

**LA RAISON AU SERVICE  
DE LA PRATIQUE  
HOMMAGE À ANDRÉ TOSEL**



**LA RAISON AU SERVICE  
DE LA PRATIQUE  
HOMMAGE À ANDRÉ TOSEL**

**COORDONNÉ PAR JEAN-NUMA DUCANGE,  
CHANTAL JAQUET, MÉLANIE PLOUVIEZ**

ÉDITIONS KIMÉ  
2, IMPASSE DES PEINTRES  
PARIS II<sup>e</sup>

© Éditions Kimé, Paris, 2019

ISBN 978-2-84174-

## SOMMAIRE

### SOMMAIRE

JEAN-NUMA DUCANGE, CHANTAL JAQUET ET MÉLANIE PLOUVIEZ  
PRÉFACE

JEAN ROBELIN  
FINITUDE ET RAISON LIMITÉE : UNE UNITÉ SOUS-JACENTE  
DE LA PENSÉE D'ANDRÉ TOSEL

### PARTIE I ANDRÉ TOSEL ET SPINOZA

HENRI LAUX  
ANDRÉ TOSEL ET LE DÉSIR DE LA PHILOSOPHIE  
UNE LECTURE DU *TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE* DANS  
*SPINOZA OU LE CRÉPUSCULE DE LA SERVITUDE*

PIERRE-FRANÇOIS MOREAU  
ANDRÉ TOSEL, SPINOZA ET LES FORMES DE VIE

CHANTAL JAQUET  
LA FINITUDE POSITIVE CHEZ ANDRÉ TOSEL

LAURENT BOVE  
LA « MÉTA-LAÏCITÉ » DE SPINOZA SELON ANDRÉ TOSEL

CHRISTIAN LAZZERI  
DE SPINOZA À MARX ET RETOUR

## PARTIE II

## HISTOIRE DES MARXISMES

ISABELLE GARO

RELIRE MARX À L'ÂGE DU NÉOLIBÉRALISME

LUC VINCENTI

MARX, TOSEL ET LE TRAVAIL HUMAIN

STÉPHANE HABER

ANDRÉ TOSEL ET LA MODERNITÉ CAPITALISTE :  
ENTRE ABSTRACTION ET ILLIMITATION

JEAN-NUMA DUCANGE

L'HISTOIRE DU MARXISME, D'ANTONIO LABRIOLA AUX  
« MILLE MARXISMES » : LES REGARDS D'ANDRÉ TOSE

## PARTIE III

## PHILOSOPHIE ITALIENNE, LECTURE DE VICO &amp; GRAMSCI

PAOLO HERITIER

L'INTERPRÉTATION DE VICO PAR ANDRÉ TOSEL : LA COMPLEXITÉ  
DE LA CRITIQUE DU TIERS RATIONNEL AU TIERS SYMBOLIQUE

ROMAIN DESCENDRE

DE TOSEL À GRAMSCI, SUR LA VOIE DE LA TRADUCTIBILITÉ

ANTOINE JANVIER

TRANSFORMATION RÉVOLUTIONNAIRE ET ÉDUCATION :  
TOSEL, GRAMSCI, FREINET

PARTIE IV

PHILOSOPHIE SOCIALE ET POLITIQUE CONTEMPORAINE

VINCENT CHARBONNIER

LA CIVILITÉ D'ANDRÉ TOSEL

MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP

QU'AVONS-NOUS APPRIS AVEC ANDRÉ TOSEL ?

