-en-commun.

ANDRÉ TOSEL

ÉTUDES SUR MARX (ET ENGELS)

VERS UN COMMUNISME DE LA FINITUDE

ÉDITIONS KIMÉ
2 IMPASSE DES PEINTRES
PARIS IIème

Sommaire

Couverture

Présentation

Page de titre

INTRODUCTION - Philosophie, libéralisme, communisme aujourd'hui

NOTE

Chapitre 1 - Auto-production de l'homme ou communisme de la finitude ?

THÉORIE DE L'HISTOIRE ET SOUMISSION RÉELLE DU TRAVAIL AU CAPITAL

PARADIGME DE LA PRODUCTION ET RATIONALISME ABSOLU

PARADIGME DE LA PRODUCTION ET COMMUNISME

LA RATIONALISME ABSOLU ET SON UTOPIE

LES IMPASSES DE LA MAÎTRISE ET L'APPROPRIATION SOCIALE

UN COMMUNISME DE LA FINITUDE ?

PRODUCTION, ACTION, PRODU-ACTION

LES POSSIBILITÉS RÉELLES DU COMMUNISME DE LA FINITUDE : LA RÉSISTANCE CONTRE LA SOUMISSION RÉELLE

THÈSES PROVISOIRES POUR UN PARADIGME DE LA PRODU-ACTION

Chapitre 2 - Centralité et non-centralité du travail ou la passion des hommes superflus

I - L'APPARENCE D'UN CHANGEMENT DE CENTRALITÉ

II - LE NON TRAVAIL COMME MONDE DES « HOMMES SUPERFLUS »

III - UNE CONTRADICTION INÉDITE EN LAQUELLE REPENSER UN COMMUNISME DE LA FINITUDE ?

Chapitre 3 - Marx et le rationalisme politique

LES DEUX CRITIQUES DE LA POLITIQUE

La critique de l'aliénation de l'État politique et le paradigme absolu de la production

La critique de la représentation politique moderne dans le cadre de la soumission réelle du travail

LA CRISE PERMANENTE DE LA REPRÉSENTATION DANS LA DÉMOCRATIE MODERNE

Chapitre 4 - Marx, la justice et sa production

I - PRÉSUPPOSÉS ÉTHIQUES ET/OU RÉALISME ? L'INTROUVABLE THÉORIE DE LA JUSTICE

II - LE PARADOXE REDOUBLÉ. DE LA PRODUCTION DE LA JUSTICE CAPITALISTE AU RETOUR DE LA QUESTION DES NORMES DE JUSTICE.

Argument 1 (négatif).

Argument 2 (positif).

III - IDÉE D'UNE THÉORIE POST-MARXIENNE DE LA JUSTICE ?

IV - ELIMINATION DU PARADOXE : CRITIQUE DE L'EXPLOITATION ET LIBERTÉ-PUISSANCE.

V - LA LIBERTÉ-PUISSANCE ET SA CRITIQUE DE LA JUSTICE DISTRIBUTIVE

VI - LIBERTÉ-PUISSANCE ET TÉLÉOLOGIE DE L'HISTOIRE.

BIBLIOGRAPHIE

OEUVRES DE MARX.

Chapitre 5 - Formes de mouvement et dialectique "dans" la nature selon Engels

I. DES RESPONSABILITÉS D'ENGELS DANS LA CONSTITUTION "MARXISTE-LÉNINISTE" DE LA DIALECTIQUE DE LA

NATURE

II - LE DIALECTIQUE “DANS” LA NATURE COMME PROGRAMME DE RECHERCHE.

III - LE CONCEPT DE FORME DE MOUVEMENT, BASE DU PROGRAMME DE RECHERCHE.

IV - RÉCURRENCE DE LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE SUR LE PROGRAMME ENGELSIEN.

V - LA TRANSPOSITION MATÉRIALISTE DE LA LOGIQUE DU CONCEPT.

VI - QUELQUES ÉLÉMENTS DU PROGRAMME ENGELSIEN (1). LE PASSAGE DU MOUVEMENT MÉCANIQUE À LA CHALEUR ET LE PROBLÈME DES JUGEMENTS.

VII - SUR QUELQUES ÉLÉMENTS DU PROGRAMME ENGELSIEN (2). LE PASSAGE À LA VIE ET LA BIOLOGIE DARWINIENNE DANS SON RAPPORT À LA QUESTION DE LA CAUSALITÉ.

VIII - LE PASSAGE DE LA VIE À L'HISTOIRE COMME PROBLÈME EN SUSPENS. LES APORIES DE LA TÉLÉOLOGIE FINIE ABSOLUE ET L'AUTRE PRATIQUE MATÉRIALISTE DU PASSAGE.

Editions utilisées.

Remarque sur le travail

Conclusion - Le Communisme et l'inconnue de l'être-en-commun

À propos de l'auteur

Notes

Copyright d'origine

Achevé de numériser

Philosophie, libéralisme, communisme aujourd'hui

Le voisinage des inventions les plus grandioses et des situations intolérables caractérise notre temps. On a là une contradiction qui hélas ne mobilise pas la philosophie de ce même temps, et qui au lieu d'ouvrir un développement résolutoire stagne et n'a pour horizon que sa reproduction. *Contradiction sans développement et développement sans contradiction*. La philosophie oscille entre la déploration d'une modernité nihiliste et l'exaltation des progrès de la connaissance et de la puissance. Elle ne demeure pas dans la contradiction qu'elle ne saisit pas comme telle.

Et pourtant, la philosophie moderne depuis Descartes se présente comme critique ; elle se confond même avec le mouvement d'une critique qui se déborde elle-même, se critique pour s'élargir et s'approfondir, pour se rectifier et se radicaliser. Critique de la foi dogmatique et de ses institutions ecclésiales (la Réforme), critique des préjugés du sens commun et de ses rationalisations scolastiques au nom d'une méthode vraie et d'une science rigoureuse fondée sur une métaphysique rationnelle (le grand rationalisme), critique de la religion révélée et de la nouvelle métaphysique au nom de l'expérience (l'empirisme), critique des autorités politiques au nom de la raison libre et d'un Etat de droit (les Lumières), critique criticiste qui entend arbitrer le conflit des critiques au nom d'une fondation transcendantale de la connaissance et des exigences de la raison pratique, critique spéculative du criticisme au nom d'une réconciliation de la raison théorique et de la raison pratique, dans des institutions de la liberté par delà les dualismes de la moralité et de la réalité (Hegel et l'éthicité), critique de l'économie politique et du mode de production capitaliste comme lieu décisif de la servitude moderne et d'une émancipation humaine (Marx), critique de toutes ces critiques au nom de la généalogie de la volonté de puissance et d'un dépassement du nihilisme propre à toutes les critiques antérieures (Nietzsche), enfin critique par déconstruction de toute la métaphysique comme oubli de la différence de l'être et de l'étant dans la mise à disposition de l'être par la subjectivité déchaînée (Heidegger), et critique de ces ambitions au nom d'une philosophie critique du langage (Wittgenstein)...

Il faudrait ici toute une élaboration de cet interminable procès critique qui semble se répéter et se déplacer sans pouvoir se fixer. Bornons-nous à *questionner ces critiques sur leur capacité à éclairer la constitution de la modernité comme promesse indéfiniment différée et comme multiplication de souffrances devenues intolérables et injustifiables*, comme persistance de l'inhumain, en regard de l'accumulation des possibilités de surmonter cet inhumain dans un "être-en-commun" digne de ces possibilités. De ce point de vue — la souffrance absurde car inutile et éliminable —, *la critique du mode de production capitaliste garde une réserve de puissance explicative inconnue des autres critiques*. Car elle identifie l'enjeu et l'objet de la critique même, l'être en commun et ses possibilités réelles. Elle donne chair à la matrice simultanée des Lumières et du nihilisme, le mode de production capitaliste comme production destructrice et destruction productive. La plupart des philosophies contemporaines se caractérisent par l'oubli ou la dénégation de cette matrice et régressent vers des formes dépassées de critique (qui dira les primes de consolation attachées aux si nombreux retours à Kant ?). Ou, pire, elles renoncent à la critique même dans des apologies du présent libéral-social (éloge des fondations faibles de l'éthique, religion vide des droits de l'homme, relativisme généralisé du "tout convient"). La théorie critique de notre temps est encore à venir ; et une rude tâche l'attend. Elle a pour cadre l'échec des sociétés communistes qui ont fait involuer la critique marxienne vers des formes caduques de dogmatisme théologico-politique ; elle a donc pour devoir l'autocritique de ce qui dans Marx et les marxismes a autorisé cette chute. Mais ce cadre n'est pas exclusif. La tranquillité de tous ceux qui ont vécu de l'échec du communisme et de sa simple critique est finie : *il faut affronter la mondialisation capitaliste* dont 1989 n'a été qu'un épisode. La révolution démocratique a ouvert immédiatement sur une restauration capitaliste de masse, sur un procès inouï de désémancipation, pour emprunter au philosophe italien Domenico Losurdo une belle formule.

Désémancipation qui prend forme dans la recolonisation du Tiers Monde (avec l'appui des bourgeoisies nationales qui ont pour horizon l'insertion dans le marché mondial à leur profit) ; dans la réhabilitation du colonialisme en pratique et en théorie, le démantèlement des droits sociaux et économiques (conquis, dans la période précédente par le mouvement ouvrier, sous l'impulsion ou du moins la protection de la révolution de 1917), dans la réduction de la démocratie représentative à un marché politique produisant la désappropriation politique des citoyens comme condition de la désappropriation économique et sociale des producteurs, dans la liquidation de la citoyenneté active et la constitution d'une plèbe d'exclus privés de toute perspective de travail social. C'est le néolibéralisme qui a accompagné et justifié la restauration à l'Ouest, et l'instauration à l'Est, d'un capitalisme sauvage dont l'horizon est la mise en concurrence internationale des forces de travail, la réduction massive de leur valeur, et la division nationaliste et ethnico-raciste. *La philosophie, à de rares exceptions près, ne veut ni voir ce procès de désémancipation, ni penser son enracinement dans la dynamique de l'accumulation capitaliste et dans la généralisation de la soumission réelle du travail par le capital*. La rumination satisfaite de l'Etat de droit, le refuge dans une conception moraliste et impuissante des droits de l'homme séparés de la détermination de leurs conditions de réalisation, tiennent lieu de pensée aux courants dominants de la philosophie politique qui n'ont plus rien à moudre après la critique du totalitarisme. L'importation des débats de la philosophie contractualiste anglo-saxonne (avec la théorie de la justice de J. Rawls) a, certes, relancé le libéral-socialisme, mais dans l'élément raréfié d'une réflexion normative acceptant les présupposés de l'économie capitaliste. La philosophie a pour tâche l'élaboration d'une critique à la hauteur de la restauration capitaliste ; mais celle-ci doit *se nourrir de la critique des limites et des apories de la critique marxienne trop prise dans les rets du rationalisme classique et de l'individualisme possessif*.

La réapparition sous forme technocratique de la vieille thèse de la fin de l'histoire n'est qu'une forme de l'idéologie de la fin des idéologies dans une conjoncture où la restauration capitaliste signifie en même temps l'hégémonie impériale des seuls Etats-Unis. *Elle veut éterniser la défaite des mouvements anti-systèmes* (mouvement ouvrier et mouvement de libération nationale anti-impérialiste qui ont été les seuls jusqu'ici capables de menacer le capitalisme). Caricature de la pensée hégélienne, cette thèse anti-révolutionnaire a un parfum de Sainte-Alliance, mais cette fois il s'agit de légitimer non par l'Ancien Régime avec son Etat absolutiste et son catholicisme résolument anti-moderne, mais la modernité elle-même supposée accomplie dans le binôme marché international et démocratie représentative. Elle a bien une fonction de police des idées, car *elle identifie sans reste l'histoire de la liberté et le nouvel ordre international*.

Le libéralisme économiste de Von Hayek, M. Friedmann, R. Nozick, en constitue l'os dur théorique que les accommodements du libéral-socialisme politique (J. Rawls et ses innombrables disciples en France comme ailleurs) ne peuvent ni digérer ni entamer malgré leur volonté de justice sociale. La seule instance internationale à développer ou plutôt à simuler la critique demeure l'Eglise catholique qui a trouvé dans le pape Jean-Paul II un politique de très grande envergure (n'est-ce pas lui qui a conduit en première ligne l'offensive contre le "démon communiste", allié direct en cela des dirigeants occidentaux, américains en tête, et français à la remorque ?). Je dis critique "simulée", car l'Eglise ne fait pas jouer sa critique des abus du capitalisme dans une perspective d'émancipation, elle la canalise dans le sens d'un compromis avec le libéral-socialisme, dans le secret espoir de refonder une authentique chrétienté. S'il faut distinguer entre libéralisme économique et libéralisme politique en préservant les libertés fondamentales qui ne sont pas formelle mais réelles, la position libéral-socialiste ou social-libérale (qui a pour agent en France un parti socialiste, incapable d'être un vrai réformateur social-démocrate) est dans l'impuissance la plus totale, faute de se situer du côté de la résistance contre le capitalisme, contre la soumission réelle du travail, du seul côté où sont possibles et urgentes de vraies réformes. Si la tendance communiste ne peut se relancer qu'à partir d'un procès infini de démocratisation où les droits de l'homme et du citoyen sont pris aux

sérieux, la tendance libéral-sociale, elle, n'a pas à réapprendre mais à apprendre enfin que des *droits séparés de leurs conditions de réalisation sont vides et deviennent des non-droits réels* (comme le prouve l'extraordinaire langage de la dénégaration qui dans les chômeurs "en fin de droits" juridicise jusqu'à la mise hors droit de vivre, ou qui nomme "plan social" ce que jadis on aurait accusé d'être un plan anti-social de discipline violente du salariat).

Peut-on, et comment alors, anticiper un devenir ? Oui : difficilement et laborieusement, en mesurant que notre conjoncture nous renvoie à une situation du genre de celle de 1830 (avec le triomphe d'une politique réservée aux maîtres du procès d'accumulation, avec un mouvement social dans les limbes), mais dans une condition aggravée par le fait que le procès de mondialisation-rationalisation capitaliste est inaccessible aux forces de résistance, désagrégées même dans le cadre national qui a été le seul cadre de leur intervention historique. Troublées, voire menacées par la montée du racisme ethnico-nationalitaire, ces forces n'ont aucune prise sur l'ordre international faute d'organisation internationale et ne disposent d'aucune analyse théorique cohérente permettant de construire des convergences Ouest-Est, Nord-Sud (si l'on excepte la réflexion de pionnier en France de E. Balibar). Ceci dit, la possibilité réelle d'un avenir passe sur le plan théorique par deux tâches solidaires. D'abord par 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. Point encore obscur, car la critique ici a été trop souvent celle du libéralisme, social ou non, qui se résume dans l'apologie de l'économie de marché et dans l'exaltation de la démocratie comme système procédural des "règles du jeu". Qu'a constitué réellement l'U.R.S.S. ? Pour avoir hésité très longtemps sur cette question, je pense qu'il faut la réouvrir à nouveaux frais. S'est-il agi seulement de l'avènement d'un totalitarisme inédit ? D'une forme de capitalisme d'Etat particulièrement autocratique, comme l'ont dit à la fois les trotskystes et les mencheviks social-démocrates ? Ou d'une expérience plus complexe de première et sauvage rupture du système capitaliste qui a rendu possible la plus grande offensive d'émancipation de notre siècle, permettant le plus grand mouvement de libération anticoloniale historiquement connu et obligeant par le formidable défi qu'elle a représenté longtemps les élites capitalistes à consentir sous la pression sociale des classes ouvrières intérieures à un élargissement des droits sociaux ? Maintenant que la révolution manquée de 1989 se révèle sous son vrai jour de transition au capitalisme dans l'élément d'une formidable régression sociale et culturelle, à l'Est comme à l'Ouest, ne faut-il pas plutôt se représenter la révolution de 1917 comme une transition empêchée ou bloquée pour des raisons tout aussi bien internes qu'externes ? Ne faut-il pas plutôt se représenter la formation sociale soviétique comme un mixte contradictoire d'éléments relevant à la fois du mode de production asiatico-féodal, du mode capitaliste sous sa forme de capitalisme d'Etat, mais aussi d'un mode de production non capitaliste (celui-là même qui a réussi malgré tout, à créer un Etat social minimal, non fondé sur le profit pour le profit, caractérisé par son absence de chômage et sa législation sociale, par son système d'éducation et de formation et ses réussites scientifiques et techniques) ? Tout cela qui aujourd'hui est liquidé par la désémancipation mondiale oblige à reposer ces questions. C'est bien une transition qui a été bloquée, non pas seulement en raison de l'arriération sociale et du maintien d'utopies irréalisables, mais par l'incapacité du nouvel Etat à transformer les éléments de capitalisme d'Etat en éléments socialistes ; par l'impuissance à empêcher la dilatation démocratique des pouvoirs du nouvel appareil d'Etat qui a recouru à la dictature pour rendre difficile la reproduction de la bourgeoisie comme classe et qui n'a pu promouvoir une généralisation des conseils ouvriers et paysans comme ferment de transformation du mixte contradictoire de modes de production disparates. Transition bloquée à part égale par la guerre civile, d'abord soutenue par les puissances occidentales, par l'impitoyable guerre de position menée par les mêmes puissances sur soixante dix ans (qui dira le prix imposé par la contrainte des dépenses militaires ?). Et ces puissances n'ont pas été mues prioritairement par le souci des droits de l'homme et de l'émancipation comme le prouve leur fureur actuelle à pousser le plus loin possible la désémancipation, une fois le péril rouge conjuré. Songeons au paradoxe qui caractérisait la révolution bolchevique en son moment d'émergence : "Une classe dominante politiquement pourrait se trouver dans des conditions de vie inférieures à celles de couches et éléments de la classe dominée et sujette" ; sa tâche est alors inédite, en ce qu'elle exige "la capacité de sacrifice d'intérêts particuliers et immédiats aux intérêts permanents de la classe" (Gramsci, texte de 1926, *La costruzione del partito comunista*. Einaudi, Torino, 1955, pp. 129-130).

Mais on n'a là qu'une condition préalable pour anticiper l'avenir. La condition positive consiste à repérer les tendances d'une transformation possible de et dans l'être social capitaliste mondialisé. Il ne faut pas comprendre ces tendances comme des lois nécessaires contenant en puissance, préformés, des éléments héréditaires tels quels, ni davantage comme utopie ne se réalisant elle-même que comme la fulguration imprévue et singulière d'une rupture. La difficulté est extrême dans le cadre de cette double limitation. 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 (il y a place ici pour une véritable écologie politique, mais ici seulement !), *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*. Les possibles réels d'un avenir n'ont pas d'autre site ontologique. Risquons une hypothèse : ce possible réel a pour point d'ancrage le "travail général", au sens de Marx, comme accumulation de savoirs et d'œuvres, de facultés et de savoirs-faire, comme libération d'une possibilité universalisable pour tous de travailler moins et de travailler tous, de déconnecter la richesse sociale du travail effectif, de vivre librement. Comment commence à s'opérer cette déformalisation qui ne consiste pas dans la pure émergence de forces de travail maîtresses de techniques neutres et rendues à l'innocence d'une production pour la production ? Comment la citoyenneté multi-culturelle constitue-t-elle un équivalent politique de cette tendance laquelle ici n'existe que comme résistance à la désémancipation politique, à la montée universelle d'un bonapartisme plus ou moins doux, chargé de lier ensemble désappropriation politique et désappropriation sociale et économique et de reproduire la dégénérescence de la démocratie ? A l'horizon, *la re-pensée 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*. Et le "re" de repenser ne signifie pas la nostalgie d'un passé qu'il ne s'agit ni d'idéaliser ni de regretter, mais l'urgence d'une pensée qui pense mieux, qui pense vraiment, qui pense enfin, sous la clause de son infinie rectification. Là est peut-être l'avenir, sans garantie de succès final. Mais l'avenir n'est sûrement pas dans la généralisation du capitalisme et de son nihilisme universel (car le progrès du nihilisme est la forme actuelle de tout progrès qui n'est pas celui du "travail général").

Si le communisme ne peut pas être la totalisation, l'intégrale de toutes les fins (fin du marché, de l'Etat et du droit, de la religion et de l'idéologie), ni la résolution de toutes les contradictions dans un rationalisme absolu de la transparence, mais transition interminable appuyée sur les éléments de résistance, *il lui faut reprendre en compte la montée de l'exigence d'épanouissement personnel par delà la perversion de l'individualisme possessif*. La philosophie, surtout si elle se pense du côté de la tendance communiste, doit assumer la juste revendication d'une éthique et d'une politique visant à produire des individus capables d'apprendre à gouverner et à se gouverner selon la belle définition que donne Aristote du bon citoyen dans la bonne cité. L'individualisme possessif constitue l'anthropologie du libéralisme pur et dur : il sur-détermine immédiatement la quête d'une société au service de l'épanouissement individuel en volonté de posséder, de disposer, d'être maître et possesseur des choses et des hommes, il finit par briser l'égalité d'une humaine condition d'hommes libres qu'il sollicite pourtant en une hiérarchie de nouveaux maîtres (de parvenus), définissant l'excellence humaine comme leur privilège exclusif et la définissant comme volonté de puissance nihiliste, opposée à une masse d'hommes moins hommes, plus ou moins enfants. Il finit par réinventer une servitude moderne. Cet individualisme possessif se justifie comme individualisme théorique et méthodologique prescrivant contre tout organisme ou holisme de penser les rapports sociaux à partir de l'individu érigé comme sujet de référence. Mais une chose est l'individualisme théorico-méthodologique et une autre l'individualisme pratique, qui demande que chaque homme soit le citoyen de ses actes et s'administre en sachant se gouverner et gouverner, tout en se constituant en citoyen de la cité où prévaut la même administration de la chose publique.

L'individualisme théorique libéral a toujours reproché au socialisme et au communisme surtout leur holisme totalitaire négateur de l'individu, leurs pratiques vouant l'individu à se sacrifier aux diktats du tout social, et à suivre aveuglément les interprètes autorisés, les prêtres du sens de l'histoire. On ne niera pas la part de pertinence de cette critique. Mais nous ferons valoir qu'aujourd'hui, après 1989, *c'est bien au tour de*

L'individualisme théorique de révéler son organicisme totalitaire secret, présent précisément dans la volonté de puissance que le sujet possessif manifeste en renvoyant le destin de l'individu à la seule force de la structure sans extérieur du marché et de ses impitoyables sanctions. Quelle individuation promet le mécanisme autoréflexif et totalisant de la mondialisation capitaliste aux masses incluses dans l'économie-monde sur le mode de l'exclusion ? Ne faut-il pas, d'autre part, penser l'ensemble (je ne dis pas dériver) la constitution de l'économie-monde comme système de fragmentation-totalisation de nations et d'ethnies demandant à leurs sujets de s'identifier imaginativement et symboliquement à leur cause et de mourir d'une manière aussi féroce qu'absurde pour leur plus grande gloire ? N'est-ce pas là de l'organicisme, celui-là même qui fait de l'économie-monde capitaliste le mime cruel de l'esprit absolu cher à Hegel (mais que ce dernier plaçait dans les plus hautes réalisations de la pensée, l'art, la religion et la philosophie, toutes comprises spéculativement) ? Qui peut nourrir des illusions sur la capacité de cet individualisme à assurer la survie de la possibilité pour chacun de se gouverner et de gouverner ? La tradition classique du grand libéralisme avait perçu ses propres apories, et qu'il s'agisse de Adam Smith, de Kant, elle avait opposé à la raison utilitaire du sujet libre rationnel et calculateur la raison pratique du citoyen raisonnable et sa grandiose utopie du royaume des fins, dans la conscience que la sauvegarde de l'individu était menacée par l'insociable sociabilité chère à l'individualisme libéral lui-même. Mais les chœurs de l'individualisme n'ont plus ces faiblesses de l'humanisme libéral tragique, ils osent se présenter comme les défenseurs de l'individu identifié au seul "gagnant" ; et, ce au moment où l'individualité réelle de la masse des "perdants" devient dérisoire, et où contradictoirement l'immense patrimoine accumulé par le "travail général" constitue la base d'une individuation à la hauteur du genre humain.

Se gouverner et gouverner, mais à quelles conditions ? A la condition d'analyser les chances d'une individualisation plus riche dans une socialisation qui soit démocratisation, et qui se pense par delà l'opposition ruineuse de l'individualisme et de l'organicisme. Mais tout ceci reste à penser. Et là, une certaine philosophie classique peut aider à identifier les limites de Marx qui avait néanmoins souligné dans une phrase justement fameuse que "le libre développement des individus est la condition du libre développement de la société" (et non l'inverse). Je songe à la conception de l'homme libre chère à Spinoza. 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, sans renoncer à être dans la modalité cause libre, capable de composer avec d'autres hommes une puissance commune, fondée sur la socialisation des affects, et susceptible de se reformer dans la division même qu'introduisent ces affects.

Marx n'est ni objet de révérence, ni unique référence. Il est un élément indispensable de la pensée critique de notre temps et il doit subir lui-même la critique. Pas plus qu'il ne saurait nous livrer à lui seul les clés de l'avenir, il ne peut être liquidé, car il possède une de ces clés. *Se référer à lui est une forme théorique de résistance qui dans la conjoncture de désémancipation mondiale a une valeur emblématique et substantielle tout à la fois*. En ces conditions, son nom peut signifier la possibilité réelle d'une transition vers plus d'intelligence et d'humanité, vers moins de souffrance injustifiable, vers une libération de ce travail général, où le genre humain ou sa pluralité constitutive peut se produire dans le respect d'une finitude rendant possible une puissance commune au delà de la volonté nihiliste de la puissance réalisée dans la mondialisation capitaliste. Ceux qui se repentent de s'être reconnus autour de ce nom en l'abandonnant font un bien mauvais calcul en contribuant à la désémancipation laquelle exige jusqu'à l'oubli du nom de ceux qui ont osé monter à l'assaut du ciel bien terrestre des dominations. L'oubli du nom communiste, symbolique de la volonté de résistance, est une forme réelle de la restauration, et elle s'inscrit dans la même stratégie politique devenue une stratégie du langage, celle qui nomme les exclus "fins de droit", celle qui parle de "plan social", là où se joue la destruction du lien social, celle qui ne sera satisfaite que lorsque les vocables de capitalisme ou d'impérialisme auront disparu pour être remplacés par les vocables aseptisés de société moderne ou post-moderne, d'économie de marché, de contrat social. Mais l'exorcisme des mots ne change pas la réalité, il la mystifie.

Alors quelle fécondité de Marx ? Elle réside non pas dans l'apport de la science des modes de production opposée aux espoirs utopiques d'une société transparente, mais dans l'intrication même d'un savoir critique de l'être social et d'un sens des possibles réels pour une expérience de la liberté. C'est dans cette intrication non élucidée que consistent les points de force et de faiblesse de l'*opus* marxien et de celui des marxistes les plus créateurs de notre siècle (ils ont existé, et là encore s'impose la tâche de composer ces "mémoires de l'avenir", où A. Labriola, R. Luxemburg, A. Gramsci, G. Lukács, E. Bloch, L. Althusser, bien d'autres, et assurément Lénine et Trotzki, ont leur place). La querelle des deux Marx, le jeune et le vieux, doit être dépassée. Sans le savoir du mode de production capitaliste, la libération des possibilités réelles demeure utopie hantée par le fantasme de maîtrise sur la société amorphe de l'intégrale transparence, elle perd sa dimension de prophétie, c'est-à-dire d'annonce raisonnable d'une nouvelle forme de l'être-en-commun. Sans cette dimension de possibilité réelle, de docte espérance, le savoir se réduit à une sociologie positiviste fondée sur l'illusion des lois nécessaires de l'histoire. La critique est unité instable de savoir et d'espoir, et elle doit procéder à l'*autocritique permanente des formes prises par ce savoir et cet espoir*. La tendance vers une transformation de notre puissance commune est aveugle sans ce savoir, et vide sans cet espoir. Il reste beaucoup à faire pour montrer comment le savoir peut critiquer les formes idéologiques de l'espoir devenu utopie de consolation, comment l'espoir démystifie les formes d'un savoir réduit à la mise en évidence de mécanismes où se constitue une volonté de puissance non dissymétrique par rapport à la production-destruction capitaliste.

Enonçons quelques points où cette recherche peut être fécondée par les idées de Marx, elles-mêmes affrontées à leurs limites.

a) *La critique du mode de production capitaliste demeure vraie* et se trouve confirmée par la mondialisation-révolution passive en cours. Si la production pour la production demeure la norme du dynamisme de l'économie-monde et le ressort de son nihilisme, *s'ouvre la question difficile du productivisme et de sa déconnexion d'avec les promesses du "travail général"*.

b) *Cette critique pose la question éthico-politique, la question de l'action (praxis) au coeur de la question de la production (poiesis), de ce que l'on peut nommer la produ-action* et qui correspond le mieux à la perspective de Marx. Il faut penser les modes d'articulation de la pratique économique et de la pratique politique du double point de vue de la critique de l'économie et de la critique de la politique non confondue avec la critique de l'étatique. Si l'on comprend bien que la désappropriation politique est la forme de la désappropriation économique qui l'exige, il faut se demander comment la démocratie représentative, procédurale et formelle, peut retrouver la voie oubliée du bien commun en se nourrissant de la critique de fait opérée par les instances de la démocratie directe (on ne saurait oublier que l'invention des conseils ou soviets a été la seule grande découverte du mouvement ouvrier). Sous sa forme actuelle, la démocratie risque de fonctionner comme une sorte de parti unique d'élites occupées à la reproduction de l'accumulation et de la rationalisation capitaliste.

c) *Cette critique exige que soit posée à nouveaux frais la question de la culture et de l'idéologie*. La critique de l'idéologie est écartelée entre le pôle de la dénonciation des pratiques de légitimation et le pôle de la reconnaissance de leur fonction de lien social, de "religion" quotidienne. Cette tension doit être maintenue, chacun des deux pôles permettant la critique interminable de son autre. Si la régression véritablement "épocale" que nous vivons exige la démystification de toute apologie du présent, la connaissance des mécanismes qui donnent par exemple au droit une fonction indispensable d'annonce des rapports sociaux demeure à produire. De même, la dénonciation du nationalisme et de son double le racisme est nécessaire, mais elle est impuissante si elle ne repose pas sur la connaissance des mécanismes d'identification imaginaire et symbolique qui structurent les procès de constitution de la subjectivité comme assujettie à des entités fictives et impératives. Sur cette base se pose la question de ce que pourrait être un Tiers symbolique délié d'une fonction d'assujettissement et posé en agent de procès de subjectivation et de socialisation ne rendant pas impossible la critique des identifications imaginaires et symboliques meurtrières : quelle forme symbolique peut

structurer la représentation de notre être-en-commun qui ne soit ni Dieu, ni l'Etat-Nation, ni la Race ou l'Ethnie, ni l'Argent qui surdétermine plus ou moins contradictoirement les autres représentations ?

Ces questions ne peuvent être posées sans référence à Marx, mais cela ne veut pas dire qu'elles trouvent leur réponse dans cette seule référence. Cela veut dire que le nom de Marx est le vecteur d'une pratique théorique et politique de résistance et l'impératif d'un cours nouveau donné aux pratiques de l'émancipation, elles-mêmes munies du savoir de leur échec antérieur et mises en situation autocorrective. Ces questions impliquent un travail d'assimilation et de confrontation critique avec les points hauts de la pensée, et surtout de la pensée forte de la mondialisation-rationalisation-restauration capitaliste (M. Weber, M. Heidegger, N. Luhmann, autant que J. Rawls ou J. Habermas). Ce n'est pas en France que l'on trouve ces penseurs les plus forts, notre pays restant dominé à de rares exceptions près par les deux vulgates spéculativement opposées du néolibéralisme et du libéral-socialisme (étant entendu que cette dernière peut être un allié dans la résistance contre la désémancipation ou peut le devenir, à la condition que le travail imposé par la constitution d'une théorie critique sache l'interroger et la sortir de son sommeil dogmatique ou de son arrogance).

A. Labriola disait que l'histoire humaine était la tragédie du travail. Nous ajouterons qu'après l'échec de la révolution de 1917, échec dû tout autant à des raisons endogènes et à l'incapacité des sociétés soviétiques à se réformer qu'à des raisons exogènes et à la haine implacable des puissances capitalistes, *l'histoire est la tragédie de la reproduction de l'inhumain au coeur même de l'humain*. Le philosophe sérieux n'est pas obligatoirement bien sûr, le philosophe communiste. Il est celui qui regarde en face cette tragédie et qui cherche d'abord à la comprendre, pour ensuite la conjurer. Les media font tout pour empêcher *la (re)connaissance de cette tragédie*, non pas en la déniaient, mais en l'accréditant comme destin et en y faisant consentir ses victimes, en leur réservant le sort encore plus ignoble de victimes sacrificielles et résignées. Quel exploit !

Connaissance. Le métier de "philosophe est lié indestructiblement à la connaissance, et si nous avons surtout interrogé la philosophie du point de vue pratique, nous nous sommes gardés d'inclure la connaissance scientifique dans la volonté nihiliste de puissance. Qu'il s'agisse de la défense et illustration des rationalités scientifiques, de leur usage pour critiquer le sens commun et ses préjugés, pour faire la part de l'idéologie, ou qu'il s'agisse d'une prise en charge des formes de la rationalité et de leur expérimentation permanente, la philosophie a partie liée avec la connaissance. Le philosophe responsable prend parti, ne peut être neutre, mais cette non-neutralité ne veut pas dire qu'il se confonde avec le propagandiste ou l'idéologue. Si la philosophie pense du point de vue des souffrances éliminables et des facultés humaines partageables et universalisables, elle reste animée par l'idée de science au sens de la "*Wissenschaft*" allemande. La réalité en souffrance, dans son mouvement vers plus de joie et de liberté, est aussi en souffrance du concept. Et celui-ci ne se produit que par et dans un travail spécifique, forme du "travail général", qui implique l'assimilation des savoirs déterminés, leur analyse, leur insertion en des problématiques mobiles, leur intériorisation au mouvement des pratiques (comme Engels entre autres l'avait compris). Si la résistance à la désémancipation peut se reconnaître dans la tendance vers une forme d'être-en-commun que l'on peut encore nommer "communisme," *cela ne signifie en aucun cas la revendication d'une ethnie philosophique*, d'une identité figée assurée de l'univocité de son sens. Cette tendance est confrontée à une tâche de déliaison en ce qu'elle doit se délier de formes déchues où elle s'est manifestée ; elle est en procès de reformation de sa propre personnalité et ce procès exige de nouvelles liaisons traditionnelles, avec de nouveaux "autres". S'il faut pouvoir assumer et justifier un nom, une identité, pour des raisons susceptibles de conduire à une décision "politique", nul lien ne peut se poser comme une déclaration d'orthodoxie assurée de son éternité. L'importance de la connaissance tient à ce que précisément les pratiques scientifiques sont celles qui n'identifient pas le réel à l'établi et qui mesurent l'existant à un "plus" réel théorique. Nulle revendication d'appartenance ne peut être préjugée ; et, si elle s'impose après réflexion, c'est sous réserve de rectification et d'ouverture à d'autres liaisons.

Tel est l'esprit dans lequel ces études ont été élaborées. Elles font suite à la recherche consignée dans *L'esprit de scission. Etudes sur Marx, Gramsci, Lukàcs* (Annales littéraires de l'Université de Besançon/Les Belles Lettres, 1991) et dans *Démocratie et libéralismes* (Paris, Kimé, 1995).

NOTE

Les études ici rassemblées sont ou inédites ou remaniées. Je remercie les directeurs des revues et des collections qui ont bien voulu autoriser leur publication en un volume plus organique.

L'introduction "Philosophie, libéralisme, communisme" est inédite.

1. "Autoproduction de l'homme ou communisme de la finitude ?" est la version augmentée d'un article paru dans la revue *M. Mouvement. Marxisme*, n° 38-39. Paris, 1990.
2. "Centralité et non centralité du travail, ou la passion des hommes superflus" est une contribution au volume *La crise du travail* (sous la direction de J. Bidet et de J. Texier). Paris, PUF, Actuel Marx-Confrontation. 1995.
3. "Marx et le rationalisme politique", *La Pensée*, n° 303. Paris, 1995.
4. "Marx, la justice et sa production, inédit, à paraître dans la Revue *Futur Antérieur*, Paris, 1996.
5. "Formes de mouvement et dialectique dans la nature selon Engels", *Revue philosophique*, n° 4, Octobre, Paris, 1995.