MAGALI BESSONE

LES IDENTITÉS CULTURELLES ET LA « MÉTIS DU MÉTISSAGE »  
CHEZ ANDRÉ TOSEL

CÉLINE BORELLO ET PIERRE-YVES QUIVIGER

ANDRÉ TOSEL ET LA QUESTION DE LA LAÏCITÉ

PARTIE V

INÉDITS

ANDRÉ TOSEL

LES DROITS DE L'HOMME ET LES NIVEAUX DE L'UNIVERSEL. APORIES DE LA MÉ-  
DIATION

VINCENT CHARBONNIER

BIBLIOGRAPHIE DES TRAVAUX D'ANDRÉ TOSEL (1973-2018)



JEAN-NUMA DUCANGE, CHANTAL JAQUET  
ET MÉLANIE PLOUVIEZ

PRÉFACE

André Tosel, décédé en mars 2017, était un philosophe engagé, attaché tout au long de son existence à faire vivre un marxisme critique puisant notamment dans le meilleur de la tradition italienne de ce courant de pensée ; il fut l'un des rares français à introduire et discuter les œuvres majeures d'A. Labriola et surtout d'A. Gramsci, ainsi par ailleurs que celles de Vico dont il fut un fin connaisseur. Il consacra sa thèse de doctorat d'état aux rapports entre religion, politique et philosophie chez Spinoza et contribua de façon décisive à de nouvelles lectures du philosophe en le mettant en miroir de Marx. Sa pratique philosophique s'est ainsi nourrie d'une double opération de Spinoza en Marx et de Marx en Spinoza. Professeur de philosophie des universités de Besançon, Franche Comté, de Paris 1 Panthéon-Sorbonne et de Nice Sophia-Antipolis, dans lesquelles il occupa de nombreuses fonctions de directions administratives et scientifiques, il était un homme de collectif attaché à faire vivre le savoir, s'engageant dans la vie universitaire et politique, contribuant également de manière décisive au lancement et à l'animation de la revue *Actuel Marx* jusqu'à son dernier souffle. Passionné par l'évolution des pensées contemporaines, il intervenait régulièrement dans des débats d'actualité, sous la forme de contributions dans *L'Humanité* ou dans des ouvrages destinés à un public large, tout particulièrement dans la dernière période sur les questions de sécularisation, de laïcité et de

religion. Cet ouvrage entend lui rendre hommage en abordant les différentes facettes de son œuvre, traversant un demi-siècle de vie intellectuelle.

Compte tenu de l'ampleur des travaux d'André Tosel et de l'évolution permanente de sa pensée, nourrie par la conjoncture historique et sans cesse remise sur le métier, il était nécessaire d'adopter un ordre à la fois historique et thématique, en soulignant à la fois l'unité sous-jacente d'une œuvre marquée par l'idée d'un rationalisme de la finitude, comme le fait observer Jean Robelin en introduction, et sa diffraction dans de multiples champs.

La première section est ainsi consacrée au Spinoza d'André Tosel et aux usages différenciés qu'il en fait au fil du temps. Elle rend hommage, à travers les articles d'Henri Laux, Pierre-François Moreau, Chantal Jaquet et Laurent Bove, aux trois livres qu'il a rédigés sur cet auteur, *Spinoza et le crépuscule de la servitude, essai sur le Traité Théologico-Politique* (1984), *Du matérialisme de Spinoza* (1994), *Spinoza ou l'autre (in)finitude* (2008), ainsi qu'à la deuxième partie de l'ouvrage *Nous citoyens, laïques et fraternels ?* qui traite de « la laïcité au miroir de Spinoza ». Christian Lazzeri clôt la réflexion en analysant le rapport d'action réciproque que Tosel établit entre Spinoza et Marx et amorce le passage à la deuxième section plus spécifiquement centrée sur l'histoire des marxismes.

Isabelle Garo, Luc Vincenti, Stéphane Haber et Jean-Numa Ducange mettent en évidence les différentes contributions d'André Tosel à l'histoire des marxismes, telles qu'elle se dessine dans les ouvrages *Praxis : vers une refondation en philosophie marxiste* (1984), *Marx en italiques : aux origines de la philosophie italienne contemporaine* (1991), *L'esprit de scission : études sur Marx, Gramsci, Lukács* (1991), *Le marxisme du vingtième siècle* (2009). Ils insistent sur sa relecture de Marx, sa réactualisation contemporaine à l'heure du néolibéralisme et du capitalisme moderne, et sur les regards qu'il a portés sur des figures moins connues, comme celles d'Antonio Labriola ou Georges Sorel.