La **conclusion**, "Le commun-x et le devenir de l'être-en-commun", *Confluences*, Paris, n° 18, Avril 1992 et Mai 1992. Il a été publié ici avec quelques corrections.

Chapitre 1

Auto-production de l'homme ou communisme de la finitude ?

L'effondrement du "communisme" historique et de l'idéologie marxiste léniniste ne signifie pas la fin de Marx. Il peut ouvrir la possibilité d'une appropriation de Marx comme patrimoine de toute l'humanité, comme classique de la modernité capitaliste mondialisée. A une condition : que Marx soit étudié compte tenu de l'échec de l'expérience qui s'est autorisée de son nom et qui a été aussi celle de la monstration des équivoques et des incertitudes de sa pensée.

La prétendue révolution démocratique de 1989 dans les ex-démocraties populaires achève une époque commencée en 1830 par le premier mouvement ouvrier, elle ouvre une époque où l'économie-monde capitaliste aura à déployer ses contradictions internes. Quiconque aujourd'hui fait de la victoire du capitalisme la fin de l'histoire s'expose à la possibilité de démentis aussi cinglants que ceux qui ont désenchanté hier les partisans de la fin communiste de l'histoire.

THÉORIE DE L'HISTOIRE ET SOUMISSION RÉELLE DU TRAVAIL AU CAPITAL

1. Si la forme "philosophie de l'histoire" est entrée dans une crise irréversible et si ce qui demeure de cette forme dans le grand oeuvre marxien doit être radicalement critiqué pour permettre de penser le monde du capitalisme mondial, il demeure d'abord que ce monde en la diversité de ses aspects n'invalide pas la théorie marxienne de l'histoire en ce qui l'unit à la critique de l'être social capitaliste. Le capitalisme devenu monde procède toujours selon la loi de l'accumulation et creuse toujours davantage la différence spécifique qui le distingue des formes précapitalistes de l'être social. Marx a ouvert la perspective d'une théorie comparative de l'histoire qui n'est pas achevée, et qui reste significative.

Il ne faut donc pas confondre le productivisme propre à la forme capitaliste et le point de vue théorique de la production qui permet d'ouvrir cette théorie comparative. La production (et reproduction) des conditions de l'existence ne recouvre pas la pluralité des pratiques sociales, mais elle est inscrite au fondement ontologique naturel de l'activité humaine, et permet de saisir la continuité et la discontinuité des formes de l'être social. Renoncer à ce point de vue pour mieux préserver et respecter l'originalité des sociétés précapitalistes risque d'exposer à un relativisme culturel impuissant face à cela même qu'il dénonce et qui n'est rien d'autre que la mondialisation capitaliste. Marx a cru pouvoir qualifier de progrès le mouvement objectif de constitution des divers "milieux artificiels" par le travail. Nous pouvons récuser le progressisme, mais non ignorer les paradoxes d'une capacité croissante de contrôle des cycles naturels, et ceux de l'émancipation du travail nécessaire.

Plus encore, rien ne dément la profondeur de la critique dialectique de l'économie politique : si beaucoup reste à faire pour penser la spécificité de la nouvelle époque, Marx nous interpelle pour rappeler que cette spécificité sera une modalité de cette spécificité propre à un mode de production qui est procès d'extorsion de la plus-value, et précisément de plus-value relative. De ce point de vue, le post-moderne n'existe pas ; la modernité demeure la révolution permanente des procès de travail sous le fouet de l'exploitation, de la soumission réelle du travail au capital.

Les objections que l'on pouvait faire à la critique de l'économie politique en prenant pour référence l'Etat-nation devenue *Welfare State* tombent si l'on se place du point de vue de l'économie-monde et de l'opposition centre-périphérie ou Nord-Sud. A ce niveau le procès d'accumulation se révèle comme le but absolu du capital, et ce but est approprié par les diverses fractions solidaires et concurrentes de ce que l'on peut encore nommer bourgeoisie et qu'il serait mieux de désigner du nom de classe dirigeante financière entrepreneuriale. L'économie-monde capitaliste ne cesse de polariser l'organisation sociale de la vie en classant les individus en bourgeois et prolétaires, en imposant à un prolétariat mondial divisé et hétérogène la contrainte d'une prolétarianisation au moins relative. Si le système des Etats est déstabilisé par les mécanismes de la transnationalisation capitaliste, pour longtemps encore l'Etat demeurera un appareil spécial incarné dans une division sociale du travail, mais aussi appareil social, assurant une fonction de reproduction du capital comme pouvoir social. Marx est le défilé par lequel il faudra passer pour penser la nouvelle époque qui s'ouvre sous les signes contradictoires d'une revendication de libertés et aussi du maintien du despotisme du capital.

Despotisme paradoxal en ce qu'il prend la forme de la révolution permanente, nullement passive sur le terrain, des méthodes augmentant la productivité du travail tout en brisant la résistance des producteurs pour garder le contrôle du procès de travail. D'abord, ce despotisme reproduit au coeur de la modernité la figure abominable du maître et de son autre obligé, l'esclave, alors que l'expérience politique de la modernité se voulait fin de l'esclavage par recours à l'Etat de droit et par la légitimation de l'ordre selon le libre vouloir de francs sujets devenus libres citoyens. Ensuite, il accuse sur le plan même de la pratique économique la contradiction entre sphère de la circulation où figure le travailleur moderne reconnu comme libre sujet, propriétaire de son corps et de sa force de travail, et la sphère de la production où le travailleur libre se voit retirer toute autonomie par le mouvement du capital intensifiant l'extraction de plus-value relative et incorporant les sciences dans le bouleversement incessant de la machinerie. La forme salaire limite drastiquement la liberté du citoyen en ce qu'elle l'exclut du contrôle du procès de production et de l'entreprise. Le franc sujet et le libre citoyen est aussi un "esclave salarié" pour reprendre la provocante et fréquente formule de Marx. L'économie-monde demeure celle où le maître existe sous la forme du rapport d'exploitation qui est porté par la volonté d'accumulation, par la subjectivité hyperbolique du procès de valorisation. « Dans toute production capitaliste en tant qu'elle ne crée pas seulement des choses utiles mais encore de la plus-value, les conditions du travail maîtrisent l'ouvrier, loin de lui être soumises, mais c'est le machinisme qui le premier donne à ce renversement une réalité technique. Le moyen de travail converti en automate se dresse devant l'ouvrier pendant le procès de travail même, sous forme de capital, de travail mort qui domine et pompe sa force vivante. La grande industrie mécanique achève la séparation entre le travail manuel et les puissances intellectuelles de la production qu'elle transforme en pouvoirs du capital sur le travail. L'habileté de l'ouvrier apparaît chétive devant la science prodigieuse, les énormes forces naturelles ; la grandeur du travail social incorporée au système mécanique qui constituent la puissance du maître. Dans le cerveau de ce maître, son monopole sur les machines se confond avec l'existence des machines »¹. Ou encore « Le travailleur appartient en fait à la classe capitaliste, avant de se vendre à un capitaliste individuel. Sa servitude économique est moyennée, mais en même temps dissimulée par le renouvellement périodique de cet acte de vente — de sa force de travail —, par la fiction du libre contrat, par le changement des maîtres individuels, et par les oscillations des prix du marché du travail »².

PARADIGME DE LA PRODUCTION ET RATIONALISME ABSOLU

2. S'il est relativement facile de s'assurer de la pertinence du noyau dur de la critique de l'économie politique, la difficulté fondamentale est de désintriquer la dialectique scientifique des formes de métaphysiques influentes qui l'ont non pas tant précédée que constamment portée. Ou, plus exactement, il ne s'agit pas tant d'opposer un Marx savant à un Marx philosophe de l'histoire ou prophète sécularisé que de montrer comment certains éléments de la *Wissenschaft* marxienne sont surdéterminés par certaines positions philosophiques. La théorie de l'histoire et la critique de l'être social capitaliste sont en fait inscrites en une extraordinaire synthèse qui doit être examinée critiquement comme telle et qui prend la forme de la thèse de l'autoproduction de l'espèce par le travail, forme marxienne de l'hégélienne histoire de la liberté. Le point sensible est celui des limites de validité de ce que certains — Habermas, A. Heller, G. Markus, entre autres — nomment le paradigme de la production. La compréhension de ce paradigme commande la problématique du communisme et celle d'une sortie hors du capitalisme. Elle peut éclairer les apories que l'échec de l'expérience qui s'achève a révélées³.

Pour Marx, tout procès de production est l'unité contradictoire d'un procès immédiat de travail et d'un procès social de production, d'un contenu et d'une forme. Ainsi en va-t-il pour le mode de production spécifiquement capitaliste. Le procès de travail immédiat est l'activité générique productrice de valeurs d'usage qui implique le sujet travailleur et son objet, la nature et ses matières. Comme tel, ce contenu de l'activité générique est une abstraction puisque la forme des rapports de production n'est pas prise en compte et que seul est pertinent le composé matière-forme. Mais cette abstraction n'est pas simplement méthodologique, elle indique un niveau de la réalité qui conserve un primat ontologique : le contenu a la dignité d'une substance en ce qu'activité qui a pour but la production et l'appropriation des éléments naturels pour les besoins humains, le procès de travail immédiat est « la condition générale de l'échange organique entre l'homme et la nature, nécessité physique de la vie humaine indépendante par cela même de toutes ses formes sociales, ou plutôt également commune à toutes »⁴. Toutefois, la forme sociale seule qualifie le procès de production, et dans le capitalisme, elle est celle de la valorisation, de l'exploitation de la force de travail qui est aussi coopération et développement des forces productives.

Le présupposé de cette analyse réside dans la thèse de la séparabilité logique et ontologique de ces deux procès et cette séparabilité est comprise comme rendue possible seulement par et dans le mode de production capitaliste lui-même. Dans les modes de production précapitalistes, les deux procès étaient fondus et confondus l'un avec l'autre : le but technique de la domination de la nature était encapsulé à l'intérieur des sphères des autres activités sociales non économiques (parenté, hiérarchies théologico-politiques). Ce sont les sociétés guidées par les normes de l'activité économique capitaliste qui libèrent pour la première fois la possibilité de séparer les deux procès et autonomisent le procès de travail, rendant pensable à l'état pur le projet économique-technique de domination de la nature, en identifiant les besoins à satisfaire, en produisant une articulation spécifique de la sphère juridico-politique à la sphère économique libérée.

Cette distinction ouvre la question que Marx juge décisive : comment séparer le procès de travail de la forme capitaliste qui produit sa première autonomisation ? Quels sont 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 et rationnel, donné dans une pureté que nulle forme de valorisation et d'exploitation ne contamine ? Quelles sont les conditions du procès social qui peuvent être éliminées ou radicalement transformées pour mettre au jour les éléments qui peuvent constituer un fonds commun de capacités et de compétences incorporables dans un nouveau contenu matériel ? Quels sont les éléments objectivés qui peuvent être hérités comme des règles techniques et comme des faits qui imposent aux individus la tâche d'un apprentissage, mais sans que ces individus ne soient contraints à dénoncer sous leur apparente neutralité la violence imposée par une forme de domination ? Pour le mode de production capitaliste, quels sont les éléments qui doivent être définis comme matérialisation de rapports sociaux déterminés devenus caducs ? Quels sont les éléments qui, à un moment donné, constituent les « limites » de la nature à laquelle la société doit s'adapter afin de pouvoir les modifier dans le cadre d'un procès relativement continu de progrès ?

3. Si la forme propre de la reproduction sociale capitaliste pose la question de la caducité de cette forme même et celle d'une libération du contenu du procès de travail, elle ne le fait pas automatiquement ni simplement. Marx montre en effet que la séparation de la forme de domination et du contenu rencontre une difficulté liée à la spécificité même de la forme capitaliste. Tout en ouvrant la possibilité historique d'une distinction des deux procès, le mode de production capitaliste opère simultanément une autre confusion, originale, qui n'a rien à voir avec l'intégration, propre aux sociétés précapitalistes, de la sphère de la production dans le système des normes sociales. La libération du procès technique de travail immédiat n'est pas complète, mais partielle, et surtout, elle est médiatisée par une autre fusion ou confusion imposée précisément par le procès social capitaliste de production. Nous touchons à l'épineux problème de la réification ou fétichisation capitaliste.

Si le mode de production capitaliste libère les puissances, l'*energeia*, du procès de travail producteur de valeurs d'usage et provoque la séparation institutionnelle des activités économiques et des autres activités sociales, il le fait en postulant pour toutes les activités humaines le but même du travail, l'utilité. Mais en recouvrant ce but par le but de la forme sociale capitaliste qui est la production pour la production, c'est à-dire la production pour l'accumulation de plus-value. Tout — nature, choses, hommes, valeurs — devient pour le porteur du rapport de production capitaliste, pure question d'utilité et d'utilité-valorisation. Mais cette exportation du principe de la rationalité technique au-delà du procès de travail immédiat, dans les autres rapports sociaux, s'effectue en réalisant partout la pénétration du but du rapport capitaliste de production. 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 réalisant la scission du travail vivant d'avec les conditions de la production.

Le résultat est une fusion spécifique des déterminations techniques et des déterminations sociales. Les mécanismes autonomisés du procès de valorisation se subordonnent le procès de direction de la production sociale et produisent une sphère propre d'apparence : la reproduction des formes historiquement déterminées de relations de dépendance — les rapports de classes — apparaît comme produite par les exigences instrumentales-techniques d'un procès de travail informé par les configurations sociales proprement capitalistes. Les objets produits par le procès de travail sous sa forme capitaliste prennent désormais la signification sociale universelle de marchandise (et donc de valeur). 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. C'est elle qui détermine à quel moment et sous quels modes il est convenable sur le plan économique de produire et d'utiliser les moyens et les produits du travail. Tandis que les normes des sociétés précapitalistes se manifestent comme règles de parenté ou lois éthico-politique, les normes capitalistes se présentent comme principes universels de rationalité, axiologiquement neutres, dotées d'une force de contrainte naturelle. La forme sociale des produits (forme-marchandise et forme-valeur) est en réalité déterminée par le système existant des rapports sociaux de production, mais ces rapports se manifestent sous une forme mystérieuse « *sinnliche-ubersinnliche* », sensible-suprasensible. En cette apparence prise par les produits s'accomplit l'inversion de l'ordre de production puisque les rapports de production se manifestent comme rapports entre choses⁵.

Se crée ainsi une situation inédite propre au seul mode de production capitaliste. Les deux procès qui semblaient en voie de distinction — celui du travail immédiat et celui de valorisation — s'entrelacent et s'embrouillent l'un l'autre. Les procès techniques de travail informés par leur détermination sociale capitaliste produisent l'apparence du refoulement de cette détermination. La réification-fétichisation exprime le paradoxe unique du mode de production capitaliste : le travail abstrait objectivé domine le travail vivant exploité, l'objet devient le sujet du sujet, car l'apparence est réelle comme réelle l'inversion du sujet et de l'objet. Les producteurs associés par le mécanisme de la valorisation ne sont pas des individus en mesure de contrôler leur destin par leurs propres décisions.

PARADIGME DE LA PRODUCTION ET COMMUNISME

4. Nous pouvons dire désormais que le paradigme de la production existe dans le mode de production capitaliste comme possibilité réelle d'une distinction non encore effectivement accomplie. La dialectique du procès de reproduction global rend possible cette effectuation. Le paradigme se détermine comme étant en voie de réalisation. La dialectique marxienne est à la fois indicative et prescriptive. La tâche immanente des producteurs est celle de pousser jusqu'au bout, jusqu'à son fondement, la distinction entreprise mais confondue et mystifiée par la logique du capital. Sonne l'heure de la fin de la division capitaliste du travail c'est-à-dire de l'avènement d'une coopération qui règle les fonctions techniques du travail par le rôle social-économique attribué aux producteurs associés.

En ce point, le paradigme de la production s'articule à la position de la prévision du communisme. Le communisme est précisément l'accomplissement de la distinction réelle des deux procès, des deux sphères.

Le communisme dénonce donc la fusion du technique et du social-capitaliste qui fait apparaître les normes du comportement économique — le principe du profit — comme principe de rationalité doté d'une force de sanction naturelle sur ceux qui les transgressent. Il se détermine comme forme sociale dépourvue de la capacité de soumettre le procès de travail, son contenu, à des déterminations qui seraient étrangères au concept de l'activité rationnelle quant au but. Il modifie la dualité entre procès de travail et procès social de reproduction en la reformulant comme distinction de deux royaumes, le royaume de la nécessité et celui de la liberté⁶. Le communisme se définit d'abord comme détermination intégralement rationnelle des conditions du procès de travail. Le travail immédiat devient vraiment rationnel quant au but pour les producteurs associés lorsqu'il cesse d'être privé de signification humaine pour eux, c'est-à-dire lorsqu'il cesse d'être seulement rationnel pour ceux qui le dirigent en exploitant le travail d'autrui. Les travailleurs associés sont alors capables d'établir pour leur compte les fins de la production, de choisir les moyens adéquats. La sphère du travail est toujours déterminée par la nécessité, mais désormais le travail se réduit au minimum en raison du niveau de productivité atteint, et il est devenu un besoin créateur. Les producteurs exercent leur contrôle sur l'administration des choses en mettant au point un organisme centralisé de gestion économique dont le but est l'application des décisions sociales et l'instrumentation technique de ces décisions. On peut enfin parler d'une fonction purement technique rationnelle de calcul, d'usage optimal des ressources.

Le communisme se définit 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 le temps libre leurs forces humaines créatrices. Il est le « règne de la liberté » où la culture des facultés humaines devient « fin en soi ». En ce point s'opère le retour à la thématique de la praxis comme formation et exercice du jugement éthico-politique du producteur-citoyen, mais il est enrichi d'une détermination logico-esthétique. De toute manière l'intersubjectivité des producteurs associés se constitue en instance réalisatrice des possibilités révélées par le paradigme de la production ; elle occupe à la fois la place de destinataire et de sujet de la théorie critique du mode de production capitaliste. Les producteurs désormais librement associés ont la responsabilité d'accomplir la distinction réelle entre le technique et le social dont la théorie a réfléchi la genèse. Une fois cette distinction accomplie, les sujets destinataires de la « science » du mode de production capitaliste sont en vérité la chose même qu'indique la théorie. Alors les producteurs sont le produit, le « résultat » de la théorie.

Le paradigme de la production s'achève en ouvrant *in fine* sur un moment pratique au sens réflexif et philosophique du terme. Si le procès capitaliste de production obéit à une loi quasi naturelle et nécessaire de développement, il exige le moment du choix émis par les destinataires de la théorie du procès de production. Le matérialisme de la production se détermine comme matérialisme éthico-politiques ou matérialisme de la pratique éthico-politique, matérialisme de la pratique, de la « praxis » où il est question de la forme sociale assurant « la vie bonne ». Matérialisme, parce que le choix des finalités n'est pas une instance transcendantale, mais historique, historiquement produite. La construction de la distinction propre au paradigme de la production est médiatisée par l'appropriation pratico-réflexive des producteurs qui démontrent dans la pratique, dans leur expérience individuelle comprise, qu'ils constituent eux-mêmes en première personne « la société humaine ».

LA RATIONALISME ABSOLU ET SON UTOPIE

5. Ce paradigme manifeste ainsi sa structure téléologique, sa finalisation intrinsèque. Certes, Marx a toujours manifesté son refus radical des philosophies spéculatives de l'histoire et accusé féroce le penser philosophico-spéculatif de « dénaturer » la succession des modes de production « en faisant de l'histoire récente le but de l'histoire antécédente ». (*Idéologie allemande*). Mais l'élimination du providentialisme, de la téléologie externe est une chose, et le problème d'une téléologie finie, interne à la condition, en est une autre. Sur ce terrain Marx assume la dépendance à l'égard de l'idéalisme allemand — Kant, Fichte, Hegel — . Le but immanent à la succession des modes de production — la *Stoffentheorie* — relève de la téléologie propre au procès de travail immédiat.

Citons un texte explicite du *Capital* qui thématise ce que l'on peut appeler la « reductio ad fundamentum », la réduction au fondement 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. « Si l'on ramène le salaire à sa base générale, c'est-à-dire à la fraction du produit de son propre travail qui entre dans la consommation individuelle de l'ouvrier ; si l'on libère cette part de l'entrave capitaliste et qu'on l'élargisse jusqu'à atteindre le volume de consommation que d'autre part la productivité sociale existante permet (c'est-à-dire la force productive sociale de son propre travail en tant que travail réellement social) et que, d'autre part, requiert le plein épanouissement de l'individu ; si en outre, on réduit le surtravail et le surproduit à la mesure qu'exige, dans les conditions de production données de la société, la constitution d'un fonds d'assurances et de réserve et aussi l'élargissement constant de la reproduction à la mesure des besoins sociaux ; enfin, si l'on inclut dans la première rubrique (travail nécessaire) et la seconde (surtravail), la quantité de travail que ceux qui, aptes à travailler, sont tenus d'accomplir ce travail pour les membres de la société qui ne sont pas encore, ou ne sont plus, en état de travailler ; en résumé, si l'on dépouille le salaire aussi bien que la plus value, le travail nécessaire aussi bien que le surtravail de leur caractère spécifiquement capitaliste, toutes ces formes disparaissent, il ne reste plus que leurs fondements qui sont communs à tous les modes de reproduction sociale »⁷.

Le communisme est le premier mode de production de l'histoire, ou plutôt de la préhistoire, à avoir réduit le procès de travail immédiat à son fondement, à son concept, l'échange métabolique actif avec la nature, à faire de ce dernier un ensemble d'activités techniques rationnelles libres : sur cette base peuvent se développer la richesse réelle, le temps libre, l'individualité enrichie par le développement de ses facultés devenues fins en soi. De ce point de vue, « la production en général » n'est plus une mauvaise abstraction qui devrait être spécifiée par recours à la forme, elle devient la production générale ou générique, « le travail général » et le communisme s'identifie à l'activité rationnelle quant au but, où le concept se réalise sous une forme qui échappe aux déterminations antérieures de la forme.

Les ambiguïtés de cette téléologie se redoublent dans la mesure où la distinction entre contenu matériel du travail et forme sociale est recouverte par une autre distinction de provenance spéculative et hégélienne, celle qui oppose l'« essence » et le « phénomène ». Le paradigme de la production en arrive à subir un procès d'ontologisation, ou plutôt de métaphysication. En effet, à la limite, les formes sociales tendent à se déterminer comme le phénomène (ou l'accident) d'une réalité essentielle (ou substance) qui n'est pas encore actualisée par elles et demeure en latence. Les formes du passé, et davantage encore la forme sociale du présent capitaliste, sont comprises comme anticipations par défaut d'un futur dont on ne précise pas la constructibilité mais que l'on exalte dans sa dignité de parousie du réel essentiel. Si le communisme n'est pas une forme sociale au sens de pouvoir d'imposition exercé sur un contenu matériel, comment penser ce qui n'est plus une forme mais la présence à soi de ce contenu ? Comment définir la formalité sociale des rapports sociaux communistes s'ils excèdent radicalement la formalité comme telle ou du moins la formalité telle qu'elle se présente historiquement ? Le communisme et avec lui l'histoire qui enfin commence ne risquent-ils pas d'être rigoureusement dépourvus de forme, amorphes ?

LES IMPASSES DE LA MAÎTRISE ET L'APPROPRIATION SOCIALE

6. Le communisme est l'horizon immanent du paradigme de la production et il en révèle l'utopie. Elle est celle d'un rationalisme absolu qui se pense dans la catégorie généralisée de la maîtrise, point culminant de l'individualisme possessif bourgeois. De manière dominante le communisme est présenté comme production nécessaire de la forme absolue de la production, celle où le procès de travail immédiat se réalise selon son concept, comme concept, substance devenue sujet qui se donne dans une transparence pleine et que ne recouvre aucune forme de domination sociale. Toute société doit s'épuiser à actualiser ses lois, le capitalisme doit le faire de manière éminente en finissant, et en finissant par accoucher de la production conforme à son concept, la production en général. Cette production renverse définitivement la maîtrise qu'a longtemps exercée la nature en contraignant les hommes à la servitude du travail en général. Le travail devenu pure activité rationnelle quant au but asservit la nature qui de maîtresse devient servante des besoins illimités des hommes ; le travail se métamorphose en besoin ouvert à tous les hommes, mais transformé en pure activité formatrice et auto-formatrice. La domination exercée si longtemps par la nature est à son tour dominée, et elle ne l'est que parce que tous devenus travailleurs sont tous devenus paradoxalement des maîtres avec la fin de l'esclavage salarié. La dépendance extérieure des individus se résorbe dans leur contrôle conscient de la société, dans une pratique intégralement volontaire qui est avènement de la libre association des individus, tous maîtres.

Cette maîtrise s'étend à la nature intérieure de la forme sociale, celle qui jusqu'ici était forme de domination de rapports sociaux définis par l'exploitation et la domination. La fin de la lutte de classes signifie le pouvoir politique des travailleurs sur la production au moyen d'une technique de régulation planifiée. Le lien qui unit organisation de la classe ouvrière, centralisation des forces productives, conscience de la nécessité de cette centralisation et planification, surdétermine l'idée de la libre association des individus s'appropriant les conditions de leur socialisation par celle d'une maîtrise collective, grâce à la répartition planifiée du temps de travail qui est selon la juste interprétation de Jean Robelin un gigantesque fantasme de maîtrise. Le communisme annule l'idée même de rapport social de production dans la transparence. Le rationalisme de Marx est celui hégélien du savoir absolu devenu production absolue, il se détermine comme conscience absolue de la société par et pour elle-même⁸. « Les puissances étrangères, objectives, qui jusqu'ici dominaient l'histoire, passent sous le contrôle des hommes. Ce n'est qu'à partir de ce moment que les hommes feront leur histoire en pleine conscience... C'est Le bond de l'humanité du règne de la nécessité dans le règne de la liberté »⁹.

Or, Marx lui-même a critiqué l'idée du communisme comme généralisation de la propriété privée. Une appropriation-maîtrise ne peut être que celle d'un communisme primitif qui universalise l'individualisme bourgeois et lui reste subalterne. « Un tel communisme n'est qu'une généralisation et un achèvement du rapport de la propriété... La possession physique directe est pour lui l'unique but de la vie et de l'existence. La catégorie d'ouvrier n'est pas supprimée, mais étendue à tous les hommes : le rapport de propriété privée reste le rapport de la communauté au monde des choses »¹⁰.

Marx entend certes par ailleurs dépasser le niveau de la propriété générale par l'idée d'une libre association des producteurs développant ses facultés éthico-politiques et esthético-logiques dans une gestion du temps libre : en ce cas l'on retrouve universalisée et médiatisée par un travail aussi libéré — la liberté du maître antique, la « scholè » de celui qui consacre le meilleur de son activité d'homme libre à faire de la politique et de la philosophie dans une cité qui est aussi celle de la manifestation de soi, de chacun, dans l'« être ensemble ». Le libre producteur communiste est la synthèse et le double dépassement du maître antique et du maître moderne ; et la fin de la lutte des classes doit être alors comprise comme l'au-delà des catégories de la maîtrise et de la servitude. Cette dualité du communisme comme universalisation de la figure du maître bourgeois (« tous patrons et propriétaires de l'être social ») et comme au-delà de cette figure ne laisse pas de faire problème, dans la mesure où, pensé comme fin de l'aliénation, cet au-delà se situe au-delà de la condition de toute société donnée. Si le communisme comme maîtrise généralisée a le mérite de penser la classe ouvrière en tant que négation déterminée de la soumission réelle au capital, il s'épuise et se nie comme contrôle technique de la production dans un plan approprié par l'organisation qui seule en fait représente le nouveau maître et développe les fantasmes de maîtrise de l'individualisme possessif bourgeois au niveau du plan central. Si le communisme défini comme au-delà de toute maîtrise a le mérite de rompre avec cet individualisme possessif, il mythifie la classe ouvrière en oubliant que celle-ci est d'abord intérieure au rapport de production capitaliste et à son despotisme et en la transfigurant comme négation totale et infinie du capital : l'au-delà communiste excède la condition de tout lien social et s'idéalise comme intégrale de toutes les « fins », fin de l'Etat, du droit, de l'idéologie, etc. dans une communauté sans rapport de production, pure transparence à soi.

UN COMMUNISME DE LA FINITUDE ?

Telle est l'alternative : ou bien la société des producteurs comme capitaliste général dans une production générale conforme à son concept ou bien une libre association au-delà de toute société. Mais même la seconde branche de l'alternative n'excède pas l'horizon du rationalisme absolu propre à l'individualisme possessif puisqu'en se formulant dans le registre de la fin de l'aliénation elle impose une philosophie de l'histoire incarnant le mouvement de réalisation d'un concept qui est l'endroit de la production en général et qui est la liberté comme autonomie. L'idée d'auto-production du genre par lui-même est la synthèse des deux versions du communisme, ou plutôt leur fusion incandescente. Là est l'équivalent « matérialiste » du savoir absolu qui intègre la métaphysique de la subjectivité de l'individualisme possessif puisque le genre réconcilié avec le développement de l'individu intégral recouvre son droit originaire de sujet plein enfin assuré et de marcher droit et de marcher au droit de sa propre loi, de cette loi qui réunit production en général et autonomie absolue. L'appropriation ne peut en définitive véritablement se défaire de la maîtrise et de sa téléo-logique, et donc de son double spéculaire, la servitude, ne serait-ce comme autre apparemment dépassé mais présent comme horizon originaire rendant inintelligible le « *terminus ad quem* » de son dépassement

7. Si l'économie-monde impose de maintenir la perspective de la critique marxienne, les apories du rationalisme absolu de la production, manifestes surtout dans la conception du communisme, imposent non pas de liquider la perspective du communisme en tant que tâche d'une sortie du capitalisme mais de la repenser. Nous pouvons tirer deux séries de conclusions provisoires.

La première concerne la théorie de l'histoire et la critique de l'économie politique. Il s'agit de renoncer à la garantie téléologique de la réalisation de la distinction entre activité rationnelle quant au but (travail) et formes de relations sociales. A toutes les phases du procès de reproduction sociale, nous savons que nous sommes confrontés à l'unité d'un composé matière-forme, procès de travail immédiat et procès social de reproduction. Les formes d'unité du technique et du social sont un problème ouvert et avec elles, est ouverte la question de ce qui peut être considéré comme conditions techniques relativement nécessaires susceptibles d'être héritées et accumulées et comme conditions sociales qui peuvent être raisonnablement discutées, transformées, supprimées et remplacées par d'autres supérieures d'un point de vue pratique. Le problème est celui du choix et il impose la mesure de la pratique au sens de jugement raisonné ou prudentiel : la seule norme d'évaluation possible après la catastrophe du communisme historique est la détermination de la réalisation pratique par les agents sociaux eux-mêmes des conditions qui doivent être radicalement transformées en tant qu'elles imposent une souffrance et une contrainte historiquement injustifiées.

La seconde concerne la forme philosophique immanente à une théorie de l'émancipation enfin délivrée du rationalisme de l'autoproduction du genre et de l'individualisme possessif. Elle s'inscrit dans la perspective de ce que l'on pourrait nommer un communisme de la finitude, dans la finitude positive, capable de conjurer le fantasme de la maîtrise, mais aussi de ne pas fétichiser comme condition finale ce qui est forme dépassable de servitude, soucieux d'en finir avec la maîtrise elle-même et son double, la servitude, et donc d'ouvrir la question de la communauté dans une dimension neuve mais édifiable. Cette tâche immense est peut-être philosophiquement décisive, elle est sûrement difficile car elle implique la réappropriation critique de toute la tradition philosophique et brouille la distinction que l'on a jusqu'ici établi entre rationalisme et irrationalisme.

PRODUCTION, ACTION, PRODU-ACTION

8. Marx peut donc apprendre encore beaucoup mais il s'agit du Marx 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. Comme l'a montré encore une fois G. Markus, l'heure est venue de penser au-delà du couple action-production pour repenser l'agir et le faire dans le faire et l'agir du monde historico-social¹¹.

Marx n'a ni ignoré l'action au produit exclusif de la production, ni pensé la production séparée du système des actions qui la réalisent. Il a montré qu'avec le mode de production capitaliste, le procès de travail comme activité téléologique satisfaisant des besoins humains dans l'échange organique avec la nature se détermine comme procès de reproduction régi par le principe de la valorisation qui, lui, implique la production pour la production. Il a montré du même mouvement que ce procès exige la constitution d'un système d'actions chargées de le réguler et de le diriger dans le maintien de sa soumission au principe de la valorisation. Il a montré que procès de reproduction et système des actions (par ailleurs normatives) produisaient des contradictions ouvrant sur des possibilités de transformation. La contrainte exercée sur le travail vivant par le principe de valorisation (plus value relative et soumission réelle par le capital) à la fois stimule les énergies productives sous la dictature de la productivité et provoque la résistance des travailleurs expropriés des moyens de production, en faisant apparaître la possibilité d'une appropriation des conditions de la production selon des rapports libérés de l'exploitation. Cette perspective réoriente la production sur le service de besoins humains enrichis, en permettant simultanément de libérer dans cette activité instrumentale sa dimension d'acte fin en soi, de *praxis*. Mais cette libération n'est elle-même possible que si de son côté le système des actions éthico-politiques jusqu'ici amputé de sa dimension « praxique » et finalisé au service de la production (déterminée sous le rapport social capitaliste comme production pour la production, instrument devenu fin en soi, pseudo-praxis) se transformait en sphère d'orientation et de direction dont un des buts est précisément de déterminer les finalités servies par la production et achevait de se produire en fin pour soi.

Le procès de production en son effort pour « déformaliser » la forme de la valorisation capitaliste dans l'action des agents du travail vivant libère une sphère de la production qui en devenant réellement service de la sphère des actions libres devient simultanément action suffisante, acte du travail vivant qui trouve en soi son accomplissement. De son côté, la sphère de libres actions devient fin en soi pour autant qu'elle produit les conditions éthico-politiques permettant à la fois à la production de se libérer comme acte autosuffisant dont l'autosuffisance inclut qu'il se pose en fin du système des actions. Le point de vue du communisme apparaît ainsi comme production et action de la double médiation de la production par l'action et de l'action par la production.

Certes, l'on a pu plus haut interroger les faiblesses du paradigme marxien et se demander, par exemple, s'il ne contient pas en lui le rêve d'un rapport social amorphe, sans forme, impensable, dans la mesure où la libre production débarrassée de la forme du rapport social capitaliste (la valorisation) ne renvoie pas à une téléologie absolue de la production, puisque celle-ci après tous les accidents que le travail aurait subis dans sa prise de forme produirait une forme qui serait enfin et directement le concept même du produire. Critique forte, mais elle n'épuise pas la force de penser de la perspective marxienne. La médiation réciproque de la production et de l'action peut être repensée dans l'élément de la finitude comme perspective critique sur l'agir social du monde historique. Elle peut ouvrir le champ de ce que l'on pourrait nommer produ-action.

Une théorie de l'action ne peut donc faire l'économie d'une critique du procès de production. Marx n'est pas seulement le porteur du mythe prométhéen et hyper-rationaliste de l'autoproduction de l'homme par l'homme. Le mérite de la perspective communiste, réinterprétée dans l'élément de la finitude, d'un rationalisme devenu raisonnable, est ailleurs : il est d'avoir rendu problématique la production elle-même en l'ouvrant sur la possibilité d'un passage immanent, à la fois barré et requis par la valorisation capitaliste, à son autre, l'action. Il est simultanément d'avoir rendu l'action énigmatique, en la confrontant à sa dimension de réalité à produire, en l'articulant aux conditions de la production dont elle peut envisager de prendre la direction.