André Tosel fut un passeur de la philosophie italienne, pas seulement marxiste, en France. Il était donc indispensable de souligner son apport original à cet égard et de dédier une troisième section à la philosophie italienne et à sa lecture de Vico et de Gramsci. Paolo Heritier éclaire l'interprétation de Vico par André Tosel. Romain Descendre se penche sur le rap-

port à Gramsci, tel qu'il apparaît en particulier dans *Étudier Gramsci : pour une critique continue de la révolution passive capitaliste* (2016). Antoine Janvier, de son côté, reprend le rapport de Tosel à Gramsci sous l'angle d'une confrontation avec la pensée de Freinet au sujet de l'éducation et de l'émancipation des masses.

Enfin, il s'agissait de prendre acte de la manière dont André Tosel a pesé sur les débats contemporains et a pris position dans le champ politique. La dernière section est ainsi dévolue à la philosophie sociale et politique contemporaine et couvre des œuvres comme *Un monde en abîme : essai sur la mondialisation capitaliste* (2008), *Essai pour une culture du futur* (2014), *Nous citoyens, laïques et fraternels ?* (2015). Vincent Charbonnier et Marie Claire Caloz-Tschopp évoquent respectivement la civilité d'André Tosel et ce qu'il nous a appris, tandis que Magali Bessone, Pierre-Yves Quiviger et Céline Borello abordent les questions d'identité culturelle, de transformation et de laïcité, qui ont marqué ses derniers écrits.

Cet hommage n'aurait pas été complet, s'il n'était accompagné d'une bibliographie exhaustive de l'œuvre rédigée par Vincent Charbonnier et d'un inédit qu'il nous a généreusement confié<sup>1</sup>. Nous sommes donc très heureux de pouvoir mettre aujourd'hui à la disposition du public le beau texte d'André Tosel, « Les droits de l'homme et les niveaux de l'universel. Apories de la médiation », qui, au-delà des mots, fait encore résonner sa voix.

---

<sup>1</sup> Nous tenons à le remercier chaleureusement, ainsi que toute la famille d'André Tosel, qui a donné son accord pour la publication de ce texte.



JEAN ROBELIN

FINITUDE ET RAISON LIMITÉE :  
UNE UNITÉ SOUS-JACENTE DE LA PENSÉE D'ANDRÉ TOSEL

Faire de la finitude un thème central et transversal de la pensée de Tosel implique une interprétation apparemment paradoxale de Spinoza, soutenant que le mode fini est la vérité de la substance. Celle-ci se déploie comme ordre nécessaire. « Mais cet ordre est infiniment transformable, reformulable objectivement selon ses règles, intériorisable selon la logique de l'entendement<sup>1</sup> ». Il faut lire dans les deux sens l'identité de la puissance de Dieu et de la puissance des choses naturelles : si « la puissance de chaque chose naturelle, par laquelle elle existe et agit n'est aucune autre que la puissance même de Dieu qui est absolument libre<sup>2</sup> », celle-ci ne se déploie que dans la puissance des choses naturelles : « L'absolu divin se renverse dans le monde des modes et dans le procès de production des modes, des forces productives, dans le procès d'éthicisation du monde humain<sup>3</sup> ». Spinoza conçoit l'éthique comme un processus de libération à partir de la finitude des modes, d'une limite née de leur place même dans l'ordre de la nature, des projections imaginatives qui en résultent. Mais ce processus d'émancipation donne une direction à l'affirmation de l'être par la puissance de la nature, totalement neutre et indifférente : « L'objet principal de *l'Éthique* n'est donc pas la substance infiniment infinie, mais le procès de libération éthique pour autant qu'il passe par la détermination de

---

1 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 10.