La fonction critique du point de vue communiste est de dénoncer le dépérissement de la *praxis* dans l'avènement de la production pour la production (valorisation) et de conquérir un site où la saisie de cette confusion soit articulée à la possibilité de « produire » une distinction qui soit celle de la double médiation de la « produ-action » ; elle est de faire cette distinction dans la pensée pour la « faire » dans la réalité comme médiation. Dans le capitalisme la reproduction du capital se subordonne le travail concret vivant et le surdétermine comme travail abstrait mort. Les actes de travail des individus et le système d'actions normatives qui les accompagnent sont soumis à un mécanisme — combinaison de procédés matériels de production et de procédés de valorisation — qui n'est pas seulement combinaison optimale de moyens et de fins nouvelles, mais aussi et surtout reproduction « nihiliste » du rapport social fondamental d'inversion de la fin en soi de la *praxis* en instrument du mécanisme de la technologie sociale¹².

LES POSSIBILITÉS RÉELLES DU COMMUNISME DE LA FINITUDE : LA RÉSISTANCE CONTRE LA SOUMISSION RÉELLE

9. Il n'y aurait rien à ajouter à Weber, penseur inégalé du nihilisme de l'agir moderne capitaliste, si venaient à se tarir les potentiels de résistance au procès de soumission réelle du travail au capital qui est le ressort de la production pour la production. L'analyse peut-elle encore repérer les manifestations de cette résistance dans le procès de production même ? Comment les agents sociaux refusent-ils de se laisser identifier comme instruments de la valorisation et réclament-ils un espace d'action éthico-politique autre que celui-là même qui aujourd'hui est de la valorisation ? A quels signes se fait sentir l'urgence d'un nouveau rapport au monde dans l'expérience du travail comme usage de soi et celle d'un rapport aux autres comme ouverture à l'être et plus précisément à l'être en commun ? Si la production s'autonomise en procès de valorisation, en quoi est-elle aussi le milieu dans lequel est posée la question des conditions autorisant une libération de l'action ?¹³

Le développement interne de la production produit, en effet, les conditions d'un transfert des activités humaines productives vers les activités non productives, ne serait-ce que parce qu'il unit, de manière contradictoire, multiplication des capacités productives du travail abstrait et privation de travail pour une part croissante de la population. Le manque même du travail détermine ce dernier aussi de manière contradictoire comme forme de réalisation de soi et comme absence de sens. Que le travail manque, en effet, ne signifie pas nécessairement libération du temps libre pour des activités de libre formation, mais implique le risque que s'éteigne l'acte qui entretient l'énergie sociale.

De toute manière, notre présent se caractérise comme celui du danger maximal ; la montée des périls n'est pas celle du salut. Si l'action réduite à la gestion technique des conditions de la production dépérit, la production continue à échapper, dans sa fuite nihiliste en avant, à la responsabilité des acteurs sociaux et impose sa coercition à des masses énormes de travail vivant. Le capital se pose comme la médiation, faite elle-même d'une série de médiations causales, par laquelle le travail vivant se voit formalisé sous le travail abstrait ; il capture l'acte de causation du travail vivant et tend à se constituer en sujet absolu hanté par le fantôme de *causa sui*, du « se faire soi par soi », alors que l'acte du travail vivant comme *poiesis*, qui est aussi sous un certain aspect *praxis*, s'ouvre sur l'altérité de la nature et sur le système des actions en commun qui le médiatisent et le « finitisent ». En ce sens, la catégorie d'agir instrumental est un artefact produit par la formalisation de l'acte de travail dans le procès de valorisation, elle est la formulation nihiliste imposée par la subsomption-soumission capitaliste. Cessant d'être acte (d'un) vivant, instrument au service de la vie des travailleurs, l'agir rationnel quant au but, est une activité instrumentale qui a cessé d'être organe immanent de la vie des travailleurs, pour déchoir au rang de faire productif au service de la valorisation devenue fin en soi. Or, le travail est mode de communication spécifique avec la nature et la vie, avec l'extra-humain, et c'est dans le procès de production capitaliste qu'il perd cette détermination en se liant à un système d'actions qui, à son tour, détermine la politique comme démiurgie stratégique des Etats dans leurs liens contradictoires à la concurrence des entreprises transnationales. Démiurgie apparente, car l'Etat se donne comme puissance d'action de la société sur elle-même, alors que cette puissance est de plus en plus dirigée par les processus devenus automatiques d'une production aveugle. C'est bien la domination du procès de la production pour la production-valorisation qui commande la détermination du système des actions éthico-politiques comme technique de gestion institutionnelle bureaucratique-représentative.

THÈSES PROVISOIRES POUR UN PARADIGME DE LA PRODU-ACTION

Thèse 1. 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 de voir dans l'acte de travail vivant, supposé être la substance du procès de production, une essence par rapport à 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, sans forme, et délivrée de son lien à une chaîne d'actions¹⁴.

Thèse 2. Cette perspective implique que l'on redéfinisse l'acte de travail vivant en pensant sa déconnexion d'avec le travail abstrait mort. Cet acte n'est pas simple activité poïétique de transformation, il a en lui sa relative suffisance comme formation de soi, dans la coordination avec les autres, et cela au sein d'un rapport avec la nature et la vie. La résistance du travail vivant à sa subsumption réelle sous le capital est la négation déterminée de cette dernière ; elle s'accomplit comme ouverture du travail à des formes inédites de communication.

Thèse 3. Cette perspective implique que l'on redéfinisse le 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 fondées sur le libre développement d'une individualité riche. Ce procès de production s'ouvre sur son propre devenir système d'actions. Ce devenir ne garantit aucune transparence, aucune immédiation du système des actions à la production. Il y aura toujours des effets de système qui risqueront d'inverser les intentions des acteurs en un sens contraire au sens visé.

Thèse 4. Cette perspective implique que l'on redéfinisse le système des actions éthico-politiques en pensant sa déconnexion d'avec l'action pour autant que celle-ci est réduite à une technique de gestion du pouvoir, condensée dans les appareils de l'Etat, des partis, des syndicats, sous la domination exclusive de la représentation. Le système des actions redéfini par sa capacité à diriger la production dans le sens de la formation de la libre individualité tend à se modeler sur la « production » publique de normes socialement légitimées. Ce système se constitue en instance chargée de régir des formes de vie orientées par l'ouverture permanente de la question de la vie bonne et chargée simultanément de transformer les rapports et les pratiques dans le sens de la resocialisation et la repolitisation des exploités et des exclus.

Thèse 5. Cette perspective implique l'élaboration d'une logique de la produ-action croisant l'une avec l'autre l'explication quasi causale-téléologique et la compréhension pratique (au sens de modificatrice de soi et de son monde). Si la production pour la production apparaît comme un processus quasi naturel, avec ses quasi lois, elle transforme en système causal-téléologique un acte vivant de travail qui est lui-même un processus impliquant un syllogisme pratique et imposant une interprétation originale. L'acte qui inaugure une chaîne d'opérations productives relève, en effet, d'un savoir pratique, savoir de « celui qui sait ce qu'il fait parce qu'il le fait »¹⁵. Ce savoir n'est pas objectif, extérieur à son objet ; il est le savoir propre de celui qui s'engage dans l'acte de base et qui s'ouvre au monde. Dans le capitalisme, la chaîne des opérations productives de conditionnée devient condition de son conditionnant et se constitue en système ou plutôt quasi système. Système, en ce que cet ensemble d'opérations permet des prédictions, le procès de valorisation obéissant à une « loi » d'évolution qui se décrit à la fois comme nécessité causale (celle-là même qui se soumet les forces de travail), et comme téléologie (le but de la valorisation qui fait des buts visés par les forces de travail les moyens de sa fin propre). Quasi système, en ce que la résistance à la soumission réelle sous le capital renvoie à l'acte de travail vivant et à son syllogisme pratique et remet en cause la prétention du système à s'ériger en condition de sa condition.

Thèse 6. Sous sa forme capitaliste la produ-action implique à la fois que l'acte productif soit médiatisé par le relais constitué par le système des actions posés par les acteurs et que ce relais aboutisse à la (re)détermination des opérations productives selon la logique d'un quasi système apparemment clos, celle de la valorisation capitaliste qui se subordonne aussi le système éthico-politique. C'est l'économie politique en tant que logique de la production pour la production, qui se veut savoir d'un système quasi causal-téléologique clos ; mais c'est la critique de l'économie politique, comme logique de la produ-action, qui fait apparaître le refoulé permanent de l'action dans les opérations productives régies par le mode de production capitaliste et qui dénonce le système des actions normatives éthico-politiques déçues en quasi actions (c'est-à-dire simples techniques de gestion).

Thèse 7. Une théorie de la produ-action n'est pas une ontologie de la praxis au sens où, par exemple, le Marx des *Manuscrits de 1844* entend par là 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-politiques¹⁶. Elle est une pensée de la médiation qui critique la fixation de l'agir sur l'un des pôles, que ce soit celui de la production ou celui de l'action. La production pure n'existe pas, puisque le mouvement de la production contient la possibilité double de son transfert vers le quasi système des actions et de sa détermination interne comme acte, *energeia*. La production pure, comme production pour la production, s'identifie au nihilisme de la valorisation capitaliste et de ses techniques¹⁷. L'action pure n'existe pas davantage puisque toute action doit être « produite » et se comprend à partir de la possibilité qui la définit comme orientation éthico-politico-symbolique de la production et de ses fins¹⁸.

Chapitre 2

Centralité et non-centralité du travail ou la passion des hommes superflus

Le communisme de la finitude ne peut donc coïncider avec l'idéologie de la fin du travail. Ici une polémique s'impose.

Les réflexions qui suivent ont précisément un but polémique : elles entendent ébranler les pseudo-évidences du nouveau sens commun post-moderne selon lequel nous vivrions la fin du travail et le début d'une nouvelle époque marquée par l'avènement du non-travail imposé par la déconnexion en cours des formes de socialisation et du travail. Elles ont du même coup un but positif : établir l'inséparabilité toujours actuelle du travail et du non-travail, ce dernier étant entendu comme temps libre des activités consacrées à l'action éthico-politique et à la formation esthétique-théorique.

I - L'APPARENCE D'UN CHANGEMENT DE CENTRALITÉ

Les apparences sont fortes. La forme spécifique du mode de production capitaliste exigerait le passage de la centralité du travail à celle du non-travail que sanctionnerait sous une forme distordue mais significative la possibilité réelle de séparer par exemple travail effectif et revenu réel (voir les débats autour du RMI). Et il est vrai que la poursuite de l'accumulation du capital implique l'extension de l'incorporation du travail vivant dans le travail mort comme Marx avait su le voir voici longtemps. Il serait toutefois hâtif d'en conclure que cette diminution irréversible de l'importance relative du travail vivant serait comme une condition négative d'une civilisation du temps libre et de la formation humaine. Elle doit plutôt être comprise comme ouverture d'une contradiction inédite, non prévue elle par le Marx du livre 1 du *Capital* qui analysait la formation d'une armée industrielle de réserve comme un processus cyclique destiné à se résoudre dans une nouvelle expansion du salariat¹⁹. Le résultat effectif de la reproduction capitaliste est réellement paradoxal ; si chaque travailleur salarié met en oeuvre de plus en plus de travail accumulé en valeur et en capacité technique, l'emploi ne peut plus continuer de croître parce que la croissance économique exige une relance de plus en plus productrice de profit. Certes, cette croissance ne cesse pas pour autant de multiplier les échanges nouveaux et d'enrichir l'activité humaine. Mais elle ne constitue plus une garantie de la production au sens de création d'une quantité d'emplois supérieure aux suppressions. Tel est le sens de la permanence du chômage dans une société qui dans son ensemble ne cesse de s'enrichir. Comme le rappelle opportunément Jean-Marie Vincent²⁰, l'économie capitaliste demeure une économie du temps de travail vivant qui n'a pas pour but propre de permettre à la majorité des hommes libérés de ce travail de disposer plus librement du temps libre croissant. Elle fonctionne au gaspillage de plus en plus grand des ressources humaines et à la marginalisation d'une partie grandissante de la société. C'est ainsi la centralité du travail abstrait qui produit la non centralité du travail dans la masse des exclus du travail vivant, de tous ceux qui ne peuvent plus (s')apparaître comme individualisés et socialisés par le travail et qui cherchent désespérément des formes d'individuation et de socialisation dans les seules sphères du non-travail (activités de formation de bénévolat et de service). N'est-ce pas d'ailleurs dans cette apparente décentration du travail que s'enracinent les diverses théories opposant au paradigme du travail les paradigmes concurrents de l'agir communicationnel ou de la sphère publique²¹ ?

Cette apparence de passage de centralité se manifeste aussi dans les modifications du travail lui-même : la dynamique du travail abstrait impose aux travailleurs qui ont le privilège d'être exploités de manière relativement permanente de se transformer en "prestataires" de travail de plus en plus flexible (quant à la localisation, à la qualification, aux conditions d'exercice et de durée), d'accepter une non-correspondance grandissante entre niveau de formation et emplois disponibles. De même, ne faut-il pas situer dans le même espace l'appropriation par le capital des puissances intellectuelles ?

Mais il faut comprendre ces apparences : c'est la centralité du travail qui en quelque sorte par le mécanisme intouché de la valorisation et de la soumission réelle *se détermine* comme décentrement dans le non-travail. Pour flirter avec Hegel disons que la centralité du travail est l'unité contradictoire de la centralité et de la non-centralité du travail elle-même. Cette contradiction toutefois ne semble pas susceptible aujourd'hui de recevoir son développement et sa résolution dialectiques en ce qu'entre la centralité du travail et la centralité du non-travail définie positivement comme centralité des activités hors travail s'interpose la centralité négative du travail comme non travail dans le travail même. C'est cette centralité négative du non travail au sein du travail qui bloque la possibilité d'une organisation des rapports entre activités inscrites dans le temps de travail (ou poétiques) et activités inscrites dans le temps libre (ou esthétique-logico-praxiques si l'on veut maintenir ouverte la référence à la vieille problématique aristotélicienne). La centralité du non-travail est la forme de manifestation actuelle, plus encore nihiliste que dialectiquement négative, de la centralité du travail elle-même. En ce point, il n'est plus possible de flirter avec la formulation hégélienne (identité de la différence et de l'identité), car la situation présente est celle d'une dialectique bloquée, d'une contradiction sans développement (disons différence de l'identité et de la différence). Si la centralité devenue ou produite du non travail dans le travail lui-même demeure bien dans la sphère d'efficace de la centralité du travail, ce n'est pas comme son autre dialectisable. C'est comme son néant, son propre *nihil* jusqu'ici incomposable. Il devient problématique de voir en cette perte de centralité du travail et en ce désinvestissement du travail l'occasion de se dépendre du productivisme et d'inventer de nouvelles formes d'individuation et de socialisation fondées sur les activités esthétiques ou sur les processus de formation. En ce qu'il est filtré et réorienté par centralité du non travail dans le travail même, le passage de la domination des activités de travail nécessaire vers la domination des activités d'accomplissement hors travail ne peut pas s'accomplir de manière directe ou linéaire comme Marx l'avait pensé dans certains textes des *Grundrisse* ou du *Capital*.

II - LE NON TRAVAIL COMME MONDE DES « HOMMES SUPERFLUS »

Les théoriciens actuels du caractère positif du désinvestissement du travail et/ou du partage du travail donnent comme une version faible et délavée du communisme marxien en ce qu'ils partagent la même idée d'un passage relativement direct de la centralité négative pour eux du travail à la centralité positive du non travail. Ils marquent la forme nouvelle que prend aujourd'hui la tragédie du travail comme production d'une figure inédite dans l'histoire humaine, celle de l'homme devenu ontologiquement superflu. Mais, à la différence de Marx qui développait une idée forte de ce passage c'était celle-là même du communisme, ces théoriciens se plaisent dans la représentation d'un communisme inconsistant, celui de la communauté des hommes superflus, privés en fait de tout principe de socialisation.

Quelle conception Marx se faisait-il en effet du communisme ? Plutôt que de commenter une nouvelle fois le texte célèbre du Livre III du *Capital* sur les deux royaumes de la nécessité et de la liberté, reprenons les textes explosifs des *Grundrisse*²² où Marx envisage la possibilité d'un passage direct de la domination du temps de travail à celle du temps libre, du « libre développement des individualités ». La grande industrie mécanisée en incorporant les sciences et le progrès technologique déplace le primat du temps de travail qui « cesse d'être la mesure de la richesse », vers celui du temps libre ou superflu, celui de la production des connaissances devenues organes immédiats de la pratique sociale et de la régulation par le *general intellect*. La valorisation capitaliste pousse le travail nécessaire à développer les besoins sociaux tout en dévalorisant le temps de travail nécessaire par réduction continue de la valeur d'échange de la force de travail. La mission historique du capital est de déprécier la valeur de cette force de travail tout en accroissant la force productive et en faisant du développement de l'individu social le nouveau but immanent de la production. La discipline propre au despotisme du capital par la médiation du machinisme met au centre de la production sociale non plus le principe initial du temps de travail et du quantum de travail, mais « la puissance des agents mis en mouvement au cours du temps de travail employé, laquelle à son tour — leur puissance efficace — n'a elle-même aucun rapport avec le temps de travail immédiatement dépensé pour les produire, mais dépend bien plutôt du niveau général de la science et du progrès de la technologie, autrement dit de l'application de cette science à la production »²³. Cette mutation a quelque chose d'autonome et elle dessaisit en fait de sa fonction de « grand pilier fondamental de la production et de la richesse » aussi bien « le travail immédiat effectué par l'homme lui-même » que « son temps de travail ». Elle pose un nouveau pilier avec « l'appropriation par l'homme/de sa propre force productive générale, sa compréhension et sa domination de la nature, son existence en tant que corps social ». Désormais est à l'ordre du jour « le libre développement des individualités où l'on ne réduit donc pas le temps de travail nécessaire pour poser du surtravail, mais où l'on réduit le travail nécessaire de la société jusqu'à un minimum, à quoi correspond la formation artistique, scientifique, etc.. des individus, grâce au temps libéré et aux moyens créés pour eux tous »²⁴. Mais ceci exige la résolution de cette « contradiction en procès » qu'est le capital même. En quoi consiste alors cette contradiction en procès ?

En ceci : « le capital est lui-même la contradiction en procès, en ce qu'il s'efforce de réduire le temps de travail à un minimum, tandis que d'un autre côté, il pose le temps de travail comme seule mesure et source de la richesse. C'est pourquoi il diminue le temps de travail sous la forme du travail nécessaire pour l'augmenter sous la forme du travail superflu, et pose donc dans une mesure croissante le travail superflu comme condition — question de vie ou de mort — pour le travail nécessaire. D'un côté donc, il donne vie à toutes les puissances de la science et de la nature comme à celle de la combinaison et de la communication sociales pour rendre la création de richesses indépendante (relativement) du temps de travail qui y est affecté. De l'autre côté, il veut mesurer au temps de travail ces gigantesques forces sociales ainsi créées, et les emprisonner dans des limites qui sont requises pour conserver comme valeur la valeur déjà créée »²⁵. La résolution de la contradiction du capital ne peut être que violente : les forces productives et les relations sociales deviennent des « conditions matérielles pour faire sauter cette base bornée » du mode de production fondée sur le capital. On a là un modèle de résolution dialectique de la contradiction puisque c'est bien le résultat de l'autovalorisation du capital, c'est-à-dire le développement des forces productives et de l'individu social qui abolit son présupposé au lieu de le poser. Il le dépose sans le reposer une nouvelle fois. L'issue est le « renversement violent du capital » qui est conduit en quelque sorte à « son suicide » par le fait même d'avoir produit « le stade suprême du développement de la puissance productive ainsi que le plus grand accroissement de la richesse jamais connu »²⁶. On a bien une dialectique de la continuité par et dans la rupture, une *Aufhebung*, puisque la force productive sociale et l'individu social sont conservés dans et par un nouveau mode de production fondé sur le principe du temps disponible (dit aussi superflu au sens de libéré du travail). « La destruction violente du capital, non pas par des circonstances qui lui sont extérieures mais comme condition de sa propre conservation, est la forme la plus frappante du conseil qui lui est donné de se retirer pour faire place à un niveau supérieur de production sociale »²⁷. Ainsi le temps disponible cessera « d'avoir une existence contradictoire » en étant perpétuellement réenchaîné au surtravail d'autrui. La masse ouvrière pourra réellement « s'approprier son surtravail »²⁸. Le travail n'est pas peine, négativité absolue, malédiction onto-théologique, il révèle désormais au niveau général de la société toute sa potentialité poétique qui attendait d'être réalisée et qui, réalisée, à la fois fait du travail une action autotélique, une praxis propre, et aussi la condition d'une émancipation du travail au sens de création d'activités humaines intégrales de gestion politique de la richesse humaine et de libre jeu des facultés humaines. Dans le système automatique de la machinerie, l'activité du travailleur se réduira à une simple abstraction de travail de surveillance, et alors se produira la coïncidence entre la productivité issue de la négation maximale du travail et la négation maximale du travail nécessaire, la réalisation pratique de l'individu social comme fin en-soi. « Alors, d'un côté le temps de travail nécessaire aura sa mesure dans les besoins de l'individu social, d'un autre côté, le développement de la force productive sociale croîtra si rapidement que, bien que la production soit désormais calculée pour la richesse de tous, le temps disponible de tous s'accroîtra. Car la richesse réelle est la force productive développée de tous les individus »²⁹.

Le *Capital* ne dément pas cette dialectique de la continuité en ce qu'il maintient l'idée dialectique de négation de la négation. Mais il tempère en quelque sorte l'assurance positive des *Grundrisse*. Il donne en particulier plus de consistance au maintien de la sphère du travail qui ne peut disparaître : devenu « besoin vital », le royaume de la nécessité ne peut être supprimé. Il donne lieu à une planification qui s'étend aussi à la gestion collective du temps libre, base du plein épanouissement des activités créatrices en soi. Et surtout, Marx insiste sur le prix très lourd qu'impose la soumission réelle, en thématissant le despotisme du capital dans la machinerie et dans la formation de l'armée industrielle de réserve. Tout se passe comme si Marx s'objectait implicitement à lui-même que la déduction du communisme pourrait être la projection imaginaire de la productivité capitaliste, substance qu'il suffirait simplement de séparer de ses formes de réalisation. Où plutôt Marx espère que la négativité réelle de la soumission réelle n'empêchera pas la possibilité de cette séparation.

Certains textes des *Manuscrits de 1861-1863* explorent davantage cette négativité que le *Capital* en accentuant les difficultés que doit affronter la résolution dialectique de la contradiction du capital et en poussant au noir le tableau constitué par l'expulsion massive et durable des travailleurs hors travail et par la croissance du chômage. Il s'agit des cahiers V, XIX, XX³⁰. Dans ces textes qui excluent toute vision dialectique, Marx se borne à une analyse objective qui enregistre la négativité de ce qui est nommé « la spéculation capitaliste » et qui refroidit absolument la spéculation téléologico-dialectique, comme le dit Aldo Natoli, un des rares commentateurs à avoir signalé l'importance de ce Marx-là. Que dit Marx en effet ? « C'est seulement dans la production au moyen de machines et dans l'atelier mécanique, fondée sur un nouveau système de machines perfectionnées que se vérifie le remplacement des ouvriers par une part de capital constant... » et qu'a lieu en général la formation d'un excédent d'ouvriers, comme tendance inconsciente, clairement exprimée qui agit à une vaste échelle. Le travail passé intervient ici comme moyen de remplacement du travail vivant et de diminution du nombre des ouvriers. Cette diminution du travail humain représente donc une spéculation capitaliste, un moyen pour augmenter la plus-value »³¹. La centralité du travail se détermine immédiatement comme centralité du non-travail, non pas au sens spéculatif grandiose d'une double émancipation du travail et d'avec le travail et d'une centralité des activités positives hors travail, mais comme résultat de la prosaïque spéculation capitaliste. La recherche de l'absolu de la plus-value produit la condamnation au non travail

comme loisir forcé, comme contrainte au chômage et à l'inactivité nécessaire. La nécessité du travail nécessaire ne produit pas la liberté du travail-besoin et du temps libre, elle produit la nécessité du pourrissement du temps libre comme chômage, elle engendre non le superflu positif du temps disponible, mais la superfluité négative des non-travailleurs, la figure anthropologique négative de « l'homme superflu », rendu inutile, de l'homme de trop. La spéculation capitaliste matérielle exclut la relève dialectique assurée par les espoirs de l'anthropologie spéculative de l'homme social réconciliant en lui *poiesis* et *praxis*. « La contradiction entre capital et travail salarié se développe jusqu'à l'opposition complète, pour autant que le capital est le moyen non seulement de la dévaluation de la force de travail, mais aussi de la transformation de celle-ci en force superflue, soit totalement en des processus déterminés, soit réduite au plus petit nombre possible. Le travail nécessaire se transforme ainsi immédiatement en population superflue, en tant qu'elle ne sert pas à obtenir de la plus-value »³². La population superflue est rejetée hors lien social, elle se trouve incluse dans la société sous le mode de l'exclusion intérieure, même pas comme plèbe disponible pour d'autres formes de surtravail, mais comme néant d'activité, en tant que rien, objet passif de l'inactivité et de la souffrance ainsi induite. Il n'est pas étonnant que Marx retrouve ici la thématique de l'aliénation, mais d'une aliénation sans développement, réduite à un fait social apparemment technologique. Le même texte poursuit en effet un peu plus loin : « Ici... apparaît d'autant plus évidente l'aliénation des conditions objectives du travail — du travail passé — d'avec le travail vivant comme contradiction directe ; en même temps le travail passé, c'est-à-dire la force sociale du travail, avec les forces de la nature et la science, se présente comme arme qui sert en partie à jeter l'ouvrier sur le trottoir, à le réduire à la condition d'homme superflu... La soumission de l'homme de chair et de sang par le capital, l'absorption de son travail par le capital, absorption où est enfermée la substance de la production capitaliste, intervient comme un fait « technologique »³³. La contradiction que constitue le capital est ainsi désenchantée de l'espérance de sa résolution dialectique, elle est bloquée, privée de son développement dans l'apparition de la soumission réelle comme fait technologique. Le despotisme du capital se manifeste comme passage de la centralité du travail à la centralité non dialectique du non travail au sens négatif de la production massive de l'homme superflu³⁴.

III - UNE CONTRADICTION INÉDITE EN LAQUELLE REPENSER UN COMMUNISME DE LA FINITUDE ?

Paradoxalement notre situation actuelle ne vérifie que l'aspect négatif et objectif de l'analyse de Marx et dément ses anticipations positives. L'histoire du capitalisme montre l'extraordinaire perspicacité de Marx qui a su montrer que le capital fait de l'incorporation des sciences le ressort de sa quête infinie de productivité. Mais elle n'ouvre pas sur une *Aufhebung*, assurant la coïncidence de la libération du travail devenu par la science premier besoin social et de la libération d'avec le travail comme production d'un temps libre promouvant l'individu social. La croissance de la productivité s'affronte à la production de l'homme superflu. La centralité du travail comme matrice du lien social se contredit en centralité du non travail comme déliaison de ce lien. L'activité poétique dans le présent capitaliste de la production pour la production produit l'homme dépourvu d'activité, qui ne peut « rien » faire de cette libération du travail sinon le temps vide de sa passivité sans emploi, de la passion du non lien. La vérité de la production pour la production est celle du nihilisme, celle du « rien » de l'homme superflu, cette passion inutile à lui et aux autres. Une sorte de méontologie sociale sans espoir d'avenir. Le marxiste italien Antonio Labriola disait que l'histoire est la tragédie du travail. La formule est toujours vraie à la condition de préciser que cette tragédie se manifeste aujourd'hui comme celle du non travail des hommes superflus. Le statut de travailleur exploité est présenté comme un privilège et le capital peut ainsi ajouter à son inhumanité le cynisme en culpabilisant les salariés employés et en exigeant d'eux qu'ils prennent en charge les hommes superflus au nom d'une solidarité unilatérale. Les titulaires d'un emploi sont invités à se constituer en armée du salut pour une armée industrielle de réserve devenue structurelle et incompressible.

Le seul problème est de comprendre cette contradiction aujourd'hui sans développement pour précisément la remettre en mouvement, mais sans préjuger de la forme du mouvement. Repenser la possibilité du communisme sur la base de la déconstruction en acte de la téléologie de la production. Cela ne signifie pas renoncement à la perspective d'une production-action, mais reformulation de ces termes à partir de la négation déterminée de la contradiction inédite du présent. Les renvois aux activités communicationnelles pures, séparées d'un travail utile, le partage du travail avec perte du salaire sont autant de formes de cette contradiction, non des formes de sa résolution. La négation déterminée ne peut prendre que la forme de la résistance contre le processus qui rend les hommes superflus. La question serait alors : comment tout à la fois rendre les hommes nécessaires et libres, comment les rendre au travail nécessaire qui est nécessaire à leur liberté et conquérir un temps réellement libre d'usage et de formation de soi ? Si nous n'avons pas de solution opératoire à cette question qui est le défi même, nous savons au moins que cette question repose, pose enfin la question de notre lien ou bien commun que la déliaison capitaliste a obscurcie et que l'individualisme théorique justifie.

Marx et le rationalisme politique

La proposition d'un communisme de la finitude peut-elle avoir une traduction politique ? Comment la critique du paradigme de la production permet-elle de reformuler le problème de la politique chez Marx ? La question se pose et oblige à reconsidérer le rapport de la critique marxienne au libéralisme, forme dominante de la rationalité politique.

Les liens de Marx au libéralisme économique ont plusieurs fois été soulignés³⁵. On a pu montrer que la critique initiale de la politique ne s'était jamais démentie et que le dépérissement de l'État envisagé comme horizon de la critique de l'économie politique revenait à un avènement de la société civile, mais délivrée de la soumission capitaliste et rendue à un échange pur. Paradoxalement, Marx aurait été insensible à la thématique du libéralisme éthico-politique dans la mesure où la critique originaire de l'idéologie des droits de l'homme et du citoyen se serait poursuivie dans la critique de la démocratie représentative. Il est de fait que la théorie contractualiste de la politique n'a jamais été faite sienne par Marx : la souveraineté, le pacte, la représentation, le sujet juridique, l'État de droit, bref toute la thématique du rationalisme politique moderne n'a jamais été prise en compte par Marx, dans la perspective d'une République sociale devenant société des libres individus producteurs et (auto)critique de tout appareil d'État séparé. Aujourd'hui, dans le sillage du marxisme analytique et de la problématique de la justice imposée par l'œuvre de John Rawls, se tentent de divers côtés des synthèses entre marxisme et libéralisme politique à l'enseigne par exemple d'une méta-théorie de la modernité fondée sur la revalorisation du contrat central³⁶. L'enjeu de ces réélaborations serait la mise au point d'un libéral-communisme assez proche dans ses intentions du social-libéralisme élaboré en Italie par Norberto Bobbio, mais théoriquement plus armé³⁷.

Nous ne pouvons pas ici discuter cette théorie comme elle le mériterait. Nous voudrions nous demander si la critique de la politique étatique doit être considérée comme un des points les plus faibles et les plus obsolètes de l'œuvre du penseur révolutionnaire et si les virtualités d'une autre théorie du politique recelées dans l'analyse des pratiques des luttes ouvrières de classe n'ont pas conservé une pertinence qui peut encore interroger les projets de libéral-communisme et vivifier une théorie de la démocratie comme processus inachevé.

LES DEUX CRITIQUES DE LA POLITIQUE

En effet, la critique marxienne de la politique n'est pas univoque, comme l'atteste la littérature infinie à laquelle elle a donné lieu, particulièrement dans les années soixante-dix (avec, en France, les interventions de L. Althusser, E. Balibar, N. Poulantzas, L. Sève, C. Buci-Glucksmann, H. Portelli, G. Labica, pour ne citer qu'eux). De manière grossière, on peut distinguer deux critiques qui tendanciellement se sont succédées dans le temps, mais qui ne se sont jamais complètement explicitées et ont même coexisté dans une certaine tension. La première est liée à une version que l'on dira forte du paradigme de la production dominant chez Marx, et elle se formule comme fin de l'aliénation propre à l'État politique. La seconde implique une détermination-rectification de ce paradigme, et elle analyse la représentation politique comme forme spécifique de la politique moderne, non du point de vue de la fin de la politique, mais de celui d'une pratique du politique comme réabsorption infinie de la société politique dans la société civile réorganisée. Si cette seconde version de la critique ne dépasse que partiellement les apories de la première et maintient nombre d'ambiguïtés, elle a le mérite de réouvrir la question du rationalisme de la politique libérale dans le sens d'un dépassement de l'opposition entre démocratie représentative et démocratie directe.

La critique de l'aliénation de l'État politique et le paradigme absolu de la production

Pour comprendre cette première critique, nous pouvons partir de la conception du communisme qui a prévalu des *Manuscrits économico-philosophiques de Paris* (1844) jusqu'au *Capital*. Le communisme se définit comme la réalisation de la production pure, libérée de la forme capitaliste (exploitation et recherche du profit pour le profit), finalisée par la satisfaction des multiples besoins humains. La nouvelle forme sociale en laquelle se réalise le contenu du mode de production libère la production comme équivalent du concept. Enfin la production se réalise en son essence qui est celle d'un agir rationnel téléologique au-delà de l'opposition entre l'homme et le citoyen. La fin de l'aliénation proprement politique est accomplie dans l'émancipation humaine ou sociale. Cette critique est acquise en son principe dès les œuvres de 1843, *Introduction à la critique de la philosophie hégélienne du droit* ou *La question juive*. « L'émancipation politique est la réduction de l'homme, d'une part, au membre de la société civile, à l'individu égoïste et indépendant, d'autre part, au citoyen, à la personne morale. C'est seulement une fois que l'homme réel et individuel a ramené dans son être le citoyen abstrait, et que, comme homme individuel dans son existence empirique, dans son travail individuel, dans sa situation individuelle, il est devenu un être générique — c'est seulement quand l'homme a reconnu et organisé ses "forces propres" comme forces sociales, et par suite ne sépare plus de soi la force sociale sous la forme de la force politique — c'est alors seulement que l'émancipation humaine est consommée »³⁸. La politique est identifiée à l'aliénation des forces du genre humain dans l'État politique, elle doit disparaître dans la production par et pour le travail libéré, et cette production est simultanément celle d'une liberté pleinement positive. Il ne s'agit pas seulement de la liberté de n'être pas empêché dans son activité par les autres, de la liberté négative de l'individualisme libéral. Il s'agit de la liberté expressive, non représentée et irreprésentable, de chacun et de tous, manifestation des forces humaines comme forces sociales d'une communauté d'individus pleinement actualisés. La réconciliation de l'individu et de la communauté se fait dans une société civile qui renvoie par-delà l'État et la société civile elle-même définie comme association d'individus égoïstes purement marchands. Le libéralisme économique se transubstantialise dans un être-en-commun opérant la double synthèse qui est critique réciproque du lien social individualiste de l'intérêt et du lien social communautaire romantique³⁹.

Précisons en quatre traits cette première conception que l'on retrouve au niveau même du *Capital*.

1. Une fois que les rapports sociaux se sont transformés en rapports de coopération, se généralise un méta-contractualisme social : une association libre de producteurs libres assume la gestion devenue purement technique de la production (règne de la nécessité) ; les travailleurs associés sont en mesure de déterminer les fins de la production. Sur la base de cette organisation s'érige l'autogouvernement des producteurs qui développent leur force humaine créatrice comme fin en soi (règne de la liberté). La politique séparée se dissout dans une subjectivité esthétique-logico-pratique. Naît une métapolitique qui réalise le but du libéralisme, en abolissant l'État qui a été longtemps un mal nécessaire⁴⁰.

2. L'État qui disparaît ainsi peut être défini comme incarnation illusoire de la vraie communauté sociale, comme produit de l'aliénation politique. Depuis *L'Idéologie allemande*, Marx soutient que dans une société aliénée, déchirée par des conflits de classes, l'intérêt particulier dominant prend nécessairement la forme extérieure et illusoire d'un intérêt général représenté comme État. Mais cette illusion a son efficacité en ce que la généralité séparée de l'État a pour fonction d'unifier les intérêts particuliers de la classe dominante et de représenter l'intérêt général à la domination de cette classe comme l'intérêt universel. « C'est cette contradiction entre l'intérêt particulier et l'intérêt collectif qui amène l'intérêt collectif à prendre, en qualité d'État, une forme indépendante, séparée de l'individu et de l'ensemble et à faire en même temps figure de communauté illusoire.[...] Il s'ensuit que toutes les luttes à l'intérieur de l'État, la lutte entre la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, la lutte pour le droit de vote, etc., ne sont que les formes illusoire sous lesquelles sont menées les luttes effectives des différentes classes entre elles.[...] Il s'ensuit également que toute classe qui aspire à la domination [...] doit d'abord conquérir le pouvoir politique pour représenter à son tour son intérêt propre comme étant l'intérêt universel »⁴¹.

3. Cette orientation culmine dans une opposition paradoxale entre un contractualisme communiste généralisé et un lourd tribut payé à un étatsisme récurrent.

Contractualisme généralisé, en ce que les sujets librement associés réalisent une société transparente à elle-même et pratiquent l'administration des choses succédant au gouvernement des hommes dans la multiplication d'une infinité de contrats réciproques médiatisée par un contractualisme central. Le lien social communiste repose sur la dissolution de la propriété privée des moyens de production qui avait caractérisé jusque-là tout rapport social. D'une certaine manière, ce contractualisme méta-politique est essentiellement social et il accorde à tous les producteurs la préention à la domination absolue propre à l'individualisme propriétaire libéral. Devenue pratique totalisante, l'activité économique reconduit toutes les formes d'activité à la subjectivité appropriative des producteurs.

Étatsisme récurrent, en ce que la disparition de l'État communautaire aliénée exige tout d'abord que la classe ouvrière concentre en ses mains les fonctions actuelles de l'État et l'organise comme instrument propre. L'État se révèle alors comme instrument fonctionnel indispensable, comme mal longtemps nécessaire même pour son futur fossoyeur. Sans cet État, la classe qui doit dissoudre en son existence universelle toutes les autres classes ne peut agir. D'où la nécessité de l'organisation de sa lutte pour l'État de transition vers le non-État et contre l'État actuel, d'où le recours au parti et à la représentation propre qu'il constitue. Le problème est de dépasser la politique étatique comme forme séparée et illusoire en formant une organisation politique efficace fondée elle-même sur une actualisation du principe de représentation de la classe ouvrière par le parti de la classe ouvrière.

4. Ce réalisme fonctionnel de l'État-machine ne peut alors qu'entrer en tension permanente avec la critique de la représentation telle que l'exige la thématique de l'aliénation. Présupposée comme réalité hétérogène à la société capitaliste en tant que victime d'une aliénation qui est une injustice universelle, la classe ouvrière ne peut se constituer en sujet politique qu'en organisant contre l'État séparé son pouvoir dans un parti qui la représente et se fait anti-État, c'est-à-dire conduit la lutte de classe dans le nouvel État, avec lui en tant que pouvoir de classe dominante, mais aussi contre lui en tant qu'État de transition vers le non-État.

La critique de la représentation politique moderne dans le cadre de la soumission réelle du travail

La seconde critique de la politique se développe surtout dans les écrits politiques de Marx et dans *Le Capital*, en concomitance avec la théorie de la soumission réelle du travail dans le procès de production de la plus-value relative, théorie que l'on peut considérer comme base d'une rectification du paradigme de la production⁴². Son point crucial est l'analyse de la représentation démocratique moderne comme forme politique déterminée du capitalisme, au-delà des ambiguïtés de la théorie générale de l'Etat instrument de domination et d'organisation. Voyons-en les éléments en reprenant les quatre thématiques précédentes.

1. L'analyse spécifique du mode de production spécifiquement capitaliste n'implique pas la rationalité absolue d'une production reconduite à son concept, c'est-à-dire libérée des entraves de la forme sociale imposée par les rapports de production capitalistes et informée par une forme qui n'est pas forme, au sens de forme de coercition. Elle s'enracine dans la détermination de cette forme et elle cherche non la négation de toute forme de rapport comme rapport de contrainte, mais plus modestement la négation déterminée d'une forme sociale déterminée, négation qui doit déboucher sur la construction d'une autre forme et ne préjuge pas de la transparence de cette forme à son contenu dans l'au-delà de toute économie et de toute politique. Si le communisme selon la première analyse est négation de toute forme, il risque d'être l'intégrale amorphe de toutes les fins ou disparitions (de l'Etat, du marché, de l'idéologie, du droit, etc.). Le communisme ne peut plus être défini comme forme de rapport social immédiatement expressif de son contenu ; il se présente comme une tendance possible, à construire, sans garantie, dans la résistance à la soumission réelle qui joue contre le travail la productivité même du travail et oppose toute la gamme de l'innovation scientifique et technologique au projet d'une gestion sociale du surproduit.

2. De ce point de vue, l'Etat capitaliste libéral-démocratique, avec sa fondation contractualiste et sa structure représentative, qui en fait la figure accomplie de l'Etat moderne, constitue le terrain le plus propice pour l'organisation de la lutte de classes, et il doit être saisi non dans sa dimension de communauté imaginaire, mais dans sa fonction propre de pièce indispensable à la reproduction de la soumission réelle du travail, dans sa spécificité au sein des autres formes étatiques compossibles avec la soumission réelle. Citons un peu longuement un texte du livre III du *Capital*. « Cette forme économique spécifique dans laquelle du surtravail non payé est extorqué aux producteurs directs détermine le rapport de dépendance tel qu'il découle directement de la production elle-même et réagit à son tour de façon déterminante sur celle-ci. C'est la base de toute forme de communauté économique, issue directement des rapports de production et en même temps la base de toute forme politique spécifique. C'est toujours dans le rapport immédiat avec le propriétaire des moyens de production et le producteur direct (rapport dont les différents aspects correspondent naturellement à un degré défini du développement des méthodes de travail, donc à un certain degré de force productive sociale) qu'il faut chercher le secret le plus profond, le fondement caché de tout l'édifice et par conséquent de la forme politique que prend le rapport de souveraineté et de dépendance, bref la base de la forme spécifique que revêt l'Etat à une période donnée »⁴³. Si ce texte est programmatique, le programme d'une analyse couplée de la soumission réelle et de l'Etat libéral-démocratique est ouvert. Marx ne le remplit pas vraiment, mais il est conscient de la pluralité des formes étatiques compatibles avec le principe énoncé. Il renvoie l'étude des « variations et nuances infinies » des formes politiques fondées sur la même base à « une analyse des conditions empiriques » et ajoute que la forme politique est celle de la loi. Un peu plus loin, en effet, il précise : « La fraction dirigeante de la société a tout intérêt à donner le sceau de la loi à l'état de choses existant et à fixer légalement les barrières que l'usage et la tradition ont tracées.[...] Ces règles et ordonnances sont elles-mêmes un facteur indispensable de chaque mode de production qui doit prendre l'aspect d'une société solide, indépendante du simple hasard et de l'arbitraire »⁴⁴.

L'Etat démocratique ne peut pas ne pas concentrer et reproduire activement la forme de domination propre à toute domination de classe en tant que celle-ci se réalise non pas comme communauté imaginaire, mais comme forme politique d'extraction du surtravail. La spécificité de cet Etat démocratique-représentatif est de s'ériger en machine spéciale constituée en pouvoir spécialisé dont la fonction est de reproduire de l'extérieur du procès de valorisation la condition générale de la domination capitaliste et la scission entre économie et politique, entre société et Etat.

3. La transition politique ne peut pas avoir pour objet la disparition de toute dimension politique. Elle est une pratique politique qui a pour tâche de briser l'appareil d'Etat en aiguisant le conflit structural de classes et en se déterminant comme démocratie directe des producteurs, ou plutôt comme critique incessante de la démocratie représentative. Marx donne comme exemple celui de la Commune de Paris dont l'horizon n'était certes pas l'administration des choses, la gestion technique de la production. Il s'agit alors d'un programme permanent effectivement anti-étatique, centré sur l'appropriation communautaire des formes de surtravail, réellement différente de l'individualisme possessif et de son fantasme de maîtrise. La nouvelle forme politique que Marx ne nomme pas toujours dictature du prolétariat a pour contenu d'intention d'hériter des fonctions administratives générales de l'Etat en éliminant les fonctions de coercition liées à la reproduction de la soumission réelle. Elle peut hériter de la forme république constitutionnelle en la travaillant de l'intérieur par la démocratie directe. Le modèle communard implique la plus grande décentralisation communale, que Marx oppose sciemment à la centralisation étatique issue de la monarchie absolue et du jacobinisme. Citons un texte trop souvent oublié des interprètes. « Le régime de la commune une fois établi à Paris et dans les centres secondaires, l'ancien gouvernement centralisé aurait, dans les provinces aussi, dû faire place au gouvernement des producteurs par eux-mêmes. [...] Les fonctions, peu nombreuses, mais importantes, qui restaient encore à un gouvernement central, ne devaient pas être supprimées, comme on l'a dit faussement, de propos délibéré, mais devaient être acquittées par des fonctionnaires communaux, autrement dit strictement responsables. L'unité de la nation ne devait pas être brisée, mais au contraire organisée par la Constitution communale ; elle devait devenir une réalité par la destruction du pouvoir d'Etat qui prétendait être l'incarnation de cette unité, mais voulait être indépendant de la nation même, et supérieur à elle, alors qu'il n'en était qu'une excroissance parasitaire. Tandis qu'il importait d'amputer les organes purement répressifs de l'ancien pouvoir gouvernemental, ses fonctions légitimes devaient être arrachées à une autorité qui revendiquait une prééminence au-dessus de la société elle-même, et rendues aux serveurs responsables de la société »⁴⁵.

4. Sous cette perspective, la critique de la représentation trouve une signification nouvelle. La classe ouvrière n'est plus considérée comme extérieure à la société ; elle est conçue de l'intérieur du rapport social (la soumission réelle) et se présente concrètement comme critique de la représentation politique, c'est-à-dire de la forme politique de la soumission réelle.

LA CRISE PERMANENTE DE LA REPRÉSENTATION DANS LA DÉMOCRATIE MODERNE

La seconde critique marxienne de la représentation mérite un approfondissement. Pour Marx, la politique dans la modernité est structurellement représentative, et cette représentation est autant une forme politique de la soumission réelle du travail que crise permanente de cette représentation même. La critique réfléchit en fait l'autocritique encore inaccomplie de la représentation elle-même⁴⁶. Cette crise a pour ressort la confiscation du pouvoir souverain par le représentant. Celui-ci n'est pas la médiation effective de l'intérêt commun, mais l'instance productrice d'un type de compromis d'intérêts à vocation hégémonique. La critique marxienne ne veut pas fonder un pluralisme politique sur la pluralité supposée « égale » des puissances économiques, comme s'imagine pouvoir le faire la théorie du primat du politique développée par certains. Elle entend penser le processus d'autocritique réelle de la représentation par elle-même dans les pratiques effectives de l'État moderne démocratique-républicain. La subordination de la société à sa représentation politique re-produit, c'est-à-dire produit une seconde fois, effectivement, (ce n'est pas un reflet passif), la subordination du travail vivant au travail mort et les formes de la soumission réelle des travailleurs aux rapports de domination capitalistes.

Marx, cet anti-Hobbes, est le théoricien de la puissance sociale jamais totalement actualisée, et il pense avec Spinoza la démocratie comme processus infini d'actualisation contre ses formes actuellement dominantes. Il a inauguré l'analyse de l'État comme incarnation de la domination impersonnelle du capital. Les apories de sa première critique de la politique, maintenues tout au long de son œuvre, leur aboutissement dans une métapolitique qui est aussi une méta-économie, toutes deux amorphes, ne sauraient faire oublier cet acquis, planté comme une écharde dans les apologies social-libérales, du caractère indépassable du couple économie capitaliste-démocratie représentative. La fonction de cet État demeure de donner reconnaissance active aux intérêts privés comme représentatifs de forces sociales, et c'est cette reconnaissance qui fait exister les forces sociales comme intérêts opposés sur le marché même. Le lien représentatif implique une expression des besoins qui n'est pas l'œuvre directe des groupes sociaux eux-mêmes mais celle des appareils politiques reconnus et légitimés par l'État. L'État produit l'espace représentatif dans lequel les individus n'existent que comme représentés. Le représentant finit par produire le représenté pourtant présupposé comme son fondement politique. Marx inverse le sens de l'analyse hobbesienne dont il reconnaît la validité pour l'État moderne. L'État ne représente pas quelque chose qui existerait absolument hors de lui, comme auteur direct de la scène politique. Il donne à son auteur l'existence dans sa propre action productive d'appareil d'État, comme acteur décisif de la scène politique. L'État ne présuppose pas le « peuple » dont il serait le produit ou le serviteur délégué, au contraire c'est lui qui institue en sujet politique le représenté par la dépossession permanente de son action politique en première personne. Le représentant crée le représenté. La forme politique est la sanction et la diction de la soumission réelle. Les besoins sociaux qu'homologue l'État sont toujours déjà filtrés comme autant de compromis dans et par l'espace représentatif, énoncés par les appareils qui forment comme le dira plus tard Gramsci « la trame privée de la société civile » des appareils d'hégémonie structurant politiquement la société civile. Ce filtrage et cette sélection représentative des besoins sociaux politiquement légitimes impliquent évidemment une énorme répression ouverte ou sournoise d'autres besoins sociaux impuissants politiquement à obtenir légitimation, comme par exemple les besoins des chômeurs et des divers exclus. Ce sont les élites politiques représentatives qui définissent et l'intérêt supposé général et les intérêts particuliers, organisant ainsi la scission entre représentation politique et représentation des intérêts⁴⁷.

Loin d'être l'incarnation illusoire de la communauté, l'État représentatif est une machine où se réalise l'indistinction des fonctions, économiques, administratives et répressives. C'est une machine spécialisée dans la production de la généralité déterminée selon la logique de la soumission réelle, il assure la diction matérielle de cette généralité dans laquelle la soumission réelle ne trouve pas la forme politique indispensable à son accomplissement. Comme le précise *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, « l'État enserre, contrôle, régleme, surveille, et tient en tutelle la société civile, depuis ses manifestations d'existence les plus vastes jusqu'à ses mouvements les plus infimes, de ses modes d'existence les plus généraux jusqu'à la vie privée des individus »⁴⁸. La représentation assure la confiscation du travail général en concentrant les pouvoirs, de manière à constituer un domaine séparé de la société, immergeant le travail intellectuel de gestion de la société dans le service de la soumission réelle. « Au Parlement, la nation élevait sa volonté générale à la hauteur d'une loi, c'est-à-dire qu'elle faisait de la loi de la classe dominante sa volonté générale ». L'État coïncide avec son histoire, il renforce sa coupure d'avec la société civile, raffine sa propre division interne du travail, produit des secteurs spécifiques d'activité, en définissant les conditions générales de la production, qui ne peuvent être appropriées directement par aucun membre de la classe dominante, tout en intégrant la séparation de la classe ouvrière et des conditions générales de la production dans la surveillance générale et le contrôle des travailleurs par l'État. Le mécanisme de l'État se perfectionne « en ajoutant une plus grande division du travail, croissant au fur et à mesure que la division du travail, à l'intérieur de la société civile, créait de nouveaux groupes d'intérêts, et par conséquent un nouveau matériel pour l'administration d'État. Chaque intérêt commun fut immédiatement détaché de la société, opposé à elle à titre d'intérêt supérieur, général, enlevé à l'initiative des membres de la société, transformé en objet de l'activité gouvernementale depuis le pont, la maison d'école et la propriété communale du plus petit hameau jusqu'aux chemins de fer, aux biens nationaux et aux universités »⁴⁹.

La lutte des classes subalternes est menacée en permanence d'être soumise à ce mécanisme de double représentation politique et économique et d'être transformée en appareil d'État déterminant des intérêts légitimes mais en en refoulant d'autres. Si l'État est un ministère du Travail qui gère la force de travail en prenant en compte ses caractéristiques différentielles de productivité sous la contrainte de la soumission, il réalise les conditions nationales de ce marché du travail en tenant compte simultanément de ses conditions internationales. Il organise l'impuissance politique des classes subalternes comme forme et condition de leur impuissance économique formée quant à elle par le mécanisme de la soumission réelle. Marx ne préconise pas la destruction totale du principe représentatif. Il affirme simplement que la lutte pour la suppression de la soumission réelle exige l'émergence d'un principe de démocratie directe compatible avec des institutions républicaines, l'extension du suffrage universel, l'élargissement des droits l'homme et du citoyen en droits des libres producteurs. L'analyse de la Commune de Paris — dont il faut rappeler qu'elle ne porte jamais référence à la thématique de la dictature du prolétariat présente par contre dans les textes de 1848 et dans la *Critique du programme de Gotha* — permet de donner un contenu à cette dictature. Elle est dictature en un sens structural où la domination de classe est dictature, mais sa forme politique n'est pas celle de la dictature comme régime, elle est celle d'une République promouvant la démocratie directe à la base, dans l'entreprise et la commune. Un certain marxisme-léninisme a fait tomber dans l'oubli ces thèses pourtant connues.

En effet, précise Marx, « c'était une forme politique tout à fait susceptible d'expansion. [...] Son véritable secret le voici : c'était essentiellement un gouvernement de la classe ouvrière, le résultat de la lutte de classe des producteurs contre la classe des appropriateurs, la forme politique enfin trouvée qui permettait de réaliser l'émancipation économique du travail. [...] La domination politique du producteur ne peut coexister avec l'éternisation de son esclavage social. La Commune devait donc servir de levier pour extirper les bases économiques sur lesquelles se fonde l'existence des classes, donc la domination de classe. Une fois le travail émancipé, tout homme devient un travailleur et le travail productif cesse d'être l'attribut d'une classe »⁵⁰. La difficulté de cette seconde critique de la politique apparaît en ce lieu, elle n'est plus constituée par le caractère amorphe d'une méta-politique et d'une méta-économie succédant à l'aliénation. Elle réside dans le caractère problématique d'une articulation entre démocratie directe régissant les unités de production et les communes et l'organisation d'un plan d'ensemble coordonnant les coopératives de production. Marx ne voit pas en effet de contradiction entre la multiplication de ces coopératives et le plan central. « Si l'ensemble des associations coopératives doit régler la production nationale selon un plan commun, la prenant sous leur propre contrôle et mettant fin à l'anarchie constante et aux convulsions périodiques qui sont le destin inéluctable de la production capitaliste, que serait-ce, messieurs, sinon du communisme, du très "possible" communisme ? »⁵¹.

Une chose en effet est la remise en cause de la représentation politique et des autres formes de représentation sociale et économique. Une autre est la forme d'organisation politique de cette remise en cause. Marx ne pense pas réellement la question de l'organisation — syndicat, parti — comme telle, il préjuge de son homogénéité propre et néglige la pluralité interne de la réalité sociale. Il ne thématise à aucun moment les difficultés d'une construction *a priori* et les exigences d'une révision *a posteriori* de l'action planificatrice, enfin et surtout il néglige le risque d'une dérive représentative inscrite et dans le plan et dans l'autorité politique centrale imposant le plan. La difficile articulation de la démocratie directe et du plan d'ensemble peut déboucher et sur la négation de la pluralité sociale des producteurs eux-mêmes et sur l'autonomisation de l'organisation centrale du plan d'ensemble. Marx nous laisse sur une construction dont la valeur critique, négative, est intacte, car la représentation, base du rationalisme politique moderne, à elle seule, demeure le mécanisme de concentration d'un pouvoir de classe dont l'effet indéfiniment reproduit est l'exclusion des dominés hors de toute gestion des conditions de la production. En ce sens la représentation signifie la crise permanente de la démocratie processus : si comme nous le savons depuis Aristote la démocratie a pour fondement ce non-fondement qu'est la compétence des incompetents, si les incompetents aujourd'hui se définissent par leur position de dominés sur le terrain de la production (et les nouveaux exclus sont les figures ultimes et radicales de ces incompetents), la démocratie seulement représentative ne vit que de la négation de son fondement paradoxal, et elle vit mal⁵². Mais Marx ne va pas plus loin et laisse coexister multiplicité à la base et unité coercitive au sommet.

L'échec de plus en plus patent de la démocratie représentative, incapable de dominer l'autocritique que lui impose son impuissance à transformer les gains de productivité en chances de libération de la puissance de tous et de chacun, renvoie à cette part d'inhumanité qui affecte les meilleures réalisations humaines en régime capitaliste. La grandeur de Marx est d'avoir anticipé et réfléchi cette autocritique produite par les choses mêmes, à savoir la dégénérescence d'une démocratie politico-représentative incapable de relever le défi de son élargissement en démocratie sociale et de remplacer tendanciellement la représentation par l'action-production d'une démocratie directe. Sa faiblesse est d'avoir laissé se réintroduire le mythe d'une organisation unique et centrale planifiant l'administration de ces choses particulières que sont les multitudes d'acteurs humains, d'avoir contaminé les virtualités de sa seconde critique de la politique par le retour de la première, de ne pas avoir donné à son incomplète rectification sa partie positive, constructive. Le problème posé est le défi imposé à une théorie politique du communisme de la finitude.

Marx, la justice et sa production

Il faut aller plus loin, et interroger le rapport de Marx à la catégorie centrale de la pensée éthique et politique, celle de la justice, revenue en force ces dernières années.

L'effacement de la critique marxienne de l'économie politique a été en effet, accompagné, tout au long du procès d'implosion du communisme soviétique d'un retour en force du droit naturel moderne, combiné aux élaborations des théories libérales du choix rationnel. La justice a été le lieu géométrique de cette rencontre dont l'oeuvre de J. Rawls constitue comme le manifeste. Les "marxistes" qui ont tenu en terre anglo-saxonne à ne pas tout liquider de l'héritage démembré ont été contraints de se situer sur ce terrain imposé de l'individualisme méthodologique, de reformuler et de réévaluer les thèses de Marx en acceptant de se confronter à la problématique de la justice. Le refoulement durable de la question morale et juridique durant la période du marxisme-léninisme-stalinisme contribuait à faire de cette réorientation l'occasion d'une autocritique théorique, rendue d'autant plus urgente que les dernières tentatives créatrices des penseurs marxistes du siècle — G. Lukács, A. Gramsci, E. Bloch, W. Benjamin, T. Adorno, ou L. Althusser — avaient peu abordé la question de l'éthique et du droit, en général, et de la justice en particulier. Certes, dans la grande crise du révisionnisme des années 1890, sous l'impulsion de E. Bernstein du côté du parti social-démocrate allemand et de K. Vorländer du côté d'intellectuels socialistes néo-kantiens, s'était constitué un marxisme éthique complétant le matérialisme historique de Marx par une greffe de la raison pratique de Kant, et ce pour des raisons tout à la fois théoriques et politiques. Mais la victoire du bolchevisme et l'avènement du léninisme éclipsèrent ces efforts qui culminèrent dans l'oeuvre (trop peu étudiée) de l'austro-marxiste Max Adler. La discussion du thème "Marx et la justice" par les divers tenants du marxisme analytique a une toute autre consistance en ce qu'elle ne tend pas à compléter Marx par Kant, mais à réviser toute l'oeuvre de Marx en utilisant les moyens raffinés d'un jusnaturalisme reposant sur l'individualisme méthodologique, armé aussi des théories du choix rationnel et des jeux, dans le cadre de l'acceptation de l'économie de marché et dans la perspective d'un socialisme éthique "faisable".

Marx ne serait sauvable qu'ainsi rectifié et révisé dans une nouvelle structure épistémologique et il pourrait aider à sortir des impasses avérées des autocraties et de l'économie de commandement. La justice pourrait alors retrouver la fonction centrale qui a été la sienne dans la tradition philosophique occidentale et Marx se recycler comme élément d'un nouveau socialisme que rendent urgent les dégâts d'un capitalisme redevenu sauvage et les impasses d'un libérisme économique de plus en plus en contradiction avec ce qui reste vital du libéralisme éthico-juridico-politique. Marx dans Rawls. Il n'est pas question ici d'entamer l'examen critique du marxisme analytique, ni même de rendre compte de la copieuse littérature que le thème "Marx et la justice" a occasionné. Nous entendons seulement partir des questions concernant la possibilité même d'une théorie marxienne de la justice ou l'immoralisme de Marx pour interroger Marx lui-même, dans la perspective du communisme de la finitude.

I - PRÉSUPPOSÉS ÉTHIQUES ET/OU RÉALISME ? L'INTROUVABLE THÉORIE DE LA JUSTICE

Le paradoxe est immédiat : Marx a condamné le capitalisme, semble-t-il, parce qu'il portait atteinte effectivement à la dignité morale et aux droits fondamentaux de l'homme alors qu'il s'était présenté comme réalisateur de l'égalité de tous et de chacun. Mais à la différence des penseurs socialistes de son temps — tels Proudhon ou les socialistes ricardiens comme Godwin —, il parle peu de cette justice qui pour eux est la morale réalisée dans le droit et la politique. D'une part, en effet, Marx a commencé sa carrière de penseur et de politique de l'émancipation en la plaçant sous le signe d'une reformulation de l'impératif catégorique à la Kant ou à la Fichte. Dans l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit hégélien* (1843) n'écrit-il pas : "Être radical, c'est prendre les choses à la racine. Or la racine, pour l'homme, c'est l'homme lui-même. La critique de la religion aboutit à cet enseignement que l'homme est pour l'homme l'être suprême, c'est-à-dire à l'impératif catégorique de renverser tous les rapports qui font de l'homme un être humilié, asservi, abandonné, méprisable" (Marx, 1975, p.205). Il n'est pas difficile ensuite de voir dans les différentes espèces d'aliénation les formes de cette situation immorale qui exige d'être renversée. L'aliénation comme manque à soi existant de ce qui doit être — l'homme honoré, libéré, rétabli en sa dignité- enchaîne à l'être un devoir-être qui exige d'être pensé comme tel et de donner lieu à une élaboration normative relativement autonome. De ce point de vue, le déplacement tendanciel de Marx vers une thématique "scientifique" de l'exploitation du travail à partir d'une thématique herméneutique de l'aliénation ne changerait rien quant à la prégnance de cet impératif catégorique, véritable invariant moral caché des prises de parti révolutionnaires de Marx et présupposé normatif de la critique de l'économie politique. L'absence chez Marx d'une théorie normative de la justice serait alors la lacune qu'il faudrait combler.

D'autre part, on ne peut simplement invoquer les urgences du temps, la priorité donnée à la laborieuse rédaction du *Capital* pour expliquer cette lacune. Marx n'a jamais fait de cet impératif catégorique un principe moral ultime et fondateur qui comme l'impératif kantien servirait de règle critique négative pour fonder la théorie de l'exploitation. Celle-ci n'est pas analysée en termes d'un abus instrumental de la force de travail. L'instrumentalité n'est pas démonstrée. Certes, pourra-t-on objecter, mais la dénonciation de l'immoralité et de l'injustice capitaliste ne se poursuit-elle pas, lorsque Marx dans les *Manuscrits de 1857-1858*, les *Grundrisse*, évoque à propos de la condition salariale "le misérable vol du temps de travail" sur lequel repose le procès de production capitaliste, ou lorsque dans le *Capital* il stigmatise le "despotisme du capital" ou souligne la "servitude" qui pèse sur le travail vivant. Le paradoxe n'est pas pour autant levé, car si l'on peut parler de positions éthiques de Marx, il reste à se demander s'il s'agit d'une éthique de la justice. Et ici il faut bien admettre que Marx non seulement parle peu de justice, mais émet les plus extrêmes réserves sur une autonomisation de la justice. Marx ne critique pas les rapports de production capitalistes en les taxant d'injustes ou d'iniques, voire d'immoraux. Il admet même une équité proprement capitaliste, qu'il oppose à une équité communiste. L'équité se divise : équité contre équité. A tel point que certains commentateurs (comme A.Wood, 1986) parlent même d'amoralisme, voire d'immoralisme.

Les textes ne manquent pas, en effet, pour soutenir cette thèse. Dans la *Critique du programme de Gotha* (1875) Marx dénonce "la malédiction sociale" que constitue l'exploitation du travail, base et condition de la richesse capitaliste, mais il refuse de formuler cette malédiction en termes de justice ou d'équité. Bien au contraire, il s'en prend violemment à son rival Lassalle qui a inspiré le programme du parti socialiste allemand en mettant à l'ordre du jour "un partage équitable du travail", et il explose : "Qu'est-ce que le "partage équitable" ? Les bourgeois ne soutiennent-ils pas que le partage actuel est "équitable" ? En fait, sur la base du mode actuel de production, n'est-ce pas le seul partage "équitable" ?" (Marx, 1950, p. 21). Cette "expression creuse" ne peut se comprendre comme inscrite dans un ordre normatif a priori qui tiendrait lieu de l'analyse des rapports sociaux de production. Une critique de la raison pratique et juridique s'impose et elle ne renvoie pas à des évidences pseudo-logiques. Dans le cas considéré, il est mystifiant de présupposer des normes de droit naturel qui feraient oublier que le travailleur reçoit contre l'usage capitaliste de son temps de travail une compensation salariale, un équivalent qui lui permet de reproduire les éléments de cette force de travail. Du point de vue capitaliste l'échange est équitable. Si les *Grundrisse* stigmatisaient le "misérable vol" du temps de travail, c'est-à-dire de la partie de la journée de travail où le travailleur travaille pour le seul profit du capitaliste (le temps de travail extra où se produit la plus value), l'expression de vol n'est pas réellement adéquate pour connoter la puissance d'imposition du rapport social salarial. Ce qui est échangé d'équivalent sur le terrain de l'échange se révèle être rapport de puissance effectivement inégal sur le terrain de la production. Il y a bien une justice capitaliste, et le salaire s'inscrit alors sous la loi de l'échange marchand en ce qu'en échange de l'usage de sa force de travail le travailleur reçoit un salaire dont la valeur a bien une égalité, puisqu'elle est égale à la valeur moyenne historiquement déterminée des éléments-valeur entrant dans les frais de la reproduction ouvrière. Le vrai problème est celui de l'exploitation dont le propre est de séparer le travailleur et de l'usage libre des moyens de production et de la gestion de la plus-value qu'il produit et qu'il faudrait faire disparaître comme forme de la plus value. L'exploitation est la justice même telle que la définit le mode de production actuel.

C'est ce que précise un des derniers textes de Marx qui a une fonction de rectification quant à la légitimité de la thèse du "vol" du temps de travail. Dans les « Notes critiques sur le *Traité d'économie politique* d'Adolph Wagner » (1880), Marx conteste la thèse que lui attribue Wagner de faire du profit un "vol" ou un "prélèvement pratiqué sur l'ouvrier", et il explose encore. "Peut-on concevoir un "prélèvement sur l'ouvrier" ? Un prélèvement de sa peau peut-être ? Or, en fait, dans mon analyse, le profit du capital n'est pas non plus un simple "vol" ou un simple "prélèvement" sur le travailleur. Mais, au contraire, je fais du capitaliste un agent indispensable de la production capitaliste, montrant en long et en large qu'il ne se borne pas à "prélever" ou à "voler", mais qu'il extorque la production d'une plus value, c'est-à-dire qu'il contribue d'abord à créer ce sur quoi on prélèvera. Et, de plus, j'expose en détail que même si dans un échange de marchandises on n'échange que des équivalents, c'est de plein droit — mais du droit qui correspond à ce mode de production — que le capitaliste gagnerait la plus value, après avoir payé à l'ouvrier la valeur réelle de sa force de travail" (Marx, 1968, pp. 1534-1535). Ce texte laisse posée la question d'une justice non capitaliste et de son universalité propre, mais il écarte sans équivoque l'idée jurnaturaliste d'une justice en soi inscrite dans une raison pratique juridique susceptible d'être découverte a priori. Il ne fait que confirmer des analyses du Livre 3 (Chapitre 21) du *Capital* sur lesquelles A.Wood fait d'ailleurs reposer sa thèse de l'immoralisme marxien (Wood, 1972). "Parler d'équité naturelle est absurde. L'équité des transactions qui s'opèrent entre les agents de la production repose sur le fait que ces transactions découlent, comme une conséquence naturelle, des rapports de production. Les formes juridiques dans lesquelles les transactions économiques se présentent comme des actes délibérés de la part des intéressés, comme manifestation de leur volonté commune, et comme des contrats dont on peut légalement imposer l'exécution à d'autres contractants, ne peuvent pas, en tant que simples formes, déterminer le contenu lui-même. Elles se bornent à l'exprimer. Ce contenu est équitable dès l'instant qu'il correspond au mode de production qui lui est adéquat. Il est injuste dès qu'il est en contradiction avec ce mode de production. Au stade de la production capitaliste, l'esclavage est injuste, tout comme la tromperie sur la qualité de la marchandise" (Marx, Tome 2, 1959, pp.8-9).

II - LE PARADOXE REDOUBLÉ. DE LA PRODUCTION DE LA JUSTICE CAPITALISTE AU RETOUR DE LA QUESTION DES NORMES DE JUSTICE.

Le dernier texte cité peut s'expliquer autour de deux arguments, l'un négatif, l'autre positif, comme le remarque Otto Kallscheuer dans une étude stimulante *Giustizia e libertà in Marx* (1985. pp.22-24).

Argument 1 (négatif).

Il n'est pas pertinent de vouloir construire une théorie normative de la justice qui se proposerait d'établir des principes universels permettant de choisir et de décider un ordre social juste en soi et pour soi, et plus précisément de déterminer les règles fondamentales permettant une assignation de droits et de devoirs dans les institutions de la société idéalement juste et assurant la juste distribution des fruits et des charges de la coopération sociale. La revendication ou la demande de justice n'est pas toutefois un pur néant, une simple illusion idéologique ; elle est le résultat d'une forme de rationalité spécifique et circonscrite, elle est l'expression la plus élevée du point de vue juridique, lequel est forme d'un contenu.

Argument 2 (positif).

La forme juridique n'est pas pure idéologie, mais elle ne peut trouver son explication rationnelle que comme fonction à l'intérieur de l'unité organique d'un mode de production déterminé, caractérisé par la dominance de rapports de production déterminés. Ce sont ces rapports qui constituent le contenu des formes juridiques. Marx ne procède jamais, comme la vulgate marxiste l'a soutenu, à la réduction du droit au statut de simple épiphénomène. Le contenu ne peut se réaliser que mis en forme, in-formé, tout comme la forme ne peut prétendre à une absoluité pure, étant la forme de ce contenu toujours historiquement déterminé.

Marx dit donc que les rapports juridiques et leur principe de justice sont aussi "réels" que les rapports de production. Ces derniers ne peuvent exercer leur puissance en situation normale qu'en corrélation ou correspondance avec les rapports juridiques qui leur donnent forme juridique. Mais la forme ne crée pas à elle seule le contenu et il demeure que la justice des institutions et des actions sociales se fonde sur le fait que celles-ci tirent leur origine des rapports de production et prennent des formes juridiques. Ces dernières ne peuvent pas, en tant que formes pures, déterminer ce contenu. Elles ne font que l'exprimer. Leur contenu est juste dès qu'il découle du mode de production. Il est injuste dès qu'il entre en contradiction avec lui. L'amoralisme de Marx recouvre tout simplement le refus de poser la question classique "qu'est-ce que le juste social ?", et la décision théoriquement fondée d'expliquer la forme de rationalité que présuppose la question de la justice. L'attitude de Marx est plus métamorphique qu'amorale ou immorale et elle débouche sur une conception relationnelle-relativiste du droit et de la justice. Tout semble se passer comme si Marx tirait de ces arguments 1 et 2 une conclusion 3 susceptible de deux variantes. La première variante énoncerait que la justice est à la fois un mode de diction formellement universel propre à chaque classe fondamentale et que cette universalité formelle se dit à son tour en plusieurs sens, ne serait-ce que parce que les classes dominées en général et la classe exploitée des travailleurs modernes en particulier trouvent beaucoup à redire dans les dictions dominantes et tendent même à re-dire le juste. Relativisme normatif. La seconde variante compliquerait cette conclusion puisqu'elle inviterait plus profondément à renoncer théoriquement à la diction du juste comme à un langage fondamentalement obéré par les illusions inscrites dans le point de vue de la distribution. Et il est de fait qu'engagé dans sa lutte contre les socialistes français qui n'ont que le mot de justice sociale à la bouche et contre les socialistes ricardiens qui dénoncent la plus value comme vol, Marx n'invite jamais à élaborer une théorie de la justice qui aurait pour objet la modification de la distribution non seulement des produits sociaux (en biens et revenus) mais aussi celle des éléments et des conditions de la production. Le relativisme normatif de Marx en matière de justice ne le conduit pas comme on aurait pu s'y attendre à tenter directement une élucidation du principe de justice qui serait en corrélation ou en correspondance avec l'émergence d'un nouveau contenu défini par de nouveaux rapports de production. Tout se passe à la limite comme si la référence à la justice était non pas divisée en deux dictions de la justice, mais comme liée de l'intérieur aux limites et aux équivoques des rapports de distribution capitalistes.