2 B. Spinoza, *Traité politique*, Vrin, Paris, 1968, p. 38.

3 A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994, p. 21.

l'être comme substance « *causa sui*<sup>1</sup> ». Cette insistance sur la finitude est le cœur du refus d'interpréter « spéculativement » l'*Éthique*<sup>2</sup>.

Or il semble que la situation actuelle de l'humanité oblige à radicaliser la positivité de la finitude, à la couper de toute relation constitutive à une infinité préalable : « La division de l'humanité produite par la mondialisation capitaliste comme sa condition de possibilité paradoxale pose ainsi de manière inédite la question ontologique, celle de la finitude comprise de manière positive, d'un rationalisme transrationnel, délivré de l'obsession de la maîtrise des choses et des hommes, de la domination de la nature et de l'histoire<sup>3</sup> ». Le nihilisme pratique de la globalisation capitaliste renvoie la finitude à ses propres impossibilités, qu'expriment les risques majeurs nés de la globalisation capitaliste : « L'humanité aujourd'hui, à l'époque de l'économie-monde capitaliste, n'est pas tant définie comme ensemble de possibilités entravées que comme ensemble d'impossibilités pratiques liées à la contrainte d'une productivité déliée, elle, de tout souci du bien commun<sup>4</sup> ». Ce qui nécessite la transformation de l'action humaine, c'est « la somme des risques majeurs que la mondialisation capitaliste produit<sup>5</sup> », autant de barrières à l'action historique, que ce soient les risques écologiques ou l'inhumanité d'une inégalité irréversible : « Le risque de l'inégalisation et de la réduction à l'humanité nue est solidaire désormais du risque d'une dégradation irréversible des conditions naturelles – physiques, chimiques, biologiques – de la vie humaine sur la planète Terre<sup>6</sup> ». Le nihilisme de l'accumulation nous contraint à jeter par-dessus bord la métaphysique de la puissance infinie. Ainsi la longue crise du capitalisme, commencée avec la crise du travail fordiste des années 1960, continuée dans l'émergence des risques majeurs et dans la globalisation mue par le capital financier, dans la crise générale de 2008 détermine la conjoncture par l'absurdité de ce mode de production.

---

1 *Ibid.*, p. 19.

2 *Ibid.*, p. 22.

3 A. Tsel, « La mondialisation comme objet philosophique », in *Romanian review of political science and international relations*, volume 3, n 1, 2016, p. 48. Repris dans A. Tsel, *Un monde en abîme*, Paris, Kimé, 2008, p. 94.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, p. 49, p. 95.

Il ne fait aucun doute que Spinoza a joué un rôle décisif dans la compréhension de Marx et de l'émancipation qu'André propose, parce qu'il y puise des éléments qu'on peut nommer anti-métaphysiques :

Critique de la téléologie du sens qui se noue autour du triple mythe de l'origine définie comme un comme Soi, de l'aliénation de l'origine-Soi en un Autre, et de la fin comme retour à Soi du principe aliéné dans la présence accomplie du Soi en Soi et pour Soi<sup>1</sup>.

- Refus de la position d'un Sujet comme condition transcendantale de la constitution du réel sur fond de dualité entre corps et esprit.

- Récusation du processus par lequel s'opère le redoublement des certitudes en Vérité, élimination de la croyance d'un avènement de la Raison dissipant les ténèbres et produisant un monde de la réalisation de la raison même.

- Position de la Science annulant tout rapport idéologique ou imaginaire aux rapports structurant les pratiques sociales.

- Démystification de toute vision morale du monde reposant sur le péché et la culpabilité.

Ces philosophèmes spinoziens permettent de mieux comprendre la pratique sociale et de reformuler le communisme comme autre chose que le fantasme infini de la maîtrise infinie de la condition de la condition dans une philosophie de l'histoire fondée sur l'identité du logique et de l'historique. Ils permettent de penser le rapport entre une théorie de l'histoire unissant structure et conjoncture et l'analyse-transformation des rapports sociaux au sein de conjonctures déterminées. Ils permettent une définition de l'idéologie comme rapport indépassable aux rapports sociaux, comme objet indéfini de critique. « C'est ce second mouvement que mes autres essais sur Spinoza entendent développer<sup>2</sup> ».

Tosel a vu dans Marx le continuateur de cette anti-métaphysique spinoziste, en même temps que celui qui a déplacé le centre de la critique du théologico-politique vers l'économie et l'histoire. Car ce que lit aussi Tosel chez Spinoza, c'est la constitution de la politique à partir

---

1 A. Tosel, « Entretien avec Gianfranco Rebuccini », publié dans la revue *Période*, 30 mai 2016, sans pagination.

2 *Ibid.*

de formes sociales de coopération et de conflit : Spinoza « part de la pluralité de formes d'associations mobiles structurées agonistiquement par des matrices d'affects positifs (cycles d'identification mimétiques assurant la coopération), et/ou par des matrices d'affects négatifs (renversement des cycles d'identification mimétiques en cycles de concurrence agressive)<sup>1</sup> ».

Le Spinoza de Tosel est une pensée de la coopération, de cet accord dynamique qui permet aux hommes de démultiplier leur capacité d'agir en la mettant en commun ; une coopération qui est aussi le terreau de la raison, le terrain de déploiement des notions communes et par là de l'émancipation humaine. Au lieu de se penser comme un état, comme un régime politique ou social, ou comme la propriété essentielle d'une volonté infinie dans sa capacité législatrice, la liberté devient un processus d'autoproduction, et de transformation de ses propres conditions, de levée des obstacles qui l'entravent ; elle se confond avec une émancipation toujours menacée et à reconstruire. Le mouvement du capitalisme lui suggérait l'existence d'une contradiction entre l'anthropologie de la coopération, de la dynamique des puissances d'agir, et la formation d'une économie fondée sur la concurrence et l'exploitation. Aussi est-ce chez Marx qu'André trouvait l'identification des obstacles au mouvement d'émancipation, dans les rapports d'exploitation et d'oppression qui structurent la société capitaliste : « Je décidai alors de travailler Marx en qui je vis d'abord le continuateur de Spinoza, le critique des autorités économique-politico-théologiques et en même temps le penseur épocal de l'émancipation, le concepteur et le politique d'une autre pratique de la philosophie, immanentiste, anti-métaphysique, matérialiste de type nouveau<sup>2</sup> ».

Marx devenait l'héritier légitime de Spinoza selon l'intuition d'Althusser. Mais l'importance d'Althusser consistait surtout à retourner les éléments anti-métaphysiques de Spinoza contre les survivances métaphysiques de la pensée de Marx, à « user de certains aspects de la problématique spinozienne pour procéder à une critique des éléments de dialectique idéaliste présents encore dans le Marx du *Capital* pour critiquer les pra-

---

1 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, op. cit., p. 114

2 A. Tosel, « Entretien avec Gianfranco Rebuccini », op.cit.

tiques du mouvement communiste en pleine crise avant même la décomposition de l'URSS : Spinoza intervient comme un recours important pour procéder à l'*emendatio intellectus*, à la rectification ou réforme (plus que purification) de la problématique philosophique de Marx, pour utiliser le titre d'un ouvrage fameux de Spinoza lui-même, et donc procéder à la réforme de la théorie et de la pratique du mouvement ouvrier communiste et par suite assurer la juste compréhension de l'émancipation elle-même<sup>1</sup> ».

Le recours d'Althusser à Spinoza était un détour de la raison critique face à l'incapacité du mouvement communiste à répondre à la crise du capitalisme. Mais par-delà, cette critique, que Tosel reprenait à son compte, visait la figure historique du « socialisme réel » : « le dogme inconstrucible d'une dictature du prolétariat définie comme moyen violent pour parvenir à prendre le pouvoir et pour, à partir de la fusion entre État et Parti, produire une société Une, articulée autour d'un plan central, d'une structure politique unitaire autocratique et d'une culture d'état dogmatique, celle du marxisme-léninisme<sup>2</sup> ». La conjoncture à laquelle Tosel, comme tous ceux qui ont vécu cette période, devait faire face : la crise des pratiques du communisme ou prétendu tel, devait culminer avec l'effondrement du soi-disant socialisme réel.