C'est cette réticence que certains interprètes critiquent comme une insuffisance radicale de Marx et tentent de combler dans une sorte de synthèse libéral-communiste. Il ne suffit pas en effet de faire apparaître comme de l'extérieur que les formes juridiques (et les normes de justice définissant "le droit bourgeois") contribuent à la rationalisation ambiguë du système capitaliste de production en garantissant la propriété privée des moyens de production, la liberté contractuelle dans la sphère du droit privé, et en assurant la calculabilité des conduites et la stabilité étatique du côté du droit public, ou encore en fournissant au capital une accessibilité aux ressources naturelles et à la force de travail. S'il est vrai que le propre des formes juridiques est de recevoir leur contenu des rapports de production et que le droit définit la loi du système d'actions permettant à tous les membres du système de se comporter en suivant une stratégie favorable à la reproduction des rapports de production, cela ne signifie pas que les contenus du droit définissent la totalité de l'efficace des formes. Marx renvoie la vie des formes à leur fonction objective dans la reproduction du système et dénonce l'appréhension subjective de ces formes comme lieu de l'illusion idéologique leur donnant une position de norme constituante. Mais les normes juridiques ne peuvent pas être objectivées seulement comme des énoncés portant sur la calculabilité (ou probabilité) qu'une sanction déterminée suive d'une transgression. Une norme ne se donne pas comme une régularité physique, elle implique une logique, celle des motifs d'action et des règles. Les hommes suivent une règle avec la conscience que la norme qui la fonde a une valeur ou au contraire qu'elle n'en a pas et qu'il y a lieu de la contester, qu'ils sont eux-mêmes juridiquement obligés à un mode d'action (respecter le contrat de travail par exemple) ou à se référer à une obligation juridique alternative. Marx n'a pas d'intérêt pour le point de vue microsocial des agents sociaux, et il considère que le niveau pertinent de l'analyse est macrosocial (renvoi de la forme et de sa légitimation normative au contenu des rapports de production). La résistance à l'exploitation capitaliste ne se limite pas aux pratiques de contestation ou d'insubordination, elle implique une prise de position face à la norme en question (le droit du travail interprété par exemple comme devant justifier la mise au chômage pour cause de modernisation et de rentabilisation). Elle implique la référence, ne serait-ce qu'inchoative, à une autre norme ou à une autre interprétation de la norme (le droit par exemple à l'existence dans des conditions dignes). Il faut alors réintroduire le point de vue de l'acteur qui dans sa vie même accepte ou conteste une norme, une dramatique réglée de vie où la diction du juste joue un rôle inéliminable. La forme renvoie du point de vue de l'acteur à un refus ou à une acceptation des normes que le point de vue de vue extérieur ou systémique des rapports de production forclôt. Les normes juridiques ne peuvent se comprendre comme des fonctions agissant dans le dos des agents et agissant ceux-ci comme des marionnettes. Elles impliquent des évaluations normatives faites par les acteurs eux-mêmes.

Ces acteurs suivent des règles qui décident quelles sont les normes valides pour chaque cas, ou qui adaptent ces normes à des situations nouvelles, ou enfin qui attribuent à des personnes ou institutions une autorité proprement juridique les habilitant à prononcer des jugements en cas de controverse. Sans ces règles tout ordre juridique serait condamné à l'inefficacité ou frappé d'incapacité à s'adapter au changement. Or, il se trouve que ces normes présupposent des principes universalistes et n'admettent pas d'exception. L'ordre juridique recèle une exigence de motivation universalisable qui prétend à l'impartialité face à des intérêts sociaux déterminés et il pose une exigence nouvelle de légitimité. Sera donc légitime l'ordre qui tient compte dans une égale mesure des points de vue de tous les citoyens sujets de cet ordre. L'interprétation de ce principe de légitimité est un enjeu pour les groupes ou classes et cette interprétation engendre une mesure critique fondant le jugement porté sur l'ordre juridique. Marx aurait surévalu son argument systémique fondé sur le primat des rapports de production et sous-évalué l'autonomie et la dynamique normative propres à la prétention d'universalité des ordres juridiques bourgeois. Marx oublierait que la lutte de classes se mène dans

des pratiques dont le langage est celui de la revendication de justice. Que justice soit faite pour les travailleurs qui revendiquent le droit de disposer du surproduit social (de la plus value) et donc de déterminer les fins de cette production par eux-mêmes. La critique de l'exploitation relèverait bien de la justice...

III - IDÉE D'UNE THÉORIE POST-MARXIENNE DE LA JUSTICE ?

Sur la base de cette problématique, la question rebondit et de nombreux marxistes de l'école analytique — comme G.A.Cohen en Angleterre — ou non-analytiques comme J. Bidet en France — tentent d'élaborer une théorie normative de la justice post-marxienne maintenant référence à l'exploitation. Cette théorie a pour fondement la thèse libérale de l'égalité de tous les hommes, cœur du droit naturel moderne révolutionnaire. Elle peut faire valoir que le mode de production capitaliste contredit même la liberté négative de tous en ce qu'il la distribue de manière inégale. Sur le plan de cette liberté, en effet, les chances ou opportunités d'action des membres du prolétariat sont limitées : ils ne peuvent pas choisir d'abandonner leur situation de classe ; car ils ne peuvent réussir comme travailleurs qu'à une seule condition, que les autres, ceux qui sont détenteurs de capital, s'abstiennent d'exercer leur liberté. Inversement, la marge de liberté de ces derniers est structurellement supérieure (G.Cohen. 1980). On peut donc appliquer le postulat jusnaturaliste de l'égalité de tous pour juger la justice du capitalisme. A la question de savoir si la distribution inégale de la liberté négative des possibilités d'action dans le capitalisme est juste ou non, on peut répondre, selon G.Cohen, qu'elle serait juste, en suivant les critères de la théorie de la justice de Rawls, si et seulement si aucune autre organisation des rapports de production ne pouvait améliorer les possibilités d'action de ceux qui sont dans les pires conditions de non-liberté.

On peut aller plus loin en ce que cette théorie peut se formuler aussi sur le terrain de la liberté positive, c'est-à-dire de l'autonomie, de la réalisation de cette autonomie dans des institutions participatives. Rien n'interdit, en effet, de penser la possibilité d'une contractualité centrale qui se donnerait pour objet la transformation des rapports de production du point de vue de la liberté comprise comme universalité des capacités et qui se poserait la question de la justice distributive relativement aux biens fondamentaux satisfaisant ces capacités. On pourrait même remettre en cause l'aptitude du marché à opérer par ses seules forces cette redistribution dans la perspective des seules opportunités monétaires. La même justice distributive pourrait prendre pour objet le travail comme bien distribuable. La conclusion de tout cet argument serait donc la suivante : puisque l'action politique, comprise du point de vue des acteurs, ne peut renoncer à une perspective s'orientant sur la justice sociale, les classes subalternes et exploitées sont légitimées à se donner une dimension normative et à montrer théoriquement que leur lutte a une normativité universalisable qu'elle s'inscrit dans une raison politique juridique autonome.

IV - ELIMINATION DU PARADOXE : CRITIQUE DE L'EXPLOITATION ET LIBERTÉ-PUISSANCE.

Et pourtant l'oeuvre de Marx répugne une fois encore à intégrer ce complément normatif spécifique que serait une théorie de la justice distributive. Si ce complément répond à des préoccupations refondatrices, celles-ci à terme sont liquidatrices d'un élément vital de la critique de l'économie politique, à savoir de la théorie de l'exploitation. La diction de la lutte de classes en termes de justice distributive n'est pas ignorée de Marx qui estime seulement que cette diction imposée par les conditions de la lutte est ambiguë et porteuse d'illusions préjudiciables à cette lutte même. Elle repose, en effet, sur la croyance en une autonomie absolue de l'idéologie juridico-politique et elle perd le bénéfice de la problématique relationnelle si péniblement conquise. C'est ainsi que lorsqu'il rédige l'*Adresse inaugurale de l'Association Internationale des Travailleurs* en 1864 Marx se justifie d'avoir fait appel "aux lois élémentaires de la morale et de la justice", en précisant dans une lettre à Engels du 4 Novembre de la même année qu'il a sacrifié la rigueur de l'analyse pour être compris des socialistes français imbibés de junsnaturalisme et de proudhonisme. "J'ai inséré quelques phrases ça et là qui ne veulent rien dire, mais je suis convaincu que dans ce contexte elles ne peuvent causer aucun dommage". Le recours à la thématique de la justice en général et à celle de la justice distributive en particulier empêche de comprendre la réalité dans laquelle celles-ci interviennent. Il enferme dans la fausse évidence que donne le point de vue de l'acteur individuel. Ce recours est un symptôme qu'il faut critiquer et reformuler en un autre langage.

Reprenons l'argumentation des défenseurs de la présence implicite d'une théorie de la justice distributive chez Marx. Ses conséquences sont incompatibles avec la conception marxienne de la lutte des classes qu'elle remplace par l'idéal d'un dialogue consensuel infini sur les principes de justice, et son présupposé implicite dissout l'objectivité des rapports de production dans la théorie individualiste du choix rationnel.

A supposer que l'on s'accorde la possibilité d'un accord consensuel sur les normes universelles de la justice distributive portant sur la distribution des moyens de production et de la force de travail, c'est-à-dire sur les rapports de production eux-mêmes, on oublie de préciser que cet accord par sa portée serait, s'il se réalisait, effectivement révolutionnaire et tiendrait lieu de la révolution elle-même. Mais est-il réaliste de concevoir que les oppositions en matière de justice puissent aboutir à un tel accord qui réduirait les conflits historico-sociaux au terme d'une discussion infinie ? Une chose est de rappeler la présence d'un moment d'élaboration normative dans l'"agon" politique et social ; autre chose de croire possible de dissoudre le "polemos" dans le "logos". La logique de l'agir social ne peut être qu'un mixte impur de "logos" et de "polemos"⁵³. La théorie de la justice distributive ne connaît que des individus dont elle refoule l'être social, la détermination historique, et elle ressuscite le fantasme de la pseudo universalité abstraite et formaliste que Marx n'a jamais pu accorder tant il y voit une diversion devant la tâche théorique qui est de comprendre l'impureté de l'action historique. Cette discussion infinie dont rien n'assure qu'elle puisse d'ailleurs aboutir sur son propre plan "rationnel" à un accord universel met à l'origine de la vie sociale une raison juridique pure, soit l'illusion d'une fondation normative pure du social que Marx a dénoncée comme mystification depuis l'*Idéologie allemande*.

Pire encore, sous le motif légitime d'articuler la théorie marxienne macrosociale des rapports de production et son point de vue systémique avec une théorie microsociale des choix normatifs rationnels du point de vue de l'acteur, on tombe dans une unilatéralité inverse de celle imputée à Marx, et on dissout l'objectivité des rapports de production sous le présupposé arbitraire que les individus sont spontanément et consciemment la mesure des processus sociaux. Ce présupposé nie tout autant l'efficace "a tergo" du procès de valorisation capitaliste que la possibilité d'un inconscient au sens de la psychanalyse en donnant à la raison individuelle, comme le dit justement D.Bensaïd (1995), la fonction de sujet central de tout le social. Les rapports de classes laissent place à des relations interindividuelles. L'exploitation capitaliste devient un cas particulier du genre inégalité. Que penser en effet de l'étrange supposition de G.Cohen définissant la justice distributive par la possibilité égale individuelle de choisir sa classe ? Quel capitaliste exercera sa liberté négative en choisissant de se défaire de son capital pour choisir la condition ouvrière et se prouver ainsi sa liberté tandis que le travailleur ou le chômeur a fortiori seraient privés de l'égale liberté de faire le choix inverse ? La théorie du choix individuel rationnel et l'individualisme méthodologique présupposent l'égale liberté dans la distribution des appartenances de classe. Or, la théorie marxienne de l'exploitation montre l'impossibilité effective d'un tel choix dans le mode de production capitaliste. Le marxisme analytique entend peut-être prendre acte des modifications des rapports de classe et de la marginalisation actuelle du potentiel de résistance ouvrière ; il veut peut-être classer l'exploitation de classes comme espèce d'une série d'autres inégalités concernant la distribution du pouvoir politique, culturel, sexuel, pour rendre possible une stratégie politique d'addition des résistances contre les inégalités en mobilisant le maximum d'individus. Certes, mais il doit reconnaître que sa rectification de Marx par l'élaboration d'une théorie de la justice distributive se donne en fait pour acquise l'obsolescence de la théorie de l'exploitation.

Or, cette théorie est le moteur de la critique marxienne et il fonctionne encore. Précisons en une fois encore la dynamique conceptuelle pour mesurer la profondeur du refus marxien d'une théorie de la justice distributive. La critique et la condamnation du mode de production capitaliste ne sont pas faites au nom de la justice distributive. Le rapport social capitaliste fondamental, le rapport d'exploitation du travail par le capital, n'est tant défini comme injuste que montré comme contradictoire, emporté dans un devenir autocritique qui peut libérer une liberté-puissance, entravée désormais plus que réalisée par ce rapport. Le *Capital* ne justifie plus la théorie du vol capitaliste du temps de travail ouvrier soutenue encore dans les *Grundrisse* et les *Manuscrits de 1861-1863*. Ce sont Proudhon et les socialistes ricardiens qui ont vu dans le contrat salarial moderne un échange juridiquement inégal et injuste. Si, comme le dit Ricardo, "la valeur d'une marchandise dépend de la quantité relative du travail nécessaire à sa production", si l'ouvrier se vend au capitaliste pour un salaire déterminée et si ce dernier lui fournit des moyens de production dont la valeur est consommée dans leur usage au cours du procès de travail, la valeur nouvelle produite par le travailleur, ou plus value, est appropriée par le capitaliste. Rien de plus facile à première vue de caractériser cette appropriation comme un vol de cette valeur nouvelle. Cependant, contre les socialistes ricardiens et un certain sens commun immanent à cette interprétation de la valeur-travail, Marx soutient que la plus value n'implique pas un échange inégal entre ouvrier et capitaliste dans la mesure où le salaire payé recouvre la valeur des moyens de subsistance pour la reproduction de la valeur de la force de travail. Cette valeur ne peut être ni juste ni injuste dans la mesure où le rapport salarial est un échange d'équivalents, et où la valeur exprimée en termes monétaires équivaut à la valeur des moyens de reproduction de la force de travail. L'appropriation capitaliste de la valeur supplémentaire produite par l'usage de la force de travail dépend du fait que le capitaliste achète avant le début du procès de travail l'usage de la marchandise force de travail en la payant à sa valeur. La valeur supplémentaire produite appartient au capitaliste qui en achetant l'usage de force de travail a eu simplement la chance d'acheter simultanément le produit de cet usage.

Marx ne voit pas là d'abord une injustice et ne dit pas que cette appropriation viole le droit de propriété fondé depuis Locke sur le travail. Même si tout homme a le droit de s'approprier toute la valeur créée par son propre travail, il n'y a pas stricto sensu d'injustice capitaliste. En effet, le système de production capitaliste se distingue du système de propriété individuelle où chaque producteur individuel possède ses propres moyens de production et échange les marchandises produites avec celles produites par d'autres producteurs individuels et où donc toute privation d'une partie de la valeur du produit serait injuste. Le point de vue de la justice distributive et la dénonciation du vol n'ont de sens que de l'intérieur au point de vue du système de propriété individuelle ou de son élargissement en société mutualiste de propriétaires privés individuels. Le mode de production capitaliste repose sur le travail coopératif où la coopération elle-même est structurée par un rapport social de classe qui exige la séparation du travail et des moyens de production, qui pose en les opposant immédiatement une classe qui possède ces moyens de production et une autre classe qui ne possède que sa force de travail. L'expropriation du travailleur -qui signifie appropriation capitaliste de la plus value — doit être comprise comme la réalisation par inversion du système de la propriété privée devenue capitaliste.

On citera longuement un texte du livre III du *Capital*, chapitre 22 "Transformation de la survaleur en capital" (Marx. 1983. pp. 654-655). "Dans la mesure où chaque transaction individuelle ne cesse d'être conforme à la loi de l'échange marchand, où le capitaliste achète toujours la force de travail et où l'ouvrier la vend toujours — et nous voulons supposer qu'il le fait même à sa valeur réelle —, alors manifestement la loi de

L'appropriation ou loi de la propriété privée, fondée sur la production des marchandises et sur leur circulation, *se renverse, par sa propre et inévitable dialectique interne en son contraire direct* (C'est nous qui soulignons). L'échange d'équivalents, qui apparaissait comme l'opération initiale, a pris une tournure telle qu'il n'y a plus d'échange qu'apparent. Premièrement, la partie du capital échangée contre la force de travail n'est elle-même qu'une partie du produit appropriée sans équivalent ; deuxièmement, sa production, l'ouvrier doit non seulement la remplacer, mais la remplacer en y ajoutant un nouveau surplus. Le rapport d'échange entre le capitaliste et l'ouvrier n'est donc qu'une simple apparence inhérente au procès de circulation, une simple forme étrangère au contenu proprement dit dont elle n'est que la mystification. La forme, c'est l'achat et la vente constante de la force de travail. Le contenu, c'est le fait que le capitaliste reconverit toujours une partie du travail d'autrui déjà objectivé qu'il ne cesse de s'approprier sans équivalent en un quantum plus grand du travail vivant d'autrui. A l'origine le droit de propriété nous apparaissait fondé sur un travail propre. Du moins fallait-il accepter cette hypothèse, puisqu'il n'y avait face à face que les possesseurs de marchandise à égalité de droits et que le seul moyen de s'approprier de la marchandise d'autrui, c'était d'aliéner sa propre marchandise, celle-ci n'étant fabricable que par ce travail. La propriété apparaît maintenant, du côté du capitaliste, comme droit de s'approprier le travail non payé d'autrui, et, du côté de l'ouvrier, comme l'impossibilité de s'approprier son propre produit. Le divorce entre propriété et travail devient la conséquence nécessaire d'une loi qui procéderait en apparence de leur identité.

“Pourtant si le mode d'appropriation capitaliste a toute apparence d'outrager les lois initiales de la production capitaliste, *il ne résulte nullement de la violation de ces lois, mais au contraire de leur simple application.*.../ (C'est nous qui soulignons).

“Aussi longtemps qu'à chaque acte d'échange — pris individuellement — les lois de l'échange sont observées, le mode d'appropriation peut connaître un bouleversement total sans affecter en aucune manière le droit de propriété conforme à la production marchande. C'est le même droit qui est en vigueur, aussi bien au début, quand le produit appartient au producteur et que celui-ci échangeant équivalent contre équivalent peut s'enrichir seulement par son propre travail, que dans la période capitaliste, où la richesse sociale devient dans une proportion toujours croissante la propriété de ceux qui sont en mesure de se réapproprier sans cesse le travail non payé des autres.”

“Dans la mesure même où la production marchande se développe progressivement en production capitaliste en obéissant à ses propres lois immanentes, *ses lois de propriété se renversent en lois de l'appropriation capitaliste.*” (C'est nous qui soulignons)

Le renversement de ce droit de propriété a sa justice qui se confond avec l'existence de la force de travail comme marchandise et de son usage comme seule marchandise qui produit cette plus-valeur. L'appropriation est “juste” et il est erroné d'opposer à cette justice relationnellement définie une justice distributive universelle qui la contredirait du point de vue d'une raison juridique fondée sur une normativité autoréférentielle et liée historiquement à la logique de la seule propriété individuelle.

V - LA LIBERTÉ-PUISSANCE ET SA CRITIQUE DE LA JUSTICE DISTRIBUTIVE

Le mode de production capitaliste n'est pas ainsi critiqué par Marx au nom d'une justice distributive plus universelle. Une telle critique, au contraire, fondée sur le droit de propriété individuelle du travailleur exploité, fait régresser la critique marxienne au niveau de ce que Marx nomme les "sectes socialistes", en ce qu'elle suppose que la réalisation capitaliste du droit de propriété individuelle en expropriation transindividuelle puisse être annulée et résorbée par une application de ce droit de propriété individuelle et pas des pratiques de choix rationnel, alors que cette réalisation rend effectivement impossible ce droit et ses pratiques. Relisons le texte initial de la *Critique du programme de Gotha* relatif à la revendication d'un "juste salaire" : "Qu'est-ce que le partage équitable ? Les bourgeois ne soutiennent-ils pas que le partage "actuel" est "équitable" ? Et, en fait, sur la base du mode actuel de production, n'est-il pas le seul "partage équitable" ? Les rapports économiques sont-ils réglés par des idées juridiques ou n'est-ce pas à l'inverse les rapports juridiques qui naissent des rapports économiques ? Les socialistes des sectes n'ont-ils pas eux aussi les conceptions les plus diverses de ce partage "équitable" ?" (Marx.1950.p.21).

Le mode de production capitaliste est donc fondé sur la puissance de contrainte exercée par une classe sur une autre dans le rapport qui les définit. Si une critique "éthique" est justifiée, ce ne peut être que celle qui se pense en termes de liberté-puissance, d'une puissance empêchée, et qui fait appel à des "conditions matérielles et autres qui habilitent et obligent le travailleur à briser cette malédiction sociale". La diction de la justice exprime et occulte tout à la fois sous son imaginaire juridique une situation de contrainte, de non liberté réelle imposée à la puissance actuelle du travailleur de vivre et de travailler. S'il fallait à tout prix élaborer une éthique normative, ce ne saurait être qu'une éthique de la "virtù", de la liberté-puissance, non une éthique de la justice distributive, et cette éthique devrait expliciter les conditions historiques qui la rendent nécessaire dans la lutte historique, et penser le lien interne qui la lie comme "logos" au "pólemos". Elle intervient en cette lutte à la fois comme argument rationnel et comme arme de combat, dans son inextricable mixité et impureté. Marx le dit sans aucune équivoque dans la même *Critique du programme de Gotha*. "Je me suis particulièrement étendu sur "le produit intégral du travail", ainsi que sur le "droit égal", le "partage équitable", afin de montrer combien criminelle est l'entreprise de ceux qui, d'une part, veulent imposer à notre Parti, comme autant de dogmes, les conceptions qui ont signifié quelque chose à une certaine époque, mais qui ne sont plus aujourd'hui qu'une phraséologie désuète, et, d'autre part, faussent la conception réaliste inculquée à grand peine au Parti, mais aujourd'hui bien enracinée en lui, et cela à l'aide des fariboles d'une idéologie juridique, ou autre, familière aux démocrates et aux socialistes français" (Marx.idem. p. 25).

Tout le problème consiste à comprendre que toute demande de mise en conformité des pratiques distributives avec le droit naturel de propriété revient à dénier le lien qui unit distribution et production. La sphère de la distribution, en effet, n'est pas une sphère indépendante, susceptible d'être modifiée en fonction des choix éthico-politiques individuels, dans le respect du mode de production. L'exploitation du travail n'est pas un accident du travail, mais l'essence même de la production capitaliste qui se reproduit de manière élargie. Elle définit la forme moderne de la servitude sous l'apparence de la liberté du contrat salarial.

"Le procès de production capitaliste reproduit par son propre mouvement la séparation entre force de travail et conditions de travail. Il reproduit et perpétue ainsi les conditions d'exploitation du travailleur. Il contraint sans cesse le travailleur à vendre sa force de travail pour vivre et met constamment le capitaliste en mesure d'acheter cette force pour s'enrichir. Ce n'est plus le hasard qui met face à face le capitaliste et le travailleur sur le marché du travail comme acheteur et comme vendeur. C'est la donne du procès de lui-même qui rejette toujours automatiquement l'ouvrier sur le marché comme vendeur de sa force de travail et transforme toujours son propre produit en moyen d'achat du capitaliste. En fait l'ouvrier appartient au capital avant de se vendre au capitaliste. Sa servitude économique est à la fois assurée et dissimulée par le renouvellement périodique de sa vente de soi, ses changements de maître salarial individuel, et les oscillations dans le prix du marché du travail.

"Le procès de production capitaliste, considéré dans son contexte, ou comme procès de reproduction, ne produit donc non pas seulement de la marchandise, pas seulement de la plus value, il produit et reproduit le rapport capitaliste proprement dit, d'un côté "le capitaliste, de l'autre l'ouvrier salarié" (Marx 1983, pp.657-648).

La liberté et la servitude ont en définitive plus de pertinence que la justice et l'injustice. Les élaborations de la justice distributive ne peuvent pas créer les bases d'une autre organisation de la production. Et celle-ci doit faire la preuve de sa constructibilité avec l'émergence des conditions d'un nouveau mode de production. On ne parle jamais autant de justice que lorsqu'on désespère de la transformabilité de la production. Le projet de changement sans cette base réelle est utopique au mauvais sens du terme. S'il émerge, le nouveau mode de production ne sera pas plus juste que le précédent, il sera "juste" autrement. C'est ici que le relationnisme marxien évite le risque de relativisme historique. En effet, si la justice distributive ne peut pas constituer une norme transcendante et universelle, la mesure intérieure et immanente qui permet de mesurer un mode de production à lui-même et à un autre mode alternatif ne peut être que le degré de liberté-puissance qu'il autorise au plus grand nombre, la capacité de détruire des servitudes déterminées devenue inutiles et de construire une nouvelle liberté déterminée pour la multitude par delà des formes d'impuissance qui sont d'effectives expériences d'inhumanité. C'est à cette inhumanité que renvoie en fait le discours de la justice tenu par les acteurs de la politique, et cette justice large, supérieure à la justice distributive, est plus adéquatement définie par le concept et la pratique de la sortie déterminée d'une servitude déterminée, d'une libération déterminée. Il faut interpréter et transformer le discours spontané de la justice tenu par les acteurs politiques en discours de la lutte déterminée pour la libération des formes intolérables d'inhumanité. Ne pas rectifier cette inévitable diction risque d'accréditer une politique faible et insuffisante de correction des abus, de rectification d'injustices reposant sur une normativité juridique, illusoire, et inconsciente aussi bien de ses conditions de production que des effets apologetiques de son efficacité. La théorie normative de la justice distributive repose sur une théorie fautive de la société qui ne peut que faire reculer le mouvement socialiste. Pour Marx un certain marxisme analytique malgré son raffinement rejoindrait "le socialisme vulgaire" et une "fraction de la démocratie" qui ont hérité des économistes bourgeois "l'habitude de considérer et traiter la distribution comme une chose indépendante du mode de production, et de représenter pour cette raison le socialisme comme tournant essentiellement autour de la distribution. Les rapports réels ayant été depuis longtemps élucidés, à quoi bon revenir en arrière ? (Marx.1950.p.26).

VI - LIBERTÉ-PUISSANCE ET TÉLÉOLOGIE DE L'HISTOIRE.

Mais les difficultés ne sont pas écartées pour autant. Si l'on peut admettre la supériorité de la liberté-puissance sur la justice, ne retrouve-t-on pas les apories bien connues de la philosophie marxienne néecessitariste et finaliste de l'histoire ? Cette liberté-puissance n'est-elle pas solidaire en effet de la thèse d'une justice de l'histoire où la "Weltgeschichte" coïncide avec la "Weltgerichte", où la mission historique du capitalisme est à la fois de produire les conditions d'une liberté supérieure et de les limiter ? Cette liberté comme autoproduction communiste de l'homme exige la négation du capitalisme en tant que ce dernier est à son tour devenu négation de la liberté, et cette ultime négation est avènement de la production selon son concept où le contenu, le procès de travail libéré de la puissance d'imposition de la forme sociale, la valorisation capitaliste, est transparent à lui-même mais aussi informe. Fin des classes, fin de l'Etat et du droit, fin de la justice distributive, fin de l'illusion idéologique convergent alors pour réaliser le "millenium". On paierait ainsi la radicalité critique de la théorie de la liberté-puissance d'un prix très fort, trop fort, celui d'une eschatologie reposant sur un fantasme de maîtrise absolue. A-t-on perdu en conséquence le bénéfice de toute la démarche critique dans la mythologie récurrente de ce communisme de l'infinitude humaine ? C'est sur cette aporie de la liberté-puissance devenue volonté infinie de puissance que s'appuient les marxismes qui entendent reformuler une théorie "faisable" de la justice distributive contre l'au-delà communiste de la justice, contre une liberté qui serait la justice des justices, faisant justice de leurs équivoques et limites selon une téléologie dogmatique.

Le problème est réel et Marx s'oppose à Marx. Il s'agit donc de conserver les acquis de la liberté-puissance en les reformulant dans l'élément d'une finitude positive, en les déconnectant du fantasme du communisme défini comme volonté de puissance. Il s'agit, si l'on veut, de féconder les acquis de la liberté-puissance dans la perspective d'un communisme de la finitude. Ce dernier ne compte pas tant sur les garanties de la fin de l'histoire en général et sont ses transparences que sur la fin déterminée de la servitude capitaliste et la conquête d'un degré supérieur d'une puissance délivrée du fantasme de domination. Un peu comme chez Spinoza où la libération éthique est augmentation de puissance dans le finitude - l'homme n'est pas un empire dans un empire, il n'est pas substance "causa sui", mais un de ses modes causé dans et par un autre, mais causé de manière à se substantialiser indéfiniment par l'augmentation de son patrimoine d'idées adéquates et son réseau d'actions effectives sans que pour autant il ait à espérer annuler son rapport au corps et à l'imagination, ni supprimer le fait d'être soumis aux passions. Une fois encore, Marx non dans Rawls, mais dans Spinoza. C'est un fait historique indéductible à partir des axiomes d'une justice éternelle que sous certaines conditions, à un moment donné, les formes et les forces de servitude deviennent inutiles, porteuses d'une inhumanité intolérable. L'idée d'émancipation qu'il est plus adéquat de penser en termes de liberté que de justice (ou si l'on y tient, à la rigueur, qu'il convient de formuler en termes d'une justice autre et historiquement supérieure) ne serait rien si elle n'était pas inscrite d'une manière à déterminer à l'intérieur des rapports de production capitaliste, si elle n'était pas produite comme principe permettant matériellement de penser la production "in fieri" d'un nouveau mode de production. S'il faut sans hésitation aucune purifier Marx — "emendatio intellectus" — de ses assurances téléologiques (le mode de production ne "doit" pas périr automatiquement), il est possible d'hériter de l'idée forte d'une libération comme possibilité réelle et aléatoire. La reproduction élargie de la seigneurie capitaliste et de la servitude des subalternes, au sein même de droits effectifs mais séparés de leurs conditions de réalisation, rend urgente une intervention dans le drame ouvert de la production et met à l'ordre du jour la résolution de la contradiction qui fait que l'accroissement des capacités productives, pratiques, et théoriques de l'espèce, s'effectue simultanément à la montée de l'impuissance de la multitude à réaliser en personne ces capacités. La puissance de tous est devenue la volonté de puissance d'un système approprié par quelques uns et organisant l'impuissance de presque tous, l'impuissance à former une puissance positive de libération adéquate. Si la philosophie téléologique absolue de l'histoire est condamnée, l'histoire comme histoire de la liberté et de la servitude continue et exige sa théorie. Tant que se reproduisent le mode capitaliste de production et ses rapports de production fondamentaux, continue la lutte de classes qui oppose le capital au travail. Que cette lutte ait pris des formes nouvelles impose assurément un travail de connaissance et de compréhension actuelle de ces formes, mais celles-ci (nationalismes, ethnicismes, impérialismes du capitalisme devenu monde) ne peuvent être pensées qu'en rapport à celle-la et à son mixte impur de "logos" et de "polemos".

C'est sous cette condition que l'on peut comprendre l'intention qui anime la *Critique du programme de Gotha* où Marx réserve des considérations de justice exclusivement à la première phase de la société issue du dépassement de la société capitaliste et formule en termes de liberté la phase supérieure du communisme. Marx opère une reprise de la justice sous le primat de la liberté (ou justice de la justice). Mais c'est la théorie de l'exploitation conçue dans sa fonctionnalité contradictoire aux rapports capitalistes de production qui demeure toujours le fil conducteur. C'est au sein de l'exploitation et des résistances à cette exploitation que le système révèle sa contradiction ou plutôt ses propres instances autocritiques, et laisse envisager la possibilité d'une autre justice, d'une liberté supérieure dans l'immanence historique, ne serait-ce que comme suppression d'illibertés devenues inhumaines, comme refus de l'exploitation, comme extension qualitative et qualitative des libertés pour tous par delà les figures spéculaires du maître et de l'esclave. La liberté supérieure ne l'est pas dans l'absolu, mais relativement aux illibertés qu'elle surmonte positivement. Elle est la norme immanente et historique par rapport à laquelle notre société peut se mesurer et procéder à une critique qui est son autocritique. Elle ne peut faire l'objet d'aucune fondation transcendantale a priori ni être érigée comme but d'un devenir moral inconditionnel. Elle existe pour autant qu'elle insiste dans la résistance à l'exploitation devenue insupportable, comme pratique en acte de cette liberté-puissance contre ce qui est devenu dans la modernité capitaliste tendanciellement un nouvel ancien régime fondé sur le despotisme du capital et sur les privilèges de ses élites. Elle vit en acte comme lutte à la fois destructrice et constructive.

Le langage de la justice demeure donc un mode de subjectivation des possibilités ouvertes par la résistance des puissances brimées. Il renvoie à la production du point de vue d'une formation économique supérieure où "la propriété privée de la terre par des individus particuliers apparaîtra aussi absurde que la propriété privée d'un homme par un autre homme". (Marx, *Capital*. Livre III, t.8, 1959, p. 159). L'"injustice" ainsi devenue est la distribution inégale de la liberté réelle et des possibilités d'autoréalisation de soi à un moment où devient pensable et possible une autre distribution des moyens de production. On pourrait dire "plus juste", car plus réalisatrice de la puissance de tous, un autre mode de production qui pourrait reposer sur un autre "principe" de justice selon lequel "nul n'a le droit de posséder des moyens d'existence et de production à titre privé, ni d'exclure les autres à l'accès de ces moyens". Ainsi serait reformulé l'impératif catégorique initial de "renverser tous les rapports dans lesquels l'homme est un être dégradé, asservi, humilié". Mais cette diction est tout aussi inévitable dans la pratique de lutte qu'ambiguë si elle s'engage dans une entreprise de fondation normative faisant silence sur ses conditions de possibilités et si elle ressuscite l'idée d'une justice en soi et pour soi.

On peut comprendre ainsi la fonction jouée par la théorie des deux phases de la transition communiste dans le célèbre texte de la *Critique du programme de Gotha*. et par l'énoncé de ses principes normatifs. Le point de vue d'une société future possible et de ses normes peut légitimement servir d'instance critique. Il fait apparaître que les normes de justice dominantes ne sont pas des normes à vocation universelle en ce qu'elles peuvent être contre-dites par d'autres normes qui pour être énoncées par une classe dominée sont porteuses d'une universalité plus compréhensive de la puissance de la multitude. Si la justice du point de vue capitaliste est compatible avec la division en classes et l'exploitation du travail, pour la classe subalterne cette identité entre justice et ce qui est pour elle exploitation ne vaut plus. D'autres normes peuvent être envisagées, fondées sur le refus et l'illicéité devenue de l'appropriation par autrui de l'usage de la force de travail et du surproduit. La classe subalterne peut désormais considérer le produit de son travail collectif comme propre, et comme propre commun. Si ces normes nouvelles ne sont pas d'abord pourvues de leurs moyens de réalisation concrète, elles prennent un sens effectif, celui de dénoncer l'inhumanité historique déterminée et désormais inutile du mode de production capitaliste, et plus positivement de dessiner la structure normative de la transformation de ce dernier. Sur la base de cette critique et du primat de la liberté-puissance devenant possibilité réelle, il est utile et légitime de formuler des normes post-capitalistes ou des théories de la justice critiquement contrôlées.