André a souvent témoigné sa reconnaissance envers Althusser, pour sa complexification de la référence à Marx, pour sa critique de l'orthodoxie marxiste, figure à peine ravalée d'un stalinisme rampant, pour le renouveau de l'analyse marxienne hors des schémas d'appareils. Mais pour se démarquer de la vulgate orthodoxe, Althusser érigeait une contre-orthodoxie, transformant un marxisme léninisme enfin lu dans sa vérité, en pierre de touche indépassable de l'analyse de la société. Pour défendre l'autonomie de la philosophie, Althusser l'enfermait à son tour dans son auto-référentialité.

Les analyses spécifiques de *Lire le Capital*, déterminant la finitude de l'histoire comme non-contemporanéité de ses pratiques, détruisant l'idée d'une temporalité unique de l'histoire, entraînent en contradiction avec l'idée d'un présent se déplaçant à l'intérieur d'un horizon indépassable, parce que le présent historique n'est rien d'autre que la reprise constante du

---

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*

décalage des pratiques, de leurs contradictions internes et la reformulation de leurs problèmes internes. La raison agissante est une raison référentielle, qui renvoie la transformation des problèmes théoriques à l'histoire des mouvements sociaux au lieu de faire de la contemporanéité du présent le porteur de l'éternité.

Ce dépassement de la pratique althusserienne de la philosophie, et c'est ce qu'André a puisé dans la tradition italienne du marxisme de Labriola et de Gramsci. Car la contradiction d'Althusser apparaît chez Labriola vu par André comme la contradiction motrice de la philosophie marxiste : « La philosophie de la praxis est vouée à poursuivre la lutte contre sa dogmatisation en hyper-philosophie ou son éclatement en savoirs disjoints<sup>1</sup> ». Le matérialisme historique brise l'hyper-philosophie en tant qu'il « est la fin du matérialisme naturaliste, dans le sens encore traditionnel voici peu, du mot<sup>2</sup> ». Et c'est chez Labriola qu'André a trouvé le parallèle entre la réforme de l'entendement et la réforme de la philosophie comme critique de ses conditions pratiques : « Ainsi l'auto-compréhension du matérialisme historique comme philosophie de la praxis se développe-t-elle selon le même rythme souterrain que la compréhension de l'éthique comme philosophie de la vie, de ses formes, de ses savoirs<sup>3</sup> ».

Dans les *Cahiers de prison* de Gramsci « la philosophie de la praxis se comprenait comme le marxisme à construire pour une nouvelle période de l'histoire, celle de la révolution passive<sup>4</sup> ». Gramsci thématise l'historicité du rapport de la théorie avec son objet, thème qu'André réfléchissait sur la philosophie de la praxis de Gramsci elle-même, lue comme la figure du marxisme par temps de révolution passive. Une théorie émancipatrice devenait un processus d'émancipation inachevé, une histoire échappant à un historicisme auto-réfutant par ses capacités de comparaison et d'intégration, par sa capacité de traduction des langages historiques et des cultures. Cette traduction supposait une retraduction permanente de ses propres concepts, une redéfinition de sa prise sur son objet pratique : la philosophie de la praxis « est traduction et contre-traduction et elle se fait œuvre origi-

---

1 A. Tosel, *Le matérialisme de Spinoza*, *op. cit.*, p. 216.

2 *Ibid.*, p. 175.

3 *Ibid.*, p. 182.