Le principe de justice de la première phase, “A chacun selon son travail”, demeure un principe de justice strict en ce qu’il se développe en deux sous-principes : a) un principe formel de droit égal, d’égalité de traitement, b) un principe matériel de compensation proportionnel aux prestations effectives du travail. Tous les individus sont désormais considérés de manière semblable comme travailleurs. Mais ils demeurent des individus différents par leurs aptitudes physiques et intellectuelles. Ils ont des rendements productifs différents et ils reçoivent des rétributions inégales. Cette inégalité n’autorise pas cependant à faire de l’inégalité un principe éthique. La société qui émerge en portant les stigmates de l’ancienne société a éliminé ou élimine les inégalités sociales, politiques, liées à l’existence des classes antagoniques. La part du surproduit réservée aux besoins sociaux — santé, éducation, sécurité sociale — ne peut qu’augmenter. Rien n’encourage une différenciation des revenus qui reproduirait une nouvelle division en classes et en élites séparées. Si dans cette phase se trouve éliminée l’exploitation de classe des moyens de production et si les soustractions du produit total sont faites par les producteurs associés et pour eux, non par et pour le capital, ce “progrès” est solidaire d’un défaut grave. En effet, en instaurant des droits égaux pour chaque producteur, cette justice post-capitaliste doit ensuite prendre en compte les inévitables différences des individus et instituer des compensations inégales. La position de droits égaux se détermine comme inégalité matérielle, tout comme dans la société bourgeoise, mais sur une autre base. Les talents “naturels” sont des titres pour des avantages sociaux correspondants, alors que les individus ne devraient pas être considérés comme “responsables” de leurs différences naturelles.

Dans la seconde phase, communiste, le principe normatif “A chacun selon ses besoins”, ne peut plus stricto sensu être considéré comme un principe de justice. Il se constitue comme principe de liberté individuelle partagée en commun, en une sorte de transposition de l’amour-charité qui fait justice de la justice, et qui s’impose comme l’au-delà immanent de toute justice, par delà le juste et l’injuste et leur étroitesse. En effet, les individus ne sont plus traités seulement de manière égale-inégale comme producteurs, mais comme de libres et singulières individualités, chacune caractérisée par sa puissance d’être propre. Le principe de différenciation par l’inégale capacité de productivité sociale est remplacé par le principe de différenciation des libres puissances individuelles, du singulier universel. Le principe normatif coïncide avec l’autonormativité poético-praxique de l’individualité libre et créatrice. Si l’on peut encore parler de justice communiste distributive, celle-ci fait de la satisfaction des besoins et du libre jeu des facultés individuelles, chère à Schiller, son principe directeur. Ceci présuppose deux réquisits : d’une part, l’abondance matérielle qui découle du haut niveau de la productivité, et, de l’autre, la transformation des conditions du travail et de sa nature : même si le travail est maintenant libéré de la soumission réelle il demeure encore “forcé” et peut envisager de devenir premier besoin, libre usage de soi. L’inégalité des compensations demeure pour les besoins d’individus différents, mais elle ne saurait constituer un nouveau système hiérarchique d’exploitation ni produire le ressentiment ou l’envie, chaque individu particulier pouvant se réaliser. Une égalité proportionnelle aux besoins se maintient dans la distribution, mais elle est soumise au contrôle rationnel et collectif sur les conditions de l’existence sociale.

Cette perspective peut, certes, être considérée comme utopique dans la mesure où elle ne discute pas le présupposé de l’abondance. Elle peut donner lieu au fantasme de maîtrise si elle s’exacerbe en mythe de l’autoproduction. Mais reformulée dans l’élément d’un communisme de la finitude, elle garde sa valeur d’orientation immanente en ce qu’elle indique que le rapport social fondé sur l’individualisme possessif et sur sa volonté nihiliste de puissance ne peut plus être sauvé par nulle justice. Elle atteste que son inhumanité historique déterminée ouvre la question de sa relève par la libération d’une multitude plurielle en transition infinie pour la réalisation d’une puissance paradoxale par delà la volonté capitaliste de puissance, par delà la maîtrise et la servitude.

BIBLIOGRAPHIE

- BENSAID D. *Marx l'intempestif*. Paris, Fayard, 1995.
- BIDET J. *Théorie de la modernité*. Paris. P.U.F., 1990.
- BOLTANSKI L.L. *L'amour et la justice comme compétences*. Paris. Métailié, 1990.
- BUCHANAN A. *Marx and Justice. The Radical Critique of liberalism*. Totowa.
- ELSTER J. *Making Sense of Marx*. Cambridge UP, 1985. (trad. franç. *Marx une interprétation analytique*. Paris, PUF, 1989).
- HOARAU J. "La philosophie morale de Marx et le marxisme", à paraître dans le *Dictionnaire des oeuvre morales*. Paris, PUF.
- KALLSCHEUER O. *Giustizia e libertà in Marx*. Bologna, Cappelli., 1985.
- LUKES S. *Marxism and Morality*. Oxford, Clarendon Press, 1975.
- MAC BRIDE WL. "The concept of Justice. Marx, Engels and others" in MAFFETONE 1983.
- MAFFETONE S. *Marxismo e giustizia*. Milano. Il Saggiatore, 1983. (contient des textes de A. WOOD et W.L. MAC BRIDE).
- MILLER R.W. *Analysing Marx. Morality, Power, and History*. Princeton, U.P., 1984.
- PETRUCCIANI S. "Marx and Morality. Le débat anglo-saxon sur Marx, l'éthique et la justice", *Actuel Marx*, n° 10, PUF., *Ethique et politique*, 1991.
- PETRUCCIANI S. *Marx al tramonto del secolo*. Roma, Il Manifesto, 1995.
- ROEMER J.E. *Analytical Marxism*. Oxford UP, 1986.
- VAN PARUS *Qu'est-ce qu'une société juste ?* Paris, Le Seuil, 1992.
- VORLANDER K. "Kant und Marx" in *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt a/m. Suhrkamp., 1970.
- WOOD A. "The Marxian critique of justice" in MAFFETONE S., 1983.
- WOOD A. 1972 "L'immoralisme de Marx" in *M. Mouvement. Marxisme*. Paris, septembre, 1995.

OEUVRES DE MARX.

Critique du droit politique hégélien. Trad. franç A.Barraquin.Paris, Editions Sociales, 1975.

Grundrisse. Manuscrits de 1857-1858. deux tomes. Trad. franç J.P. Lefebvre Paris, Editions Sociales, 1980.

Capital. Livre I. Trad. franç J.P. Lefebvre. Paris, PUF, 1983.

Capital. Livres II et III. cinq tomes.Trad. franç G.Badia et A. Cohen Solal. Paris, Editions Sociales, 1959-1967.

“Notes critiques sur leTraité d’économie politique de Adolf Wagner” in MARX. *Economie II.* Trad. franç M.Rubel. Paris, Gallimard, Pléiade, 1968.

Critique du programme de Gotha. Paris, Editions Sociales, 1950.

Chapitre 5

Formes de mouvement et dialectique “dans” la nature selon Engels

I. DES RESPONSABILITÉS D'ENGELS DANS LA CONSTITUTION "MARXISTE-LÉNINISTE" DE LA DIALECTIQUE DE LA NATURE

Engels a mauvaise réputation et le discrédit total dans lequel est tombée la tradition marxiste n'est pas fait pour inverser la situation. L'usage qui a été fait de ses incursions dans les sciences de la nature par le matérialisme dialectique soviétique a même conduit la majorité de ceux qui ne considèrent pas cette tradition comme un monceau d'erreurs et d'abominations à juger son cas désespéré. La volonté de souder ensemble sciences de la nature, conception matérialiste de l'histoire, et critique de l'économie politique est considérée comme vaine tentative de synthèse rappelant les errances de l'hégélianisme ou du positivisme, aggravées encore par l'obsession militante de faire l'histoire. Bref une mauvaise philosophie de parti totalitaire, et qui plus est une philosophie contradictoire. L'on a pu avec de bonnes raisons montrer que les élaborations engelsiennes, toujours faites dans le cadre de polémiques théorico-politiques - c'est le cas de l'*Anti-Dühring*, 1878, ou même de l'opuscule ultime *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, 1886 - ou laissées l'état de notes de travail - c'est le cas du volume d'études inachevées publiées posthumes en 1935 sous le titre non engelsien de la *Dialectique de la nature* - ne pouvaient pas être considérées comme un système, contrairement à l'interprétation donnée par le diamat de stalinienne mémoire. Elles pouvaient toutefois être reconstruites sous le forme de deux configurations contradictoires.

La première est celle d'une encyclopédie entendant exposer les principaux résultats des sciences de la nature et de la supposée science de l'histoire dans le cadre d'une conception dialectique affirmant le caractère historique ou processuel de tous les niveaux d'objectivité étudiés par ces sciences. Très vite cette encyclopédie révélerait sa dimension d'ontologie réaliste et téléologique enchaînant les processus de la matière inerte à ceux de la matière vivante pour culminer via l'évolution des formes animales dans une histoire qui elle-même se définirait par le passage à la fois nécessaire et finalisé du règne de la nécessité au règne de la liberté communiste. Bref une sorte de roman cosmologique et providentialiste absolument insupportable après la fin des grands récits, aboutissant à recouvrir le matérialisme des sciences pourtant revendiqué par une sorte d'idéalisme matériel. Une version dialectique de la vieille prétention de la métaphysique pourtant abhorrée à s'ériger en une super-science, comme le redoutait le fondateur du marxisme en Italie, Antonio Labriola dès 1897 dans son *Discorrendo di socialismo e di filosofia*. S'il est vrai que Labriola, n'incriminait pas directement Engels dont il estimait l'*Anti-Dühring*, il dénonçait par avance l'hyperphilosophie qui pouvait suivre de la déclaration sybilline de l'*Anti-Dühring* selon laquelle une fois reconnue la validité des sciences il ne restait de l'ancienne philosophie que la logique formelle et la dialectique, soit rien de moins qu'"une nouvelle encyclopédie" tendant de fait à tenir lieu des sciences ou à les gouverner de l'extérieur par quelques principes généraux⁵⁴.

La seconde configuration est celle d'une théorie de la connaissance ou gnoséologie, comme on disait à l'époque du "dia-mat" qui réfléchissant en position seconde ce tableau scientifique en extrait les lois les plus générales de la pensée supposées valoir pour l'ensemble des sciences de la nature et de la société et son histoire. Seule la dialectique peut extraire ces lois qui sont peu nombreuses (loi de la transformation de la quantité en qualité, loi de la contradiction universelle, loi de la négation de la négation). Ces lois que réfléchit la dialectique sont simultanément aussi celles de l'être. La dialectique subjective reflète en son procès la dialectique objective qui la comprend en son propre procès. Ainsi sont articulées dimension productive de tout savoir, position d'objectivité, matérialité et praticité de toute science et philosophie. Ainsi serait conquise une position matérialiste, — et toute épistémologie autonome serait dévalorisée à la fois comme phénoméniste et idéaliste-, et dialectique, — et alors tombe tout le matérialisme mécaniste qui avait accompagné le mouvement des sciences de la nature mais avait manqué simultanément la diversité qualitative des niveaux d'objectivité et la processualité spécifique de chacun d'entre eux⁵⁵.

La conciliation d'une ontologie matérialiste-téléologique et d'une gnoséologie réaliste-constructiviste a été la croix du matérialisme dialectique russe et français lorsqu'il a tenté sérieusement de donner à ces formules une autre consistance que celle d'un programme ou d'un recueil de slogans vides. Jamais la fécondité de ces lois dialectiques n'a pu apparaître et dépasser le plan d'une répétition inutile des résultats des sciences ou celui plus glissant de la justification de l'excellence "dialectique" des tournants de la politique menée par le parti guide, dépositaire de la philosophie, inscrivant la justesse de son action "socialiste" dans un projet cosmologiquement fondé, et l'unissant aux mouvements des nébuleuses comme aux agitations des cellules vivantes. La dialectique de la nature devient alors une idéologie de légitimation du volontarisme du prince dialecticien et unique acteur de la politique. De ce point de vue Engels a été enrôlé dans une opération dont la faillite est totale et ses formulations ambiguës et contradictoires ont joué un rôle dans cette exploitation dont il ne peut par ailleurs être tenu pour responsable. C'est ainsi que de grands savants, comme J. Monod ou I. Prigogine, voient dans le projet d'une dialectique de la nature un chapitre de tétatologie intellectuelle comparable en pire aux tentatives de la métaphysique hégélienne ou comtienne, minée de l'intérieur par le même mélange d'empirisme plat et d'hyperphilosophie que dénonçait voici longtemps la vigilance théorique d'un Antonio Labriola⁵⁶.

II - LE DIALECTIQUE “DANS” LA NATURE COMME PROGRAMME DE RECHERCHE.

La cause est-elle entendue ? Nous ne le pensons pas. Tout d’abord, Engels n’a jamais déclaré qu’il entendait publier ses recherches sous ce titre qui est le fait des premiers éditeurs soviétiques en pleine période du “dia-mat” (1935). Engels préfère parler plutôt d’“idées dialectiques/.../ sur les sciences de la nature” (*Lettre à Marx* du 30 mai 1873, voir L., p77), ou encore de “la nature comme banc d’essai pour la dialectique dialectique” (et il précise dans le même texte de l’A. D. p. 51 : “les sciences naturelles montrent que dans la nature les choses se passent dialectiquement, non métaphysiquement”). La dialectique ne peut être affirmée des processus naturels et historiques qu’à la condition de renvoyer au “mode dialectique de penser” Il y a parallélisme entre dialectique objective et dialectique subjective comme le précise un texte de *Dialectique de la nature*, mais l’accent tombe encore sur la “méthode dialectique” “apte à fournir la preuve” de la dialectique dans la nature“, ou d’attester” la dialectique rationnelle (*D.N.*, p. 213) ; ou comme le dira *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* “la dialectique matérialiste”(entendue aussi comme “notre meilleur instrument de travail et notre arme la plus acérée”, *S.R.* 245).

Ces formules embarrassées, écartelées entre la revendication de méthode et l’affirmation ontologique, ne peuvent pas toutefois faire oublier que Engels recherche effectivement dans un curieux parallélisme à la saveur spinozienne une synthèse permettant de prédiquer la dialectique à la fois de la nature, de l’histoire, et de la pensée et aboutissant à “deux séries de lois identiques au fond, mais seulement différentes dans leur expression en ce sens que le cerveau humain peut les appliquer consciemment tandis que dans la nature, et jusqu’à présent, en majeure partie également dans l’histoire humaine, elles ne fraient leur chemin que d’une façon inconsciente sous la forme de la nécessité extérieure” (*S.R.* pp. 244 245). Mais leur embarras interdit précisément de les enfermer dans une représentation réellement stabilisée et univoque. Qu’est-ce que cherche Engels en vérité ? Non pas un tableau achevé des sciences et un catalogue de lois dialectiques applicables à tous les processus réels connus et à connaître ; auquel cas l’entreprise s’échouerait dans la construction d’un métalangage redoublant inutilement les divers langages scientifiques. Engels en fait en cherchant le ou la dialectique dans la nature et l’histoire comme dans les sciences de la nature et de l’histoire s’engage dans une sorte de pratique expérimentale de pensée, dans une expérimentation dont seule la dialectique hégélienne donne le moyen à son époque. Expérimentation qui doit être repensée, c’est-à-dire vraiment et sérieusement pensée, critiquée et reformulée sur d’autres bases théoriques.

Enonçons tout d’abord ce programme d’expérimentation philosophique avant d’en reprendre “les points nodaux”. Nous pouvons une fois encore recourir à A. Labriola et aux concepts qu’il travaillait pour définir la proposition de “philosophie de la praxis” propre à Marx et non thématifiée par ce dernier. L’entreprise apparemment encyclopédique de *D.N.* (du texte ainsi accrédité) est la forme de manifestation d’une pratique de la philosophie, de la pensée critique et consciente” qui “s’immédiatise dans la matière de ce qui est su” pour confronter de manière immanente cette matière aux concepts et aux méthodes dont une science dispose pour indiquer les points sensibles par où le devenir de la connaissance pourrait avancer. Cette pratique de la philosophie ne postule pas une différence de nature entre science et philosophie, mais plutôt une différence de rapport à ce qui est su. La fonction “philosophie” est de présenter à une science ses lacunes, ses trous, de contribuer à faire naître en elle le repérage critique des formes présentes de son inachèvement, de produire les conditions théoriques de l’autocritique de la science considérée sous la perspective d’une élimination tendancielle, indéfiniment éloignée, mais toujours en acte, de l’opposition entre science et philosophie. Ainsi tout la fois le savoir affirme son idéal d’une fin de cette opposition et vit de la reproduction de cette opposition même comme instance de rectification et de novation permanente.”L’opposition entre science et philosophie se maintient et se maintiendra comme un terme et un moment toujours provisoire, pour indiquer justement que la science est en devenir incessant, et qu’il y entre une partie peu négligeable d’autocritique”⁵⁷.

III - LE CONCEPT DE FORME DE MOUVEMENT, BASE DU PROGRAMME DE RECHERCHE.

Le concept de base qui ouvre ce programme de recherche est celui de forme de mouvement. Le dialectique dans la nature opère par la production de diverses formes de mouvement toutes spécifiques sans que cette spécificité oblige à introduire des ruptures inintelligibles dans les processus naturels. Les philosophies de la science en concurrence ne peuvent penser l'effectivité de cette identité et de ses différences. Le matérialisme se veut philosophie adéquate des sciences, mais sous sa forme mécaniste il élabore une catégorie de matière définie par le seul mouvement local (mouvement mécanique stricto sensu tel qu'il se manifeste dans la chute des corps et les trajectoires des planètes) qu'il entend retrouver dans toutes les autres formes de mouvement. Il réduit ces autres formes à une composition du mouvement mécanique alors qu'en fait le passage d'une forme de mouvement à l'autre exige l'introduction de déterminations irréductibles à la composition mécanique. La science qui se fait en son histoire réelle excède la représentation de la force mécanique comme forme princeps, isolée en son en soi (force d'attraction par exemple). Le problème de la science qui se fait est celui de l'*Übergang*, celui du passage d'une forme de mouvement à une autre et de la convertibilité de ces formes. Ce passage, ou plutôt ces passages, sont les points nodaux des progrès réels de la connaissance, et ils se sont toujours signalés à l'attention des scientifiques comme des vides et des lacunes du programme mécaniste. Leur élaboration a toujours consisté à produire des concepts nouveaux reposant sur le passage de la forme mécanique au delà de ses déterminations et sur l'enrichissement incessant de la notion vide de matière. "La matière, comme telle, est pure création de la pensée et pure abstraction. Nous faisons abstraction des différences qualitatives des choses en les embrassant en tant qu'existant corporellement sous le concept de matière. La matière comme telle, à la différence des matières déterminées existantes, n'a donc pas d'existence sensible. Quand la science de la nature entreprend de dépister la matière en tant que telle, de réduire les différences qualitatives à des différences purement quantitatives dans la combinaison intime de particules identiques, elle fait la même chose que si au lieu de cerises et de poires, de pommes, elle voulait voir le fruit en tant que tel/.../de même le gaz en tant que tel, le métal en tant que tel" (*D.N.* p. 260).

On retrouve la polémique conduite par Hegel depuis la *Phénoménologie de l'esprit* jusqu'à la philosophie de la nature de l'*Encyclopédie* contre Newton, et celle de Leibniz, théoricien des forces vives, contre Descartes. La matière ne peut s'identifier à la seule combinaison de particules identiques, la force la plus élémentaire ne peut être séparée de ses effets, et ceux-ci obligent à la définir comme énergie en incessante transformation. Un peu plus haut le même texte (qui est daté de 1885) précise le projet anti-mécaniste. "Si j'appelle la physique, mécanique des molécules, la chimie, physique des atomes, et, plus loin, la biologie, chimie des albumines, je veux exprimer par là le passage d'une de ses sciences à l'autre, donc aussi bien la connexion, la continuité que la différence, la discontinuité de l'une et de l'autre. Il me semble inadmissible d'aller plus loin et définir la chimie comme étant pareillement une sorte de mécanique. La mécanique - au sens large ou étroit — ne connaît que des quantités, elle calcule avec des vitesses et des masses, et tout au plus avec des volumes. Là où elle rencontre sur sa route la qualité des corps, comme dans l'hydrostatique et l'aérostatique, elle ne peut s'en tirer qu'en entrant dans les états moléculaires et le mouvement moléculaire, elle n'est elle-même qu'une simple science accessoire, une condition préalable de la physique. Or, en physique, et plus encore en chimie, il ne se produit pas seulement des changements qualitatifs continus par suite de changements quantitatifs, une conversion de la quantité en qualité, mais il faut considérer encore une foule de changements qualitatifs dont le conditionnement par un changement quantitatif n'est nullement démontré" (*D.N.* "Sur la conception mécaniste de la nature", p. 257).

L'exposition dialectique est paradoxale en ce que son tableau systématique fait apparaître les lacunes intérieures des conceptualités scientifiques régionales qui mettent en crise le projet d'une mécanique universelle. L'exposition dialectique est bien alors une intervention dialectique en ce que ces lacunes et ces vides indiquent comme autant de programmes scientifiques *in fieri*. Elle pense les conditions théoriques d'une relance de la connaissance, elle exige une élaboration de catégories philosophiques au delà des catégories du mécanisme devenues inadéquates pour les formes de mouvement qui présupposent certes le mouvement mécanique mais relèvent d'autres déterminations à produire par rectifications et innovations. De ce point de vue la catégorie de force matérielle doit être relevée et relayée par celle quasi aristotélicienne de forme, ou d'énergie, de formes de mouvement précisément. "Le mouvement, au sens le plus général, conçu comme mode d'existence de la matière, comme attribut inhérent à elle, embrasse tous les changements et tous les processus qui se produisent dans l'univers, du simple changement de lieu jusqu'à la pensée. L'étude du mouvement devrait, cela va sans dire partir des formes les plus basses, les plus simples de ce mouvement et apprendre à les saisir, avant de pouvoir arriver à quelque résultat dans l'explication des formes supérieures et complexes" (*D. N.* "Les formes fondamentales de mouvement, 1881, p. 75). Il faut reprendre à Hegel le seul outil disponible, la dialectique, pour repenser ce programme de recherches sans projeter toutefois sur les formes de mouvement les étapes de formation de l'esprit, en transposant en quelque sorte dans un sens dynamiste et énergétiste ce qui chez Hegel demeure une figure de l'ascension de l'esprit à son en soi- pour soi." C'est la dialectique qui est aujourd'hui la forme de pensée la plus importante pour la science de la nature puisqu'elle est seule à offrir l'élément d'analogie, et par suite la méthode d'explication pour les processus évolutifs qu'on rencontre dans la nature, pour les liaisons d'ensemble, pour les passages d'un domaine de recherche à l'autre." (*D.N.* "Ancienne préface à l'*Anti-Duhring* sur la dialectique", 1878, p. 50. A comparer avec le texte de *A. D.* pp. 52-53). Engels a donc des ambitions considérables en ce que comme Leibniz, Hegel, il tente de comprendre le monde -nature et histoire- en termes d'une rationalité dynamiste, en intégrant des tendances scientifiques opposées, l'empirisme mécaniste et le rationalisme spéculatif antimécaniste, en corrigeant les défauts d'une lignée par les critères positifs de la lignée opposée.

Le rationalisme hérité de Leibniz a toutefois la prépondérance en ce qu'il fournit un cadre d'accueil des sciences et de leurs épistémologies empirico-mécanistes, une grammaire pour reformuler leurs résultats comme programmes de recherches. Le prix à payer pour cette grandiose tentative est toutefois lourd. Il faut en effet pour repenser les formes de mouvement dans un sens anti-mécaniste attribuer à la matière une diversité qualitative sans tomber dans le vitalisme ou le spiritualisme. Si le mouvement mécanique n'est que la première forme et le premier moment d'un procès de développement par passage aux formes chimique, biologique, psychique, sociale, si la triade hégélienne de la physique, chimie, biologie, joue le rôle d'un modèle, ne faut-il pas en conclure que la capacité de la matière de n'exister que comme la série transformée de ses forces lui donne la structure d'un soi objectif, doté de pensée, du concept ?⁵⁸

IV - RÉCURRENCE DE LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE SUR LE PROGRAMME ENGELSIEN.

Avant de répondre à cette interrogation, il nous faut faire intervenir un élément essentiel sur lequel voici quelques années a attiré l'attention N. Badaloni dans une étude trop peu lue. Le programme engelsien — élaboration des passages et formes de convertibilité entre formes de mouvement — présuppose la validité “scientifique” de la critique marxienne de l'économie politique impliquant la possibilité d'un passage ou d'une transition de la société capitaliste à la société communiste, c'est-à-dire d'une organisation contradictoire de la production - où la soumission du travail sous le capital finit par empêcher une régulation rationnelle des procès de travail — à une organisation effectivement sociale de la production — où les producteurs de richesses et les producteurs de connaissances scientifiques procéderaient de concert à l'appropriation sociale et des sciences et des formes de mouvement et d'énergie rendues disponibles et désormais convertissables par les forces de travail vivantes dans des formes de rapports sociaux libres. Cette lecture me paraît fondée même si elle n'est pas immédiatement visible. Cette non visibilité tient à ce qu'Engels immerge la dimension de cette critique dans une représentation objectiviste des processus économiques en termes de travail au sens naturel-social. Cette représentation lui permet d'insérer le travail humain dans la dialectique de continuité et de discontinuité qui enchaîne le travail aux autres formes de mouvement et qui s'assigne comme programme spécifique l'étude du passage des formes vivantes aux formes socio-historiques, définies de leur côté par l'organisation des forces de travail vivantes. Le travail présente en effet en tant que forme de mouvement la particularité d'enraciner l'homme dans la nature et dans le cycle de la convertibilité enchaînant les diverses formes de mouvement. Il est le procès de métabolisme des formes de mouvement que l'énergie humaine use et consomme dans la transformation de la nature. A son niveau propre d'objectivité — celui que détermine la conception matérialiste de l'histoire définie comme terrain artificiel de l'activité humaine —, il intègre en son propre procès les niveaux d'objectivité le précédant, les niveaux physique, chimique, biologique⁵⁹.

Le travail présente une autre caractéristique encore plus importante. Comme forme de mouvement qui présuppose les autres et qui par le biais des sciences, ce “travail général” selon la belle formule de Marx, les convertit pour son usage, le travail vivant parvenu à sa phase de développement actuelle, celle de la production capitaliste, subit une crise décisive de direction, et si l'on passe ce mauvais jeu de mot, est travaillé par le problème de la transformation de sa régulation interne. La question communiste peut se poser comme celle de la transformation interne de l'organisation et de la régulation de cette forme de mouvement intrinsèquement naturelle et historico-sociale que constitue le travail dans le sens de l'hégémonie associée des travailleurs directs et des savants, ces agents du “travail général”. Cette question pose celle de l'orientation des programmes de recherche scientifiques qui ont pour objet autonome les formes de mouvement et leur convertibilité. Le passage de la vie à l'histoire qui est histoire du travail et de sa tragédie selon une formule inoubliable d'Antonio Labriola (encore !) doit se comprendre comme un passage des processus subis dans la nécessité incomprise à des processus intentionnels et orientés en connaissance de cause, c'est-à-dire dans le sens de la liberté. Le passage des formes de mouvement précédentes à la forme de mouvement qu'est le travail est en suspens en ce qu'elle dépend du passage interne à la forme de mouvement-travail d'une phase et d'une structure dominées par la nécessité — et celle-ci est constituée par la forme capitaliste qui a déchaîné aussi bien qu'enchaîné les forces productives de travail vivantes et les forces scientifiques du travail général — à une phase et structure régies par la liberté et la régulation consciente en fonction des besoins sociaux nouveaux, et donc par la libération de ces mêmes forces productives vivantes et des forces scientifiques (devenues elles aussi productives).

Le coeur du projet engelsien bat dans le manuscrit intitulé “Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme” (*D.N.* pp. 171-183, 1876). Nous nous permettons une longue citation pour justifier la thèse avancée ci dessus dans le sillage de l'“interprétation de N. Badaloni. Que l'on excuse le montage suivant.

“Le travail/.../ est la condition fondamentale de toute vie humaine, et il l'est à un point tel que dans un certain sens, il nous faut dire :le travail a créé l'homme” (p. 171).“L'animal utilise seulement la nature extérieure et provoque en elle des modifications par sa seule présence ; par les changements qu'il y apporte l'homme l'amène à servir à ses fins, il la domine. Et c'est en cela que consiste la dernière différence sensible entre le l'homme et le reste des animaux, et cette différence, c'est encore une fois au travail que l'homme la doit.

“Cependant, ne nous flattons pas trop de nos victoires sur la nature. Elle se venge sur nous de chacune d'elles. Chaque victoire a certes en premier lieu les conséquences que nous avons escomptées, mais en second et troisième lieu, elle a des effets tout différents imprévus qui ne détruisent que trop souvent ces premières conséquences”. Ce sont les désastres écologiques produits par le travail social surtout sous sa régulation capitaliste./.../”. Ainsi les faits nous rappellent à chaque pas que nous ne régnons nullement sur la nature comme un conquérant règne sur un peuple étranger, comme quelqu'un qui serait en dehors de la nature, mais que nous lui appartenons avec notre chair, notre sang, notre cerveau, que nous sommes dans son sein et que toute notre domination sur elle réside dans l'avantage sur l'ensemble des autres créatures de connaître ses lois et de pouvoir nous en servir judicieusement.

“Et en fait, nous apprenons chaque jour à comprendre plus correctement ces lois et à connaître les conséquences plus ou moins lointaines de nos interventions dans le cours normal des choses de la nature.../ Mais plus il en sera ainsi, plus les hommes non seulement sentiront, mais sauront à nouveau qu'ils ne font qu'un avec la nature et plus deviendra impossible cette idée absurde et contre-nature d'une opposition entre l'esprit et la matière, l'homme et la nature, l'âme et le corps”.

“Mais s'il a fallu le travail de millénaires, pour que nous apprenions dans une certaine mesure à calculer les effets naturels lointains de nos actions visant la production ce fut bien plus difficile encore en ce qui concerne les conséquences sociales lointaines de ces actions” (pp. 180-181).

Il reste à dominer notre domination et en particulier la forme de cette domination réalisée par le mode capitaliste de production qui demeure incapable de “viser au delà de l'effet utile le plus proche et le plus immédiat du travail”, ce qui veut dire ce qui sert la seule valorisation capitaliste et donc l'exploitation capitaliste de la nature et des producteurs directs et scientifiques. S'il en est ainsi, comment le programme engelsien de l'étude des lacunes entre formes de mouvement va-t-il pouvoir se réaliser ? Réponse : par la transformation de la logique hégélienne du concept en une logique du projet au service de l'hégémonie des forces de travail vivantes et scientifiques qui montre à la fois les points sensibles internes aux théories étudiant les formes de mouvement et leur convertibilité réciproque, qui défasse les catégories étroites du mécanisme, élabore les catégories nouvelles dialectiques, et fasse apparaître leur finalisation possible à une transformation de la régulation de la production, dont est capable le travail social, sans nier jamais l'autonomie relative propre des problématiques des discours scientifiques. Servir la cause de la rationalité des sciences et celle des forces de travail dans le respect de l'autonomie des unes et des autres, telles sont la fonction et la pratique de la philosophie. Voilà ce que veut dire l'étude de la dialectique “dans” la nature. Reste le plus difficile : rendre compte de l'exécution de ce programme inouï dont il serait injuste d'ignorer la puissance de provocation intellectuelle et politique.

V - LA TRANSPPOSITION MATÉRIALISTE DE LA LOGIQUE DU CONCEPT.

C'est la dualité de ce programme qui fait question. D'une part, il s'agit de rendre visible le degré d'objectivité théorique atteint par les sciences de la nature, de faire apparaître que pour chaque science ou pour ses branches ce degré corrobore la position matérialiste, mais cette visibilité est simultanément celle de la limitation de ce degré. D'autre part, il s'agit de révéler que l'appropriation scientifique de la nature en ses divers niveaux d'objectivité a pour horizon les formes historiques et sociales de l'appropriation pratique de la même nature au sein de rapports sociaux antagoniques. L'outil dialectique est le seul capable de prendre la mesure de cette double processualité, celle des processus naturels étudiés par les diverses sciences et rendus disponibles dans l'histoire des sciences selon un inégal développement, celle de la production sociale qui enveloppe l'appropriation scientifique de ces niveaux sans réduire leur objectivité, mais en utilisant toujours de manière plus ou moins directe les connaissances. Le degré de visibilité de la nature du procès de la production sociale varie fondamentalement selon qu'il est produit à partir des intérêts du capital ou de ceux du travail. Engels articule les deux visibilités, celle des niveaux d'objectivité des processus naturels et celle du niveau de l'objectivité du processus historico-social, et il rend manifeste le lien qui rend solidaires les philosophies non matérialistes et non dialectiques d'intérêts sociaux qui tendent à cacher la visibilité des rapports objectifs naturels et historico-sociaux. Un exemple, certes caricatural mais effectif, est donné par les grands empiristes anglais comme Wallace, le concurrent immédiat de Darwin, qui succombent au mysticisme spiritiste (*D. N.* "La science de la nature dans le monde des esprits", 1878, "On ne méprise pas impunément la dialectique..." p. 65).

Seule l'*Encyclopédie* hégélienne a pu relever le défi et tenter une approche de ce genre, en partie double. Elle produit à sa manière la visibilité du processus d'appropriation scientifique des niveaux d'objectivité et celle du processus enveloppant de l'esprit qui réinsère les niveaux d'objectivité scientifiques dans une finalité interne absolue. A leur triple niveau — Physique, Chimie, Biologie — les sciences de la nature constituent les moments de la genèse du concept. Dès la mécanique le concept apparaît en tant qu'unité des forces d'attraction et de répulsion, mais c'est avec la force organique qu'est dépassée l'extériorité des relations rationnelles des forces mécaniques et que le concept atteint sa forme infinie, avec le champ de médiation de la chimie, expression la plus haute de l'univers inorganique. Mais cette expression demeure encore inconsciente et il faut attendre l'émergence de l'esprit pour que se réalise la correspondance au concept. Engels accepte cette catégorisation, "complète pour l'époque" (*D.N.* p. 255)⁶⁰. Mais il se sépare de Hegel et de son idéalisme : ce sont la pratique sociale et la forme de mouvement — travail qui doivent prendre la place de l'esprit, et l'émergence de cette pratique sociale garde une naturalité et une passivité irréductibles. Cette pratique sociale est certes pensée du point de vue d'une régulation consciente et critique d'elle-même, mais elle ne peut selon Engels coïncider avec le savoir absolu. Et, d'autre part, elle implique la régulation sociale de la science elle-même, c'est-à-dire la transformation des scientifiques devenus conscients des modes d'action de la commande sociale sur leurs programmes, et rendus capables par l'intervention dialectique de procéder à l'identification des lacunes de leurs recherches. Il s'agit de prendre en charge la tension irréductible entre résultats scientifiques et potentialités non développées, car empêchées par des positions relevant des idéologies théoriques (telle le matérialisme mécaniste, ou l'agnosticisme empiriste ou positiviste) ou pratiques. Une logique du projet produisant donc des interprétations vérifiées ou vérifiables dans la pratique des sciences et reposant sur la gestion par les scientifiques eux-mêmes, et non par une hyperphilosophie, des ouvertures produites par la mise en dialectique de leurs résultats, telle est la forme plus précise de ce qui n'est jamais une dialectique de la nature mais l'agir du dialectique dans les sciences de la nature. "Il faut partir des faits donnés, donc dans la science de la nature des diverses formes de mouvement de la matière, en conséquence, dans la science théorique de la nature, les enchaînements ne doivent pas être introduits dans les faits par construction, mais découverts en partant d'eux, et une fois découverts, ils doivent être attestés dans l'expérience, dans la mesure où c'est possible" (*D. N.* "Ancienne préface" p. 53).

VI - QUELQUES ÉLÉMENTS DU PROGRAMME ENGELSIEN (1). LE PASSAGE DU MOUVEMENT MÉCANIQUE À LA CHALEUR ET LE PROBLEME DES JUGEMENTS.

Engels part du mouvement mécanique et de sa formulation initiale en termes de force d'attraction. Pour lui la mécanique classique maintient des déterminations qui renvoient à des impulsions extérieures. L'insistance sur la force d'attraction qui élimine la saisie de la force de répulsion atteste l'incompréhension de la relation réciproque des deux forces. Comme l'a vu Hegel contre Newton une force est inséparable de sa manifestation. La *Naturphilosophie* a saisi en son concept inaugural la limitation de la mécanique classique et Leibniz a eu raison de produire le concept de "force vive". Le mouvement de la force d'attraction s'identifie à la résistance qu'elle produit. Et ce qu'elle produit est son changement de forme donné avec son effet. Plus généralement se produit une conservation de la matière en mouvement qui maintient ce faisant son invariabilité quantitative dans son passage à l'autre forme. Le mouvement mécanique est simultanément quantitatif et qualitatif ; le moment du passage au qualitatif sous l'invariabilité quantitative est immanent à ce que l'on peut saisir comme auto-mouvement. Le mouvement mécanique lui-même se conserve ; et ce qui importe surtout n'est pas son invariance quantitative, mais la série de ses variations. La force de répulsion est en fait énergie. Ceci exclut dès le départ que l'on puisse penser les rapports élémentaires entre attraction et répulsion comme "équilibre définitif" des deux forces, ni comme "concentration et répartition définitive d'une des deux forces, ni comme une interpénétration réciproque, ni comme une séparation absolue" (*D.N.* "Les formes fondamentales de mouvement" p.78). Cette incapacité de la métaphysique mécaniste tient à ce que le mot de force est malheureux en ce qu'il renvoie à l'action de l'organisme humain sur le monde extérieur et que "la mécanique terrestre implique qu'une seule partie est active, opérante, mais que l'autre est passive, réceptive". La résistance n'est pas comprise comme énergie égale à l'attraction, ce qui peut être admis pour certains domaines, là où il s'agit d'une simple transmission de mouvement et de son estimation quantitative. Mais déjà elle ne suffit plus pour les processus complexes" (*D.N.* idem. p. 87).

La mécanique enfin repensée à son niveau élémentaire enseigne que "tout mouvement d'attraction dans l'univers doit être complété par un mouvement de répulsion équivalent et inversement". Autant dire que toute forme de mouvement implique sa convertibilité en une série d'autres formes. La catégorie de matière a pour fonction d'assurer la représentation abstraite de cette convertibilité qui donne un contenu à l'action réciproque et à la question du passage général de la quantité à la qualité. A propos des travaux de Helmholtz, Engels procède à cette généralisation décisive. "Nous n'avons plus maintenant les deux forces fondamentales simples de l'attraction et de la répulsion, mais toute une série de formes subordonnées dans lesquelles s'accomplit le processus du mouvement universel qui se déroule et s'enroule dans les limites de l'attraction et de la répulsion. Mais ce n'est aucunement notre raison seule qui rassemble ces formes multiples du phénomène sous l'expression unique de mouvement. Au contraire, elles démontrent elle-mêmes en acte qu'elles sont les formes d'un seul et même mouvement, puisque dans certaines conditions elles se convertissent l'une dans l'autre. Le mouvement mécanique des masses se transforme en chaleur, en électricité, en magnétisme ; la chaleur et l'électricité se transforment en dissociation chimique ; de son côté, le processus de combinaison chimique développe à son tour de la chaleur et de l'électricité, et grâce à cette dernière du magnétisme ; enfin la chaleur et l'électricité produisent à leur tour le mouvement mécanique des masses. Et cette conversion se fait de telle sorte qu'à une quantité déterminée d'une forme de mouvement correspond une quantité exactement déterminée d'une autre forme de mouvement". (*D.N.* idem. p. 83)).

Ainsi Engels se bat-il sur deux fronts. Contre les formes sophistiquées de relativisation phénoménale de la connaissance, soutenue par les savants néokantiens, il montre que le résultat de leurs études est de rendre indéfiniment intelligible un niveau d'objectivité de la réalité matérielle et il soutient une conception de la force *causa sui* qui risque de renvoyer à l'éther hégélien (tel que le pense le paragraphe 265 de l'*Encyclopédie*). Mais contre l'idéalisme objectif de Hegel qui lui fournit sa grammaire il résout la matière dans la *Wechselwirkung* des formes de mouvement.

Le passage du mouvement mécanique à la chaleur mérite une attention particulière à deux titres a) il valide la généralisation de la thèse de la convertibilité, et b) il permet de mieux saisir la marche de la connaissance dans la construction d'un niveau d'objectivité réel et de mieux définir le rôle joué par la logique hégélienne du concept.

a) Engels accorde une grande valeur à la découverte par R. Mayer de l'équivalent mécanique de la chaleur. Mayer a bien fait apparaître que la force est à la fois quantitativement invariable et qualitativement transformable. A un moment où un objet subit un processus d'évanouissement ou de dépérissement il est transféré dans l'univers des forces. Le principe de la conservation de la force vive de Leibniz est étendu à la chaleur. Ainsi la gravité n'est cause que de l'accélération de la force et elle demeure une cause indéterminée qui ne permet de conclure qu'à la nécessaire annulation du mouvement en certains cas. Mais la force de la gravité se transforme en équivalent chaleur. Loin de disparaître, la chaleur latente, en certaines circonstances, prend la forme de la tension moléculaire. Il n'est aucune création à partir du néant : pas de passage au néant, mais seulement une transformation en effets équivalents (*D.N.* idem. p. 89). La nature ne montre pas un simple passage spatial des formes les unes dans les autres. Le passage étudié est celui de la science de la conservation de l'énergie à une science des transformations de l'énergie et celle-ci peut ouvrir sur une histoire de l'énergie cosmique. Si Hegel avait déjà fluidifié les lignes de démarcation entre sciences, et s'il avait refusé la rigidification des sciences comme autant d'espèces séparées, Engels entend prendre en compte outre le cycle des formes d'énergie leur succession locale qui donne naissance à notre monde.

On pourrait s'interroger sur le refus engelsien du second principe de la thermodynamique énonçant la loi d'entropie croissante. Engels conteste en réalité que la diminution de l'énergie du système solaire puisse être calculée en termes de diminution de l'énergie mécanique : la force d'attraction ne diminue pas dans l'univers, il y a simplement de l'énergie irradiée qui pose le problème de sa reconversion. Le principe de Clausius entendu mécaniquement restaurerait le recours à la création *ex nihilo* ; ce qui est absurde si l'on pose que "l'énergie dépensée pour remonter l'horloge du monde a disparu, du moins qualitativement, et ne peut être restituée que par une impulsion venue de l'extérieur. Donc l'impulsion de l'extérieur était également nécessaire au début, donc la quantité de mouvement ou d'énergie existant dans l'univers n'est pas constante, donc de l'énergie a dû être créée, donc pouvoir être créée. "Ad absurdum" (*D.N.* p. 292). De toute façon, il demeure que l'appropriation théorique du monde s'inscrit dans l'appropriation pratique de ce même monde puisque "la découverte pratique de la transformation du mouvement mécanique en chaleur est si antique que l'on pourrait la prendre comme point de départ de l'histoire de l'humanité" (*D.N.* "La chaleur", 1882. p. 115). L'unité du monde implique donc les diverses formes de l'énergie que l'humanité parvient progressivement à utiliser et convertir.

b) La transformation du mouvement mécanique en chaleur en tant que forme nucléaire du passage à la science de la conservation de l'énergie permet de saisir le procès de la connaissance comme constitution de jugement de nécessité et d'utiliser encore une fois de manière originale la logique du concept qui contient une théorie décisive du jugement. La théorie complète de la chaleur — qui exige aussi la conversion de la chaleur en mouvement (alors "on a satisfait à la dialectique du processus ; le processus se sera épuisé en un cycle" (*D.N.* idem. p. 116) — montre comment une science se construit, dépasse ses stades logiques inférieurs. Engels recourt ici à la théorie hégélienne des jugements que l'on trouve dans la *Logique, Logique du concept, section 1 la subjectivité, chapitre second "le jugement"*. La théorie de la chaleur est passée par les étapes des jugements d'existence, de réflexion, de nécessité, et serait en passe de parvenir à la phase du jugement du concept. "La logique dialectique, à l'opposé de l'ancienne logique purement formelle, ne se contente pas d'énumérer les formes du jugement de la pensée, c'est-à-dire les diverses formes du jugement et du raisonnement, ni de les accoler les unes aux autres sans aucun lien, elle les subordonne les unes aux autres au lieu de les coordonner, elle développe les formes supérieures à partir des formes inférieures" (*D.N.* 1882. pp. 225-227). Le jugement d'existence est "forme la plus simple du jugement dans laquelle on énonce affirmativement ou négativement une qualité générale d'une chose singulière". Lui succède le

jugement de réflexion où à propos du sujet “on étudie le processus particulier singularisé et on l’étudie “sous l’aspect de ses relations avec d’autres processus de même nature découverts dans l’intervalle, c’est-à-dire l’aspect de ses conditions générales immédiates.” Dans l’exemple de la chaleur, l’expérience pratique du frottement s’est formalisée dans l’idée que le frottement comme tel est une source de chaleur, soit un jugement d’existence positif. Il a fallu des millénaires pour qu’avec les recherches de Mayer, Joule, Colding, ce jugement d’existence laissât place à un jugement universel de réflexion énonçant que tout mouvement mécanique est capable de se transformer en chaleur par l’intermédiaire du frottement. Mais le jugement de nécessité indique encore un niveau supérieur où”on énonce la détermination du sujet (jugement catégorique), c’est-à-dire où on énonce les conditions nécessaires de la détermination objective”. Mais c’est avec le jugement du concept que la connaissance scientifique atteint sa maturité. C’est un jugement d’universalité qui énonce à propos du sujet “dans quelle mesure il correspond à sa nature universelle, ou comme le dit Hegel à son concept”. Dans le cas de la chaleur on parvient à une loi universelle dans son contenu et sa forme. Elle se formule ainsi comme loi apodictique : “toute forme de mouvement peut et doit nécessairement, dans des conditions déterminées pour chaque cas, se convertir directement ou indirectement en toute autre forme de mouvement”.

En ce point il apparaît que “les lois de la pensée et les lois de la nature concordent nécessairement” (*D.N.* idem. p. 227). La grammaire hégélienne est détournée de son intention idéaliste qui est de procéder à la constitution de l’idée se présupposant comme point de départ. Il y a bien identité dans la distinction entre formes de mouvement et formes de pensée (jugements). Mais cette identité est matérialiste et historique en ce que la causalité réciproque des formes de mouvement est liée à l’activité de l’homme qui expérimente cette causalité originellement dans la pratique de la découverte du feu par frottement et qui s’approprie la loi théorique de convertibilité en accroissant son pouvoir productif et en faisant des forces convertissables les une dans les autres, donc des forces productives du travail social. L’idée hégélienne est ici intrinsèquement réduite à l’intervention dans la pratique humaine. La causalité théorique est unie à l’activité laborieuse de l’homme. Un travaillisme empirico-spéculatif en quelque sorte définit la dialectique dans les sciences de la nature. C’est l’activité de travail humaine, elle aussi naturelle, qui établit de manière matérialiste la représentation de la causalité. On y reviendra à propos de Darwin.

En tout cas cette théorie des formes de jugement permet de déterminer de manière immanente-dialectique le degré théorique atteint par une science, l’inégal développement de la connaissance dans son rapport à l’inégal développement de la force productive du travail humain. Les lacunes dans le programme de recherche sont mesurées par rapport à l’idéal d’intégration dans le concept ou à tout le moins par l’éloignement d’avec le jugement de nécessité qui est instance préalable de délimitation constructrice de ses objets. Certaines sciences n’ont pas dépassé le jugement de perception, d’autres peinent pour transformer le jugement de nécessité en intégration au concept, et cela selon un processus infini, car la connaissance achevée signifierait la mort de la connaissance. La dialectique quasi hégélienne du concept permet ainsi de produire une vision ouverte du progrès scientifique saisi dans son rapport au procès de contrôle humain d’une nature en voie d’appropriation théorique et pratique. Elle rend visible la coexistence de jugements de nécessité et de représentations idéologiques issues des intérêts sociaux comme dans le cas de l’exploitation de la théorie darwinienne de la sélection des espèces naturelles par le darwinisme social. Elle montre que le jugement de nécessité seul ne peut pas détruire ces idéologisations qui renvoient à la causalité historico-sociale et à la lutte des classes en régime capitaliste (voir *D.N.* 1875. pp. 316-317, à propos du *struggle for life*)⁶¹.

VII - SUR QUELQUES ÉLÉMENTS DU PROGRAMME ENGELSIEN (2). LE PASSAGE À LA VIE ET LA BIOLOGIE DARWINIENNE DANS SON RAPPORT À LA QUESTION DE LA CAUSALITÉ.

C'est précisément la biologie qui révèle que la fonction du programme "dialectique" dans les sciences de la nature et dans la nature est bien d'indiquer les lacunes de la connaissance et les voies d'un passage présentement en souffrance, d'une convertibilité à penser causalement et à produire, à causer à tous les sens du terme cause. C'est la convertibilité des processus chimiques en processus vitaux qui définit et la lacune et le programme. La chimie par une finalité interne tend à ce passage comme le montre le fait qu'elle repose en sa structure sur la transformation qualitative quantitativement définie des processus moléculaires. Elle s'inscrit dans la triade hégélienne Mécanisme-Chimisme-Téléologie comme "science des changements qualitatifs des corps qui se produisent par la suite d'une composition quantitativement modifiée" et elle assure le triomphe de la loi hégélienne du saut quantité-qualité (*D.N.* p. 72). La découverte par Mendelieff de la série des poids atomiques croissants, le remplissement des lacunes de la série montrent que la chimie est science des passages. La chimie, science des matières organiques, tend d'elle-même à assurer la médiation entre l'inorganique et le vivant. "L'étude des processus chimiques trouve devant elle le monde organique comme domaine de recherches, donc un monde dans lequel les processus chimiques se déroulent selon les mêmes lois, mais dans d'autres conditions que dans le monde non organique que la chimie suffit à étudier. Par contre, toutes les études chimiques du monde organique ramènent en dernière analyse à un corps qui, résultat de processus chimiques ordinaires, se distingue de tous les autres par le fait qu'il est un processus chimique permanent s'accomplissant de lui-même : l'albumine" (*D.N.* p. 261). Certes, l'on peut ironiser sur l'importance accordée à l'albumine comme déterminant du protoplasme, mais il serait injuste de ne pas reconnaître la sensibilité engelsienne au *punctum dolens* de la chimie organique. Le développement de la biochimie moléculaire a commencé l'*Übergang* pour remplir la lacune. Il est vrai que "une seule chose reste encore à faire ici : expliquer la naissance de la vie à partir de la nature inorganique". Si la biologie génétique ne raisonne plus en terme de synthèse de l'albumine, il demeure que la chimie qui "peut produire toute substance organique dont elle connaît exactement la composition "approche de plus en plus de la solution de ce problème". Il faut seulement du temps pour faire ce que "la nature elle-même ne réussit à réaliser que dans des circonstances très favorables, sur quelques corps célestes au bout de plusieurs millions d'années" (*D. N.* "Fragment retranché du *Feuerbach.*" 1886, p. 196). Ici encore on retrouve la tradition dynamiste de Hegel, voire de Leibniz, qui entend assurer l'intelligibilité d'un monde matériel un dans le respect de la pluralité qualitative des niveaux d'objectivité et faire de l'organisme l'unité supérieure, et non mystique, ni vitaliste, des deux formes de mouvement physique et chimique. La difficulté est celle d'une téléologisation, certes finie, mais effective, de la matière qui se définit de plus en plus comme une activité, une "*énergéia*" quasi aristotélicienne, comme une activité selon une raison ou un plan, en connaissance inconsciente de cause précisément. Le double front contre le spiritualisme et le matérialisme mécaniste est difficile à tenir en ce que le nouveau matérialisme et la dialectique matérialiste se définissent dans le registre de l'idéalisme objectif, c'est-à-dire de la nécessité et de la téléologie.

Quoiqu'il en soit, même si la biologie reste en arrière des autres sciences quant à son point de départ, le progrès ne lui a pas été refusé : sous l'aspect de l'évolution elle a pu dépasser le stade du jugement de perception, de ses classifications et de ses barrières fixes et métaphysiques. Avec Darwin elle a dépassé l'histoire naturelle et a atteint le stade du jugement de nécessité. L'évolution des formes vivantes, cette troisième grande découverte de la science moderne (après celle de l'équivalent chaleur et celle de la cellule vivante), "a établi la preuve dans ses grandes lignes de la série évolutive des organismes à partir de quelques organismes simples jusqu'aux organismes de plus en plus variés et de plus en plus compliqués, tels que nous les voyons aujourd'hui sous nos yeux s'élever jusqu'à l'homme" (*DN.* p. 198. Voir aussi le texte définitif dans le *Ludwig Feuerbach...* in *ER* p. 247, plus sobre, moins centré sur le passage aux formes supérieures). La doctrine évolutionniste saisit la genèse des formes vivantes comme constitution d'une nécessité à partir des modifications contingentes subies par certains individus et retenues par processus de sélection des plus adaptées. Engels rend compte de la méthodologie darwinienne, en effet, en l'interprétant comme la construction d'un jugement de nécessité par accumulation de contingences réglées et, une fois encore, il la réfléchit dans la conception hégélienne des rapports contingence/nécessité (exposée dans la *Logique, Livre II, section 3, chapitre 2 : la réalité*).

Pour Hegel, en effet, contingence et nécessité ne constituent pas deux déterminations séparées dans lesquelles les choses se répartiraient. Le déterminisme mécaniste oppose ce que l'on peut ramener à des lois nécessaires et ce qui ne peut pas être ainsi expliqué, et qui demeure contingent, et donc qui doit être éliminé. Cette division faite par l'entendement métaphysique tombe sous le coup de la raison dialectique : la négation du contingent au nom de la nécessité immédiate — tout doit être contenu a priori dans une nécessité sans failles — aboutit à contaminer la nécessité avec la prédestination des théologiens, et comme il est impossible "de suivre jusqu'à son terme l'enchaînement des causes, la prétendue nécessité reste une formule vide de sens... ; et le hasard reste aussi ce qu'il était". Hegel a résolu ce problème avec "ses propositions inouïes". "Le contingent a un fond parce qu'il est contingent, et aussi bien il n'a pas de fond parce qu'il est contingent ; le contingent est nécessaire et la nécessité elle-même se détermine comme contingence tandis que, d'autre part, cette contingence est plutôt la nécessité absolue" (*D.N.* "Contingence et nécessité", 1882. p. 220). Or, c'est le génie de Darwin d'avoir démenti le sens commun déterministe et mécaniste de la science de la nature en repensant dans le sens dialectique le rapport entre modifications contingentes — ou variations individuelles — et nécessité, en faisant exploser la notion d'espèce dans sa rigidité métaphysique. "Dans son oeuvre qui fait époque, Darwin part de la base de faits reposant sur la contingence. Ce sont précisément les différences infinies que le hasard crée entre les individus à l'intérieur de chaque espèce, et donc les causes mêmes les plus immédiates ne peuvent être trouvées que dans le cas des plus rares, qui l'obligent à remettre en question le fondement passé de toute loi passée en biologie : la notion d'espèce dans sa rigidité et son immuabilité métaphysique d'autrefois" (*D.N.* idem. p. 222). La sélection naturelle est le processus qui montre comment des contingences accumulées et retenues font nécessité : une nécessité de la contingence et une contingence de la nécessité.

Ce n'est pas tout. Cette sélection naturelle est interprétée par Engels, non pas comme mécanisme de pression exercée par la surpopulation qui est hérité de la loi de population élaborée par Malthus, mais comme "sélection grâce à une faculté d'adaptation plus grande à des conditions transformées où les survivants sont mieux adaptés à ces conditions" (*D.N.* p. 316). Certes, cette interprétation est opposée à celle de Darwin qui ne connaît que la sélection "malthusienne". Engels le sait, mais il reproche à Darwin d'avoir confondu ces mécanismes différents de sélection et de ne pas avoir choisi le bon. Pourquoi ce reproche ? Pour deux raisons. D'abord, en suivant Malthus, Darwin autorise le darwinisme social et ses conséquences funestes (assimilation de la lutte de classes à la lutte biologique pour l'existence, justification idéologique des racismes et des impérialismes). Mais cette raison extérieure ne suffit pas. Engels allègue une raison théorique : Darwin ne se serait pas compris lui-même. Il n'aurait pas compris l'usage et la fonction de la sélection artificielle, humaine, des espèces par les éleveurs. Cette pratique est le vrai modèle du traitement de la contingence et de sa transformation en nécessité. C'est l'action causale-finale de l'homme qui révèle après coup la forme de la nécessité naturelle agissant par et dans la production de contingences. Le modèle darwinien est interprété, — contre Darwin lui-même — , comme l'équivalent de ce qui advient dans le laboratoire de l'élevage artificiel, et il est réputé obéir à la même causalité que la causalité humaine productive et téléologique. Les contingences naturelles ont la capacité de construire un processus qui possède par la sélection artificielle des plus adaptés quelques uns des caractères propres aux processus de la science et de ses jugements de nécessité, ainsi que le remarque avec justesse N. Badaloni dans son étude décisive en notant que le jugement de nécessité est obtenu en retransférant sur la nature vivante la nécessité construite (pratiquement) par les éleveurs et en la posant comme nécessité (théoriquement) construite.

La causalité renvoie en définitive au travail humain et toute causalité naturelle s'enracine dans la causalité pratique du travail, de la forme de mouvement force de travail. Plus généralement la première constatation de l'existence de la causalité — tel mouvement suivi régulièrement de tel autre — est simultanément expérience de la production par nous-mêmes de tel mouvement déterminé "en créant les conditions déterminées dans

lesquelles il s'opère dans la nature". "C'est grâce à cela, grâce à l'activité laborieuse de l'homme que s'établit la représentation de la causalité, l'idée qu'un mouvement est la cause d'un autre." C'est le travail comme activité causale-téléologique finie qui permet de transformer la constatation du *post hoc* en *propter hoc* et de surmonter le phénoménisme de Hume. Oui, "l'activité de l'homme est la pierre de touche de la causalité" (*D.N.* 1874. p. 232). Darwin nous conduit ainsi au seuil du passage ultime, de l'*Üebergang* de la vie à l'histoire. Les connaissances humaines sont fonctionnalisées à la *praxis-poiesis*, à la production de l'homme dont elles sont une forme spécifique. Elles sont une forme de la production humaine de la nature, du procès d'appropriation des forces et formes de mouvement par les forces productives, et ce processus est appropriation de ces mêmes forces productives. Mais il serait erroné de conclure qu'à ce niveau Engels développerait un praxéo-centrisme intempérant, une philosophie de la praxis où celle-ci figurerait un sujet transcendantal. Soutenir que "c'est précisément la transformation de la nature par l'homme, et non la nature seule en tant que telle, qui est le fondement le plus essentiel et le plus direct de la pensée humaine" et que "l'intelligence a grandi dans la mesure où l'homme appris à transformer la nature" (*D.N.* idem. p. 233) n'est pas dissoudre les sciences de la nature et les niveaux d'objectivité que celles-ci étudient (les formes de mouvement et leur convertibilité) dans la relation idéaliste sujet-objet, ni affirmer le primat du sujet producteur ou celui de la praxis-sujet. Les sciences de la nature et la conception matérialiste de l'histoire s'ouvrent sur l'extériorité de processus naturels antérieurs et extérieurs à l'activité humaine. Le fait que ces processus et leurs énergies puissent être appropriés théoriquement par cette activité et devenir forces actives et pratiques de son propre procès n'empêchent pas l'activité humaine de conserver une naturalité certes spécifique mais principalement naturelle, si l'on on peut dire. Ce que l'homme apprend des sciences de la nature sur lui-même comme être fini qui n'est pas un empire dans un empire lui révèle qu'il a été précédé par des formes de mouvement sans humanité, qu'il a surgi dans des conditions spécifiques, que sa place est relative et relationnelle, ou conditionnelle, et que l'intérêt suprême pour lui du passage en sa propre nature historico-sociale d'un régime soumis à la nécessité (la forme capitaliste de soumission du travail) à un régime où règne de la liberté ne peut supprimer l'irréductible part de passivité propre à la condition humaine.

VIII - LE PASSAGE DE LA VIE À L'HISTOIRE COMME PROBLÈME EN SUSPENS. LE S'APORIES DE LA TÉLÉOLOGIE FINIE ABSOLUE ET L'AUTRE PRATIQUE MATÉRIALISTE DU PASSAGE.

Cette dernière notation oblige à reposer la question de la place de l'activité humaine. Elle tempère le praxéo-centrisme, voire le géocentrisme caractérisant la conception de l'histoire et la critique de l'économie politique, ces présupposés de la dialectique engelsienne. On a souvent été étonné par ces marques de matérialisme passif et triste, à la Leopardi, comme le remarque dans une étude ancienne mais précieuse encore aujourd'hui Sebastiano Timpanaro⁶². Mais elles ne sont pas le fait du hasard. La pratique de la dialectique dans les sciences de la nature et dans la nature inclut ce qui dans la condition humaine et dans la praxis est conditionné par la nature elle-même. Le matérialisme d'Engels, fût-il dialectique, élimine le vieux sophisme idéaliste qui veut que la science de la nature (qui étudie les formes de la nature antérieures à l'homme) n'a de sens que comme constitution humaine. Il prend au sérieux cette antériorité, ce *prius*. Le "terrain artificiel" de l'histoire, comme le nommait A. Labriola, ne cesse de reposer sur le terrain naturel qui comme *prius* ne cesse jamais, même transformé par l'homme, d'exercer son conditionnement et de singulariser toute individualité. La connaissance est bien travail général, praxis spécifique, mais elle ne dissout pas dans l'univers de ses concepts les processus matériels qu'elle s'approprie sous son mode propre. La nature même — appropriable de par la convertibilité humainement actualisée de ses formes de mouvement — ne peut se réduire à un simple objet de travail, de matériau à élaborer sans reste ni résistance. La praxis, l'activité de la force de travail, ne peut s'intérioriser toute la nature, en faire son autre déterminé comme le voulait Hegel, lequel n'avait aucune tendresse pour la nature, cet être hors de soi du concept. Engels n'est pas Hegel à qui il doit tant. C'est bien Engels qui plus haut nous rappelait que les victoires remportées sur la nature se paient trop cher si elles font de l'espèce humaine un conquérant, un maître absolu détruisant les conditions écologiques de sa reproduction naturelle physique aussi bien que biologique (*D.N.* p. 180-181). C'est le même Engels qui sans se réfugier dans la consolation d'une religion de la finitude pécheresse évoque la possibilité de la fin mortelle de l'humanité même passée au communisme. Le communisme, défini comme régulation raisonnable de l'échange organique avec la nature et comme association des producteurs directs et des producteurs de connaissances, doit regarder en face la perspective de la mort thermique de notre univers. L'inévitable géocentrisme doit penser aussi l'histoire du déclin de notre univers. La dialectique est un "*memento mori*" : "tout ce qui naît mérite de périr", répète souvent Engels. "Toute notre physique, notre chimie, notre biologie officielles sont exclusivement géocentriques, prévues seulement pour notre terre". Mais la théorie de la transformation de l'énergie, "si on l'applique d'une façon conséquente et universelle à tous les phénomènes de l'univers se change en un exposé historique des transformations qui se succèdent dans un système d'univers quelconque depuis sa naissance jusqu'à son déclin" (*D.N.* p. 241 et aussi p. 43). La dialectique doit affronter le risque d'une a-dialecticité finale de marque lucrétienne, d'un tragique cosmique.

Il y a donc une tension, voire une contradiction entre ce matérialisme de la limite et de la finitude et la dialecticité téléologique qui inclut la résolution des contradictions dans la voie d'un dépassement infini. Là est la faiblesse réelle de la dialectique engelsienne : d'avoir trop donné au modèle hégélien sans l'avoir réellement critiqué. Sans doute était-ce trop demander à Engels qui ne disposait pas d'autre outil que la logique du concept. Celle-ci a permis des performances que peu de philosophes de l'époque ont pu accomplir, voire penser, mais la téléologie du concept devenu travail fait problème. Ceci dit, bien des tâches entreprises par Engels sont encore en suspens aujourd'hui où le subjectivisme et l'épistémologisme ont effacé jusqu'à l'idée du programme engelsien.

Enonçons quelques unes de ces tâches héroïquement pensées par Engels :

a) Assurer la pensabilité réciproque des divers niveaux d'objectivité scientifique à partir des contenus effectifs des sciences et celle de l'appropriation pratique de la nature par le travail social sans faire de la régulation capitaliste du mouvement des connaissances et de celui du travail social la fin de l'histoire. Donc maintenir ouverte la question de la transformabilité "communiste" des processus d'appropriation théorique et pratique de la nature et de la société, délivrée de la forme de la domination (des hommes et des forces naturelles).

b) Défendre la réalité de la tension matérialiste entre transformabilité dialectique des formes de mouvement et l'indialectisable de la finitude humaine sans démoniser la connaissance ni tomber dans quelque irrationalisme ou religion de la désespérance.

c) Donner corps à une pratique de la philosophie dénonçant tout exploitation idéologique des sciences de la nature au service d'intérêts non universalisables de classes ou de races.

d) Lier le sort de la philosophie à une pratique d'expérimentation théorique par delà le double écueil de l'hyperphilosophie et de l'empirisme, en ouvrant dans une perspective nouvelle — celle de l'hégémonie des forces de travail directes et savantes — l'idée d'une autonomie relative des divers niveaux d'objectivité inégalement développés propres à la nature et l'histoire, par delà les dualismes opposant mécanisme et vitalo-spiritualisme.

e) Obliger à penser ensemble sans les confondre toutefois historicité déterminée des sciences de la nature et logique des sciences sociales au sein d'une même nature qui transformable par le travail social demeure un *prius*.

Cette conception expérimentale-pratique de la philosophie a voulu assumer la fonction de critique des rationalités dépassées et celle d'anticipation dans le concept des formes de rationalité nouvelles. Plus que les erreurs sur tel ou tel point particulier que nous n'avons pas analysées — le statut des mathématiques examinées du point de vue de la négation, le statut de la théorie atomique, la place de la biochimie génétique —, il nous faut revenir sur la difficulté fondamentale de cet immense programme. Nous l'avons touchée déjà à propos de la contradiction entre devenir non téléologique de la nature, visible seulement hors du point de vue géocentrique, et dialecticité téléologique de l'enchaînement des formes de mouvement, vues sous la récurrence du procès de travail. Toutes les formes de mouvement paient un lourd tribut à la logique du concept. Tout se passe comme si une tension poussait chaque forme de mouvement à se développer dans le sens d'une *energeia* qui ne se fermerait sur elle-même que pour sortir de soi vers son autre selon le paradigme généralisé d'une finalité interne que récapitule et assume l'activité téléologique interne du travail. La logique du concept est transformée dans son contenu, mais non suffisamment dans sa forme. Le travail rendu à sa pure puissance de convertibilité selon l'usage qu'il fait des autres formes de mouvement est bien l'équivalent du savoir absolu avec lequel il ne peut se confondre, de l'aveu même d'Engels, mais dont il ne peut se séparer.

Cette difficulté surgit en deux points de grande sensibilité : la question de l'évolution et celle de la mort thermique de l'univers qu'il nous faut reprendre pour terminer. Quant au premier point, on l'a vu, Engels critique Darwin pour avoir confondu la sélection naturelle par pression de population et la sélection naturelle par sélection des plus adaptés. Le choix du second modèle conduit Engels à refinaliser la sélection et à manquer l'union darwinienne du hasard et de la nécessité. La finalité interne conduit à assimiler la sélection naturelle à un équivalent, une *mimésis* de l'activité formatrice de la production. La finalité interne reflue sur tous les niveaux d'objectivité qui produisent chacun pour son compte un équivalent, une simulation de la même activité interne, et celle-ci devient du même coup, une fin non certes pas externe ou provisionnaliste, mais interne-absolue. C'est cette absolutisation de la finalité interne par récurrence généralisée que Engels restaure, quand après avoir évoqué la mort thermique de l'univers et esquissé un matérialisme passif en tension avec le matérialisme praxique ou travailliste, il finit par conjurer cette vision tragique et par retrouver un progressisme non suffisamment tempéré. Le cycle qui peut conduire à la fin de notre univers

peut se reproduire éternellement. “Nous avons la certitude que dans toutes ses transformations la matière reste éternellement la même, qu’aucun de ses attributs ne peut jamais se perdre et que, par conséquent, si elle doit sur terre exterminer un jour, avec une nécessité d’airain, sa floraison suprême, l’esprit pensant, il faut avec la même nécessité que quelque part ailleurs et à une autre heure elle le reproduise” (*D.N.* “Introduction”, pp. 45-46).

Engels nous laisse en héritage le problème de repenser le travail social qui est bien une activité causale-téléologique sans avoir à rétroprojeter sa structure causale-téléologique sur les autres niveaux d’objectivité. Ce qui ne veut pas dire éliminer la question de la fin de la soumission réelle du travail sous le capital ni celle de la gestion de la production scientifique elle-même par ses producteurs selon un autre rapport d’utilité sociale. Bien au contraire. La pensée de ces problèmes ne peut préjuger la possibilité de déterminer les transitions, les passages sous la seule forme obligée de la dialecticité stricto sensu (développement par dépassements successifs, négation et négation de la négation). Nature et histoire connaissent d’autres rythmes que celui de la dialecticité étroite et de son nécessitarisme téléologique absolu, ne serait-ce que ceux caractérisés par les processus graduels, par les dialectiques autodestructrices, par les contradictions sans développement, ou à développement bloqué et indéfiniment retardé. Le développement dialectique strict ne serait-il pas après tout une rareté, une singularité et non la règle générale, tant sont spécifiques les conditions de sa réalisation optimale ? Le communisme de la finitude attend encore sa dialectique propre.

Editions utilisées.

F. ENGELS *Anti-Dühring*. Trad E. Bottigelli. Paris, Editions Sociales. 1971.

F. ENGELS *Dialectique de la nature*. Trad. E. Bottigelli. Paris, Editions Sociales. 1952.

F. ENGELS *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* in K. MARX. et F. ENGELS. *Sur la religion*. trad. G. Badia, P. Bange, E. Bottigelli. Paris, Editions Sociales, 1960. (S. R).

K. MARX et F. ENGELS. *Lettres sur les sciences de la nature*. Trad. J.P. Lefebvre. Paris, Editions Sociales. 1973. (L)

Remarque sur le travail

Engels ne fait pas du travail une forme de mouvement que l’on pourrait comprendre par simple transposition du concept mécanique de travail. Un ouvrage récent, dû à François VATIN, *Le Travail. Economie et physique. 1780-1830*. Paris. P.U.F., 1993 rappelle que Engels dénonce l’équivoque engendrée par la confusion de ce que la langue anglaise distingue et que d’autres langues comme le français ne distinguent pas : “*work*” est le travail physique, et “*labour*” le travail économique (de même en allemand pour “*Werk*” et “*Arbeit*”). A cette note de la *Dialectique de la nature* (p. 105), fait suite une analyse établissant que la catégorie économique de travail exclut une mesure univoque alors que la catégorie thermodynamique l’implique (*D.N.* pp. 319-320). La force de travail ne se réduit pas à une machine thermodynamique même si elle présuppose des échanges énergétiques. Ce présupposé est posé et donc transformé par l’activité humaine socio-historique qui fait à la fois du travail un usage intelligent et rectifiable de soi et une production néguentropique de valeur. Les problèmes de la mesure de la valeur et de la plus-value se posent à un niveau intrinsèquement socio-technique où le travail activité causale-téléologique est susceptible d’être soumis à un ratio exprimant l’efficacité productive à l’intérieur d’un rapport social de production déterminé. C’est bien parce que l’accumulation-valorisation défie le paradigme énergétiste (lequel met en valeur une perte : la valeur du produit ou travail utile est nécessairement inférieure à celle de la dépense et le rendement d’une machine thermodynamique est inférieur à un) que Engels voit dans la théorie de la valeur travail un concept propre à un domaine d’objectivité spécifique, irréductible au concept énergétiste qu’il présuppose et modifie, et qu’il discute le domaine d’application et la portée du second principe de la thermodynamique, le principe d’entropie croissante de Carnot-Clausius qu’on l’accuse de méconnaître ou de détourner. F. Vatin en de belles pages (pp. 105-113) reprend la discussion des travaux de S. Podolenski un naturaliste ukrainien, par Engels (voir la lettre du 19. 12. 1882, in L. pp. 110-11). La discontinuité des formes de mouvement apparaît dans toute sa force avec la forme-travail producteur de valorisation. Le travail humain est recours à d’autres réserves énergétiques et prélèvement de ces réserves qui permettent au travail de se constituer par définition comme anti-entropique : il sait utiliser comme activité causale-téléologique les processus entropiques au service d’une activité énergétique anti-entropique. Le travail est néguentropie en acte. Même si à terme la mort thermique de notre univers ne peut être conjurée, la vie et le travail sont la possibilité réelle de capacités néguentropiques ; et ainsi est posé pour autant que le genre humain dure avec intelligence le problème d’une production économe des énergies qu’elle apprendrait à convertir son usage. En ce sens la résistance du travail vivant à son appropriation capitaliste et la lutte de classes contre la soumission réelle ont une fonction ontologique rigoureuse car néguentropique. Le communisme seul serait néguentropie. L’anti-réductionnisme de la théorie engelsienne des formes de mouvement ne se borne pas à rendre impossible toute théorie énergétiste de la valeur travail, il donne une chance à la dialectique non comme représentation générale du progrès, nécessitariste-téléologique, mais comme traitement des singularités. Avec la forme de mouvement-travail, Engels critique de fait sa propre tendance à confondre dialectique et représentation générale des transitions ontologiques en ce qu’il reconnaît de fait la pluralité des relations singulières sous les espèces de l’activité de travail qui par ailleurs conserve le statut d’une fin ou du concept. C’est cette contradiction qui fait du travail à la fois le but de l’histoire des formes de mouvement et une singularité au sein de ces formes. La pluralité de transitions singulières est ainsi à la fois visée, manquée et partiellement atteinte. En ce sens la dialectique de la nature est un projet à reprendre au sein d’une ontologie relationnelle des singularités déterminées délivrée du fantasme idéaliste de la généralisation. Le communisme de la finitude n’implique pas l’élimination de la dialectique, mais l’élaboration d’une dialectique de la finitude, ni prométhéenne, ni doloriste, ni humaniste, ni religieuse.

Conclusion

Le Communisme et l'inconnue de l'être-en-commun

Thèses provisoires pour l'a-venir de l'esprit de scission

Thèse 1. L'effondrement de ce qui s'est nommé communisme représente la fin de la forme archaïque prise par une tendance de l'être social qui est encore totalement à venir, la tendance qui pose à la modernité en crise la question de son être-en-commun, du commun que nous pouvons encore partager.

Thèse 2. Le socialisme dit démocratique ne peut même plus poser cette question dans la mesure où il a fini par identifier la communauté du commun à la seule socialité concurrentielle, autodestructrice, et nihiliste du capitalisme historique. La fin sans gloire du communisme archaïque ne signifie pas la victoire du socialisme démocratique, mais celle, totale pour notre moment historique, du capitalisme devenu effectivement monde. Privé d'une théorie critique de la société moderne, réduit à la gestion subalterne de la modernisation capitaliste, le socialisme démocratique a fini, *il est fini comme libéralisme social*. Il est le seul à ignorer qu'il est mort sans avoir réellement combattu.

Thèse 3. Toutes les forces historico-sociales qui se sont rassemblées et se rassemblent encore autour de l'espérance communiste ne sont unies aujourd'hui que par la colère, le refus de se résigner à voir dans le capitalisme devenu monde le fin mot de l'histoire. Elles n'ont toutefois d'avenir que dans leur capacité à donner à cette colère sa nécessaire intelligence et dans leur volonté de *transformer leur esprit de scission* en forces et formes de résistance pratique. L'heure n'est pas celle de leur candidature comme gestionnaires de la modernisation ; elle est celle de la préparation intelligente des journées d'une colère enfin redevenue productive.

Thèse 4. La tâche préalable se dessine : elle est de procéder à la critique radicale de ce qui a réalisé et trahi l'initial communiste, de ce qui en Marx même et a fortiori dans les marxismes contenait les prémisses des apories de la réalisation. On peut indiquer deux éléments majeurs de cette critique : la démesure du culte du progrès dont les forces productives et leur illimitation ont fait l'objet ; le bloc supposé homogène de la classe-sujet, du parti et de l'Etat comme interprète unique de l'être social. Ces deux éléments ont fusionné dans les apories d'une organisation de la société devenue Etat-parti.

Thèse 5. L'urgence théorique est toutefois de laisser souffler l'esprit de scission et de produire *une critique rigoureuse de l'être social, propre au capitalisme devenu monde*. Cet esprit de scission ne peut advenir qu'à la double condition que les forces qui prennent au sérieux la question de la possibilité de l'être-en-commun aujourd'hui ne s'illusionnent et ne se dénaturent point (pour suivre une indication du philosophe espagnol Manuel Sacristan). Ne pas s'illusionner veut dire se donner les moyens d'analyser l'état du monde tel qu'il résulte de l'hégémonie mondiale du capitalisme. Ne pas se dénaturer signifie ne pas faire sa paix avec le capitalisme historique en le considérant comme la fin de l'histoire et maintenir une vigilance extrême à ne participer à aucune forme de légitimation directe ou indirecte.

Thèse 6. Le fil conducteur de la critique de la forme capitaliste de l'être social peut être identifié dans la théorie marxienne de *la soumission réelle du travail sous le capital*. Si stricto sensu la soumission réelle désigne l'instauration d'"un mode de production spécifiquement capitaliste" dont le résultat est "un régime de domination et de subordination au sein du procès de production" privant les producteurs de toute autonomie (désappropriation des moyens de travailler et perte de toute capacité de mise en oeuvre des moyens de production sociaux), s'il désigne le règne de la loi de la valeur (extorsion de plus value relative) "indépendamment de la volonté du capitaliste", on peut émettre l'hypothèse de la *généralisation* de la soumission réelle à toutes les activités et pratiques jusqu'ici épargnées.

Thèse 7. Dans les centres de l'économie-monde capitaliste la soumission réelle s'est approfondie qualitativement : la socialisation des forces productives s'est traduite comme *incorporation capitaliste des sciences* et a donné lieu à la formation d'un capital scientifico-cognitif dont les forces de travail vivantes sont désappropriées malgré leur revendication d'un usage de soi relativement autonome. La possibilité d'un mode alternatif de produire et de travailler, d'un exercice plé nier de la citoyenneté s'est tarie alors que les phénomènes de désassimilation sociale, économique et politique croissent avec l'expulsion structurale hors procès de travail d'un nombre grandissant de travailleurs déçus de fait au rang de citoyens passifs. Etre titulaire d'un poste de travail exploité devient un privilège alors que la marginalisation s'étend.

Thèse 8. La soumission réelle déborde le procès de travail. Elle s'étend désormais sous les apparences de la *marchandisation universelle à la vie quotidienne*, aux structures de la reproduction familiale et aux procès de formation de l'individualité psycho-instinctuelle. Les normes d'une consommation individuelle de masse se soumettent l'individualité de ceux-là mêmes qui sont de fait exclus. Elle s'étend du même mouvement à *la nature* et aux pratiques capitalistes de protection de la nature. N'est garantie que la survie du milieu naturel pour autant qu'elle est déterminée sous les conditions de la valeur d'échange et de valorisation capitaliste. La possibilité d'un écologisme capitaliste (source de profits) interdit toute surévaluation des luttes écologiques (bien sûr nécessaires) qui ne seraient pas radicalement luttes politiques.

Thèse 9. La soumission réelle a investi la culture sous la forme massive d'un *appareil médiologique* qui réussit le tour de force de combiner, une surinformation quantitative et la programmation d'une superficialité totale. L'appareil médiologique accrédite la représentation du capitalisme comme "destin" techniquement immuable et irréversible auquel ne peuvent s'opposer que des sectarismes archaïques.

Thèse 10. La soumission uniquement réelle est en passe de faire de la conquête de la démocratie représentative *le parti unique d'un capitalisme anonyme*, sans bourgeoisie ni conscience bourgeoise malheureuse. La guerre de mouvement que le capitalisme a pour l'instant remportée sous le nom de modernisation a réussi un autre tour de force : vider le suffrage universel, objet de tant de luttes et de sacrifices de la part du mouvement ouvrier, de tout pouvoir transformateur, et réduire la démocratie à un simple jeu de procédures réglant un nouveau marché, le marché politique où se déroulent des négociations et des contractualisations néo-corporatives entre les seuls intérêts organisés.

Thèse 11. Etre démocrate aujourd'hui, combattre demain la résurgence d'une remise en cause réactionnaire de la démocratie, exige la lucidité sur le déficit démocratique de la démocratie représentative actuelle qui vit de l'idéal réalisé du capitalisme, d'exclure par principe l'idée d'une direction politique de l'économie et d'ôter au conflit social toute productivité en le réduisant à une simple fonction de signalisation des exigences

sociales intégrables dans les limites de compatibilité du système. La démocratie représentative *laisse sans représentation la totalité des exclus de la citoyenneté*, les immigrés en premier lieu, les exclus du travail, tous ceux qui meurent socialement pour que le marché vive. Elle fait de la citoyenneté identifiée à la nationalité un nouveau privilège qui conforte l'extrême-droite nationaliste en son racisme et lui donne un bel avenir.

Thèse 12. Les thèses précédentes devraient être reformulées à la lumière de la prise en compte de ce que signifie la soumission réelle dans *les périphéries de l'économie monde capitaliste*. *L'illimitation du capitalisme* traduit l'interdépendance en domination quasi impériale et ne laisse aux périphéries que l'avenir douteux des crispations nationalistes et des flambées ethno-populistes. La déstabilisation des Etats-Unis ne signifie pas leur fin, elle coïncide avec un chaos shakesparien mêlant formation de blocs quasi impériaux (Etats-Unis, peut-être l'Europe, le Japon), formation de néo-nations par la généralisation de la guerre sous l'oripeau hypocrite du pseudo droit international.

Thèse 13. Le potentiel des forces anti-capitalistes et la culture de l'esprit de scission sont aujourd'hui à *l'un des plus bas niveaux jamais atteint depuis 1848*. L'effondrement du communisme historique, l'implosion des pays en voie de développement après les luttes victorieuses pour l'indépendance, laissent le système du capitalisme devenu monde sans antagoniste direct. La reproduction du système comme système de nations instables, orientées par le racisme et le nationalisme, aboutit à la *fragmentation contradictoire des forces de résistance*. L'unification des luttes du mouvement ouvrier et de celles des exclus de la citoyenneté ne donnent actuellement aucune indication de convergence dans le centre du système, et elles sont loin de rejoindre celle des prolétariats du Tiers Monde, dévoyées souvent quant à elles dans les guerres nationales ou dans les conflits économiques menées par leurs classes dirigeantes corrompues.

Thèse 14. Cette balkanisation fratricide des forces potentiellement anti-système entretient *le mécanisme de l'illimitation capitaliste* qui la produit. Cette illimitation est le plus cruel démenti infligé aux prévisions nourries par certains aspects de la théorie de Marx (le catastrophisme propre à la crise du capitalisme) et encore davantage par les courants dominants des marxismes de la Seconde et Troisième Internationales (à de rares exceptions près dont celles de A. Gramsci, du dernier Lukacs, de L. Althusser). Le capitalisme administre la preuve de son extraordinaire capacité à façonner l'être social en révolutionnant incessamment les forces productives sous l'aiguillon de la loi de la valeur et à inverser les résultats obtenus en matière d'efficacité et de productivité dans *la plus formidable entreprise du nihilisme jamais tentée*. Désormais est posée la question d'une issue à ce nihilisme théorisé et mystifié à la fois par les plus grands penseurs du capitalisme, Nietzsche, Max Weber, M. Heidegger. Les théories de l'agir communicationnel, dépourvues du sens tragique de la réalité historique, sont en deçà de la nécessaire critique de la forme proprement capitaliste de l'être social. Les théories de la justice ne sont en définitive que des théories de la répartition, elles laissent inentamée la question de la production de l'être social et de ses formes.

Thèse 15. La socialisation des forces productives ne peut plus en ces conditions être considérée comme dessinant de soi une nouvelle forme de notre être-en-commun. Il faut plutôt analyser les modifications et les réorientations dont serait susceptible cette socialisation en se fondant avant tout sur les résistances que produit *l'illimitation capitaliste*. Celle-ci est en effet *une apparence bien fondée*. Bien fondée en ce qu'aucune limite interne n'a pu jusqu'à présent l'arrêter dans sa poussée hégémonique, le capital étant à lui-même sa seule limite. Apparence, car il ne s'agit pas d'un destin scellé, le capitalisme produisant malgré tout avec les forces de travail vivantes les résistances à son illimitation, et se divisant sans cesse en lui-même, il produit des brèches en son sein.

Thèse 16. S'il faut renoncer à s'imaginer que le mode de production capitaliste produit positivement et linéairement une forme d'être-en-commun capable à la fois de le critiquer, d'en hériter, et de le dépasser (c'est l'illusion du communisme archaïque), il reste à penser comment la généralisation planétaire de la soumission réelle engendre en ce qui lui fait résistance une *tendance exprimable aujourd'hui seulement sous une forme essentiellement négative qui en appelle à une modalité à venir de l'être-en-commun*. Le communisme archaïque se prolonge et se nie alors en se faisant "passage" dans son anéantissement nihiliste, en se constituant en isthme, en commun-isthme (pour reprendre une belle formule de Jean-Christophe Bailly dans sa contribution au livre écrit en collaboration avec Jean-Luc Nancy *La comparution*, C ; Bourgois, Paris, 1991). Isthme qui nous interroge sur notre responsabilité face à la possibilité même de notre être-en-commun et qui nous affronte à l'inconnue, à l'x inconnu de cette communauté de l'être-en-commun, au commun-x à venir, en souffrance dans le nihilisme de la soumission réelle, en espérance dans les pratiques plurielles de résistance. La question de ce commun = x, on l'aura compris, n'est pas seulement politique, économique, sociale : elle est en même temps philosophique, et risquons le mot, *ontologique, en ce qu'il y va de notre être comme être-en-commun* au sein de notre modernité en crise mortelle (= mortelle surtout pour les dominés et les opprimés). Question en chantier⁶³

Thèse 17. Il nous fait hériter du communisme la promesse non tenue, annihilée par le communisme soviétique lui-même, de la communauté en suspens dans la forme nihiliste généralisée de l'être social capitaliste. Il nous faut tenir bon et maintenir ouverte la question de l'être en commun comme partage qui est aussi part commune en chacun de la même individualité singulière. *Que faire ?* Cesser tout d'abord de nourrir des illusions sur une vocation actuellement prématurée à gérer le nihilisme capitaliste, *reprogrammer ensuite la réalisation de la politique comme résistance multiforme à la soumission réelle, relancer l'absolu démocratique dans la vie quotidienne*, déborder la politique séparée de la démocratie représentative par les instances de réappropriation des formes de l'être-en-commun, lutter sans relâche contre la malédiction historique qui a fait jusqu'ici de toute communauté historique (classe, peuple, nation) une forme de socialisation et d'association par exclusion et dissociation d'un tiers exclu. Peut-être alors mais alors seulement pourrions-nous donner un autre nom que celui de communisme apparemment archaïque et disqualifié par l'histoire pour que nous conjuguions "entre nous", "en commun", les verbes pluriels où se dit le sens commun de notre communauté en péril. Laissons ouverte, sans nous renoncer, la question du commun, du commun-x, commun ?

André Tosel est professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne. Auparavant professeur à l'Université de Besançon, où il a fondé le Laboratoire de Recherches Philosophiques sur les Logiques de l'Agir (GDR-CNRS 1197), il est actuellement directeur du Centre de Recherches sur l'Histoire des Systèmes de la Pensée Moderne de l'Université de Paris I.

Notes

1

K. MARX, *Capital*, Livre I, chap. 15, tome 2, p. 105. Paris, Ed. sociales, 1948

2

K. MARX, *Capital*, Livre I, chap. 23, tome 3, p. 20. Paris, Ed. sociales, 1950. Voir sur ce problème A. TOSEL, *L'esprit de scission. Etudes sur Marx, Gramsci, Lukács*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon. Belles Lettres, 1991.

3

Voir à l'origine de ce questionnement Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann Levy, 1961. La question du paradigme de la production est posée par Jürgen HABERMAS, *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard, 1968 et *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris, Fayard, 1981. 2 tomes. Elle est reprise dans le sillage de l'*Ontologie de l'être social* du dernier Lukács et de sa discussion par Agnès HELLER, *The Power of the Shame. Essays on Rationality*. Malbourne, 1983. Elle a reçu un remarquable développement dans l'ouvrage d'un autre ancien élève de Lukács, Gyorgy MARKUS, *Langage et production*. Paris, Denoël-Gautier, 1987.

4

K. MARX, *Capital*, cit. livre 1, tome 1, p. 186.

5

K. MARX, *Capital*, Livre I, tome 1, p. 84.

6

K. MARX, *Capital*, Livre III, tome 8, Ed. Sociales, Paris, 1981, pp. 198-199. Pour cette analyse voir le beau livre de G. MARKUS cité.

7

K. MARX, *Capital*, Livre III, tome 8, p. 251. Edit. citée.

8

Voir Jean ROBELIN, *Marxisme et Socialisation*. Paris, Méridiens-Klincksiek, 1989 et aussi la recherche de Etienne BALIBAR et Immanuel WALLERSTEIN, *Classes, Races, Nations. Les identités ambiguës*. Paris, La Découverte, 1988. Le programme d'un communisme de la finitude me semble commun par delà de nombreuses différences aux rescapés du marxisme français. L'heure n'est-elle pas venue d'une confrontation civile pour cerner les convergence et pointer les points d'hérésie ? Pour notre part, nous procédons ainsi à la critique de la thèse de l'appropriation comme maîtrise que nous soutenions encore dans A. TOSEL, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*. Paris, Editions Sociales-Messidor, 1984.

9

K. MARX, *Capital*, Livre III, tome 8, cit. p. 190.

10

K. MARX, *Manuscrits de 1844*, Paris, Editions Sociales, 1962, p. 85.

11

G. MARKUS, "Praxis et Poiesis : au-delà de la dichotomie", *Actuel Marx*, n° 10, 1991, pp. 127-145. Voir à ce propos le numéro 12 de la Revue *Actuel Marx*. Paris, PUF, 1993, consacré aux *théories de l'action*, et plus particulièrement André TOSEL, "Quelle pensée de l'action aujourd'hui", pp. 16-39, que nous démarquons ici.

12

Nous commentons à nouveau librement le fameux texte sur le communisme traitant du royaume de la nécessité et de celui de la liberté : K. MARX, *Le Capital*, livre III, tome VIII, Paris, Editions sociales, 1957, pp. 198-199.

13

Pour une tentative repensant le faire et l'agir, voir encore la recherche de J.-M. VINCENT, *Critique du travail*. Paris, PUF, 1987.

14

Il faudrait discuter plus profondément la critique du paradigme marxien de la production donnée par G. Markus. C'est parce qu'il ne prend pas en compte la ligne souterraine de la produ-action que cet auteur pénétrant voit dans la communisme la radicalisation de la production pour la production. La thématique de la négation déterminée resterait à développer : seule elle interdit de faire du communisme une forme amorphe qui aurait le privilège d'exprimer la production en conformité à son concept, une fois accomplie la déconnexion avec la valorisation capitaliste.

15

Une étude logique des rapports entre acte de travail, système des opérations productives, et système des actions éthico-politiques a été présentée par J.-L. PETIT dans un ouvrage riche et précis qui n'a pas été suffisamment remarqué : *Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx*. Paris, Seuil, 1980. Consacré aux *Grundrisse*, cet ouvrage sollicite de manière originale les recherches du philosophe analytique finnois G.H. VON WRIGHT, *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971. Si nous partageons la critique de l'ontologie d'une *praxis* identifiée à l'acte du travail (érigé en absolu sans médiation), nous estimons que la recherche de Marx contient des virtualités inépuisées, celles que nous cherchons du côté d'une théorie de la produ-action et qui exige un rationalisme et un communisme de la finitude.

16

Il resterait à examiner la grandiose tentative du dernier LUKÁCS : *Ontologie de l'être social*. L'analyse du procès de travail comme acte téléologico-causal ouvre des pistes même si le système des actions éthico-politiques trouve plus difficilement sa place. Voir A. TOSEL, *L'Esprit de scission. Etudes sur Marx, Gramsci, Lukács*. Annales littéraires de l'Université de Besançon, Belles Lettres, 1991.

17

Sur le nihilisme comme résultat de la post-modernité et sur sa présence dans les divers marxismes du siècle, voir les analyses de C. PREVE, *II*

convitato di pietra. Saggio su marxismo e nihilismo. Milan, Evangelista, 1991.

18

Voir pour une approche “ontologique” de ces problèmes la recherche de Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*. Paris, Bourgois, 1991, et, en collaboration avec J.C. BAILLY, *La comparution (politique à venir)*. Paris, Bourgois, 1995.

19

Karl MARX, *Le Capital*, Livre I, Chapitre XXII, “La loi générale de l’accumulation capitaliste”, 3 “Production progressive d’une surpopulation relative ou armée industrielle de réserve”, traduction sous la responsabilité de J.-P. Lefèbre, Paris, PUF, 1993, voir les pages 705 sqq.

20

J.-M. VINCENT, *Critique du travail*, Paris, PUF, 1987, pp. 108-122 et 127-144. Voir aussi A. GORZ, *Métamorphoses du travail. Quête de sens*. Paris, Galilée, 1988.

21

Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*. Traduction sous la responsabilité de J.-P. Lefèbre, Paris, Editions Sociales, 1980, Tome II, pp. 182-200. Pour le *Capital*, voir Livre III, Tome 8, Paris, Editions Sociales (traduction de G. Badia et M. Cohen-Solal), 1960, p. 198. Pour un commentaire de ce texte célèbre, voir, outre G. MARKUS, *Langage et production, op. cit.*, A. TOSEL “Matérialisme de la production, matérialisme de la pratique : un ou deux paradigmes ?” dans *L’Esprit de Scission, Etudes sur Marx, Gramsci, Lukàcs*, Annales Littéraires de l’Université de Besançon, Les Belles Lettres, 1991, pp. 125-149.

22

Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858, op. cit.*, Tome 2, pp. 182-200. Sur le despotisme du capital dans l’incorporation capitaliste de la science, je me permets de renvoyer à A. TOSEL, “Marx et l’innocence de la science” dans *L’Esprit de scission, op. cit.*, pp. 37-74.

23

Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858, op. cit.*, Tome 2, p 192.

24

Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858, op. cit.*, T. 2, pp. 193-194.

25

Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858, op. cit.*, T. 2, p. 194.

26

Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858, op. cit.*, T.2, p. 194.

27

Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858, op. cit.*, T.2, pp. 237-238.

28

Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858, op. cit.*, T.2, p. 196.

29

Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858, op. cit.*, T.2, p. 196.

30

On sait que la masse énorme des Manuscrits rédigés par Marx entre 1861 et 1863 en vue de la préparation du *Capital* n’a pas fait encore l’objet d’une publication française complète. Sur les 23 cahiers de Marx, ont été traduits les cahiers 1 à V sous le titre *Manuscrits de 1857-1858*, cahiers I-V, Traduction placée sous la responsabilité de J.-P. Lefèbre, Editions sociales, Paris, 1979. Les cahiers VI à XV et le cahier XVIII ont été publiés et traduits sous le titre de *Théories sur la plus-value* (et de manière plus discutable Livre IV du *Capital*) sous la responsabilité de G. Badia en trois volumes, aux Editions sociales, Paris, respectivement en 1974, 1975, 1976. Manquent donc au catalogue français les cahiers XVI-XVII et XIX-XXIII. On doit noter une édition très utile des cahiers V. XIX, XX, en Italie, sous le titre *Capitale e tecnologia*, Editori Riuniti, Roma, 1980, par Pietro Bolchini que nous avons utilisée.

31

K. MARX, *Capitale e tecnologia*, traduction italienne de P. Bolchini, Editori Riuniti, Roma, 1980, p. 159. Voir la belle analyse de Aldo NATOLI « Per una rilettura del “Frammento sulle macchine” », dans *Attualità di Marx*, a cura di G. Baratta, E. Giacotti, L. Piccioni, Atti del Convegno di Urgino, 22-25 novembre 1983, Unicopli, Milano, 1986, pp. 177-182.

32

Karl MARX, *Capitale e tecnologia, op. cit.*, p. 163.

33

Karl MARX, *Capitale e tecnologia*, cité, p. 165.

34

Dans *Le Capital*, MARX ne cache pas le caractère antagonique de la loi de la population propre au mode de production capitaliste. Ce sont bien les moyens d’accroître la productivité qui “se renversent en moyens de domination et d’exploitation des individus” jusqu’à faire de la surpopulation relative ou armée industrielle de réserve une forme ultime de servitude. Le chapitre XXII du Livre I du *Capital, op. cit.* note 1) confirme le despotisme du capital qui transforme le temps de vie en temps de travail forcé et qui pourrit ce dernier en temps tout aussi forcé de non travail. « La loi qui maintient constamment l’équilibre entre surpopulation relative, ou l’armée industrielle de réserve, et l’ampleur et l’énergie de l’accumulation, rive beaucoup plus fermement le travailleur au capital que les coins d’Héphaïstos ne clouèrent jamais Prométhée à son rocher. Elle implique une accumulation de misère proportionnelle à l’accumulation du capital. L’accumulation de richesse à un pôle signifie donc en même temps à l’autre pôle une accumulation de misère, de torture à la tâche, d’esclavage, d’ignorance, de brutalité et de dégradation morale pour la classe dont le produit propre est d’emblée le capital » (*op. cit. e.* pp. 724-725). Mais, à la différence des textes manuscrits évoqués, Marx, dans *Le Capital*, a) voit dans cet antagonisme une force révolutionnaire pour peu que la classe ouvrière concentrée sache faire l’unité entre

travailleurs employés et travailleurs non employés (voir p. 719) ; b) exclut le passage à la limite de la surpopulation relative. Relative veut dire en effet qu'après un cycle de dépression de l'emploi, la force de travail recommence un cycle caractérisé par une hausse de la demande de travail. Il se trouve que cette hausse n'est jamais proportionnelle à « l'accroissement absolu du capital » et que la hausse de la demande de travail ne peut jamais être « générale » (p. 718). Ce qui est exclu toutefois, c'est la généralisation de la production de travailleurs irréversiblement « superflus ». Dans *Le Capital* Marx recule devant la radicalisation des hypothèses réalistes envisagées. C'est cette radicalisation que réalise non dialectiquement le capitalisme inaugurant ainsi une phase inédite de désémancipation de masse. Toutefois, *Le Capital* indique une piste peu mentionnée pour faire pièce à la loi capitaliste de population. Elle mérite d'être citée tant elle s'inscrit en faux contre les remèdes illusoire cherchés dans le dit traitement du chômage, dans le partage du travail avec baisse de salaire, ou autre R.M.I. déconnecté de tout travail utile : « Si demain le travail était partout limité à des proportions rationnelles, et redistribué dans les différentes couches de la classe ouvrière, selon l'âge et le sexe, la population ouvrière actuelle serait absolument insuffisante pour la continuation de la production nationale à son échelle présente. La grande majorité des travailleurs actuellement "improductifs" devrait être transformée en travailleurs « productifs » (p. 714). Travailler tous, travailler moins et autrement, travailler en ménageant un autre rapport au travail pour agir davantage en citoyen, et se former sur le plan esthétique et théorique, telle est la seule voie, celle qui rend superflue la production des hommes superflus, ce dernier chef d'œuvre du nihilisme capitaliste.

35

On verra par exemple Pierre ROSANVALLON, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*. Paris, Le Seuil, 1989.

36

La recherche de Jacques Bidet est en ce sens exemplaire, comme le prouvent et sa *Théorie de la modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, et l'esquisse de sa *Théorie générale*, prépublication, 1994.

37

Sur N. Bobbio et sur les libéralismes voir A. TOSEL, "La philosophie politique de Norberto Bobbio ou un social-libéralisme tragique", in *Démocratie et Libéralismes*. Paris, Editions Kimé, 1995 (pp. 152-174).

38

K. MARX, *La question juive* Trad. Marianna Simon, Paris, Aubier, 1971, p. 123. Voir aussi Etienne BALIBAR, C. LUPORINI, A. TOSEL, *Marx et sa critique de la politique*. Paris, Maspéro, 1979.

39

Pour la lecture libérale de Marx, voir surtout Louis DUMONT, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977. La thématique société civile-Etat est bien éclairée par N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e stato nella filosofia politica moderna. Model/o giusnaturalistico e model/o hegeliano-marxiano*, Il Saggiatore, Milano, 1979. Du même N. BOBBIO, voir *Quale socialismo ?* Einaudi, Torino, 1976.

40

K. MARX, *Le Capital*, Livre III, t. VIII, Paris, Editions Sociales, 1960, pp. 198-199.

41

K. MARX, F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1968, pp. 61-62.

42

Sur le paradigme de la production chez Marx, voir G. MARKUS, *Langage et production*, Paris, Denoël, 1982, et le dossier "Les théories de l'action aujourd'hui", dans *Actuel Marx*, n° 13, Paris, PUF, 1993. Voir le chapitre I.

43

K. MARX, *Le Capital*, livre III, chap. 47, t. VIII, Paris, Editions sociales, 1960, p. 172.

44

K. MARX, *Idem*, p. 174.

45

K. MARX, *La guerre civile en France*. Paris, Editions sociales, 1952, pp. 49-50.

46

Sur les critiques de la politique chez Marx, nous nous permettons à nouveau de renvoyer à E. BALIBAR, C. LUPORINI, A. TOSEL, *Marx et sa critique de la politique*. Paris, Maspéro, 1976, et aussi à E. BALIBAR, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspéro, 1976, à D. ZOLO, *La teoria comunista dell'estinzione dello stato*, De Donato, Bari, 1974. La critique de la représentation a été particulièrement bien analysée par J. ROBELIN, *Marxisme et socialisation*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1989 (voir surtout pp. 127-151), auquel on doit la mise en évidence de l'intrication des deux critiques de la politique chez Marx.

47

Pour une analyse plus développée, voir Jean ROBELIN, *La petite fabrique du droit*. Paris, Editions Kimé, 1995, et même *La rationalité de la politique*. Annales littéraires de l'Université de Besançon, Belles-Lettres, 1996.

48

K. MARX, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Editions Sociales, 1949, p. 50.

49

K. MARX, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, cité p. 96.

50

K. MARX, *La Guerre civile en France*, cité pp. 51-52.

51

K. MARX, *Idem*, pp. 52-53.

52

Sur la démocratie, nous nous permettons de renvoyer à *La Démocratie difficile* (sous la direction de André Tosel), Annales littéraires de l'Université de Besançon, diffusion Les Belles Lettres, 1992 (voir en particulier les études non convergentes de J. Texier, "Marx et la démocratie. Premier parcours", et de J. Robelin, "Faut-il jeter au feu la critique marxienne de la représentation ?").

53

Je me permets de renvoyer pour cette thématique de l'impureté de l'agir à André TOSEL, *Démocratie et Libéralismes*. Paris, Editions Kimé, 1995.

54

Voici le texte cité par A. LABRIOLA. "Dès lors que chaque science spécialisée est invitée à se rendre compte exact de la place qu'elle occupe dans l'enchaînement général des choses et de la connaissance des choses, toute science générale des choses et de la connaissance des choses devient superflues. De toute l'ancienne philosophie, il ne reste plus à l'état indépendant que la doctrine de la pensée et de ses lois, la logique formelle et la dialectique. Tout le reste se résout dans la science positive de la nature et de l'histoire" (*A.D.* p. 54). Et voici le commentaire de A. LABRIOLA dans *Discorrendo di socialismo e difilosofia*, le troisième des Essais sur *La concezione materialistica della storia* (introduzione di E. Garin. Bari. Laterza. 1923. p. 233). "Ce passage de Engels pourrait donner lieu à de curieuses inférences, comme si une fois que l'on a mis le doigt dans l'engrenage, toute la main y passait. Une fois donné et admis que la logique et la dialectique continuent de subsister, en quelque sorte dans leur en-soi, ne pourrait-on pas avoir là une occasion pour renouveler toute l'encyclopédie philosophique ?". Pour Labriola, une telle tentative ne peut que se confronter à un dilemme : "Ou bien l'on retombe dans le simple empirisme (la non-philosophie), ou bien on fuit dans la transcendance de l'hyperphilosophie, c'est-à-dire dans la prétention à se représenter l'univers en acte comme si l'on en possédait l'intuition intellectuelle". Le dia-mat est ainsi récusé *ante litteram*.

55

Pour une analyse de ces difficultés voir en des sens différents : L. SEVE. *Une introduction à la philosophie marxiste*. Paris, Messidor. 1980. en particulier le chapitre 4), et A. TOSEL. *Praxis. Vers une refondation de la philosophie marxiste*. Paris, Messidor, 1984. On y ajoutera G. LABICA. *Le marxisme-léninisme*. Paris. Editions Bruno Huysmans. 1988, et L. ALTHÜSSER. *De la philosophie*. Paris. Gallimard. 1994.

56

Voir J. MONOD. *Le hasard et la nécessité*. Paris. Le Seuil. 1965, et I. PRIGOGINE et E. STENGERS. *La Nouvelle Alliance*. Paris. Gallimard. 1979.

57

A. LABRIOLA. *La concezione materialistica della storia*. cit. pp. 227-228. Sur Labriola, en français on peut consulter G. LABICA et J. TEXIER (édit). *Labriola, d'un siècle à l'autre*. Paris, Klincksieck. 1985., et A. TOSEL. *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*. Mauvezin. TER. 1991.

58

L'importance de la *Naturphilosophie* a été éclairée par l'étude de P. BELLINAZI, *Forza e materia nel pensiero di Marx e di Engels*. Milano, Angeli, 1985. On y éclaire le rôle souterrain de Leibniz et on fait apparaître l'état de la science allemande des années 1800-1875.

59

N. BADALONI. "Sulla dialettica della natura di Engels e sull'attualità di una dialettica materialista," *Annali Feltrinelli*. XVI. Milano. 1978. pp. 7-65. Nous devons beaucoup à cette étude qui à la fois explicite la contribution spécifique de Engels en chaque domaine scientifique et fait réagir le présupposé de la critique de l'économie politique sur la thématique des formes de mouvement.

60

C'est encore à N. BADALONI que revient le mérite d'avoir élucidé la reprise engelsienne de la logique hégélienne du concept et de la théorie des formes du jugement dans l'étude citée plus haut.

61

La distance qui sépare Engels de Darwin est considérable. L'importance donnée à la production des variations contingentes par l'éleveur permet de saisir la causalité comme poïésis spécifique mais ceci donne à la sélection naturelle le sens d'une adaptation téléologique là où Darwin fait jouer la pression de la population en important un concept issu de Malthus et en le redéfinissant. Ce point n'est pas pris en compte par N. Badaloni. Voir entre autres travaux la mise au point de B. NACCACHE. *Marx critique de Darwin*. Paris. Vrin. 1980.

62

S. TIMPANARO. *Sul materialismo*. Pisa. Nistri Lichi. 1970. Ce livre est un des rares à avoir mis en évidence le tragique secret de l'élaboration engelsienne en réactivant le filon du matérialisme de la finitude passive mais non religieuse de Lucrèce. Il a le mérite de tempérer le praxéocentrisme de l'ouvrage de A. SCHMIDT *Le concept de nature chez Marx*. Paris. P.U.F. 1994 (l'original allemand été publié en 1965 ; on peut déplorer le parti-pris anti-engelsien de cette riche étude). De manière générale l'antiengelsianisme de principe est devenu une mode a-critique que nous souhaiterions remettre en question, ne serait-ce que par simple souci d'objectivité historique et théorique.

63

Voir la recherche ontologique de Jean-Luc NANCY, et récemment *Etre singulier Pluriel*. Paris, Galilée, 1996.

ISBN 2-84174-052-8
© Éditions Kimé, Paris, 1996.

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été initialement fabriquée par la société FeniXX au format ePub (ISBN 9782402055154) le 29 octobre 2015.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en vertu d'une licence confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