4 A. Tosel, « Entretien avec Gianfranco Rebuccini », *op.cit.*

nale comme marxisme de l'époque de la contre révolution passive et de la possibilité de l'hégémonie des masses subalternes qu'il faut assimiler à une forme supérieure de vie et de civilisation<sup>1</sup>. » L'universel en cheminement de la traduction remplaçait l'universel abstrait de la métaphysique.

Or la chute des régimes de prétendu socialisme réel et la contre-révolution néo-libérale des années 1980, la liquidation des acquis de l'État social, le conformisme politique autoritaire négateur de la démocratie, les nouvelles formes de subsumption réelle du travail fondées sur l'auto-exploitation collective des travailleurs individuels, l'accroissement des inégalités, l'effondrement de la culture des mouvements sociaux, conduisaient à reformuler la référence de la critique marxienne à la réalité historique, à refondre le projet de ce que Marx appelait la reconstruction consciente de la société.

Cette reformulation, contre la figure d'un communisme fin de l'histoire, mode de production absolu, censé réintégrer une pratique aliénée dans la subjectivité d'une société enfin transparente, obnubilé par un phantasme de maîtrise sur la nature et sur l'histoire, Tosel l'a pensée sous la forme d'un communisme de la finitude, fondé sur un mouvement d'auto transformation constant. Cette proposition transforme la modalité de l'action historique: elle oppose au nécessitarisme de Marx, au nom duquel le pouvoir stalinien s'est autorisé à se prétendre être la bouche qui dit le sens de la nature et de l'histoire et la main qui le réalise, le rationalisme fini de la contingence: « Il s'agit de redéfinir l'émancipation dans le sens d'un rationalisme auto-critique, fini et relationnel, un rationalisme de l'action contingente dans la finitude. À la nécessité historique qui garantit la production de la liberté s'oppose la contingence de la nécessité dans une pratique ouverte et aléatoire au sein d'une histoire globale<sup>2</sup> ».

Cette proposition d'un communisme de la finitude n'était pas sans antécédents. Chez Marx même la maîtrise subjective de la pratique cède la place à un processus pratique inachevable qui refond la nécessité extérieure sans jamais pouvoir la dominer: « Le règne de la liberté ne commence en fait que là où le travail, qui est déterminé par une nécessité et une finalité

---

1 *Ibid.*

2 A. Tosel, *Émancipation aujourd'hui?* Vulaines sur Seine, Édition du croquant, 2016, p. 107.

imposée de l'extérieur, cesse ; il se tient donc par sa nature au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite<sup>1</sup> ». Lénine semble en avoir eu au moins une fois l'idée, quand dans un commentaire marginal à *L'Économique de la période de transition* de Boukharine, il déclare contre celui-ci que le communisme mettra fin aux antagonismes inconciliables de classes, mais non à toute contradiction. Dans un article de 1920, comparant le parti communiste aux institutions ecclésiastiques, Gramsci pose la supériorité du premier sur les secondes : « C'est précisément parce que le but de leur engagement est concret, humain, limité, que les combattants de la classe ouvrière sont plus grands que les combattants de Dieu<sup>2</sup> ». Au but infini du mystère de la foi, le mouvement socialiste substitue les buts toujours finis d'une référence historique circonscrite.

Ce communisme de la finitude s'actualise dans la construction d'un terrain commun, d'un bien commun, rendue nécessaire par les apories de l'accumulation capitaliste et de son exploitation de la nature. L'existence d'un seuil d'irréversibilité dans les risques majeurs de l'humanité « oblige à reposer la question du bien commun comme question à nouveau et autrement substantielle, non plus seulement procédurale, puisqu'il en va en effet de la subsistance de masses humaines appauvries et de la substance même de la vie en ce monde<sup>3</sup> ». La vraie question ontologique à l'ère de la globalisation est celle de l'ontologie de l'être social comme être en commun, et il se révèle comme finitude : « Si la question ontologique est celle de l'être pour l'étant qui la pose, la mondialisation modalise cette question comme celle de notre être-en-commun. Et désormais cet être-en-commun révèle son lien à l'être comme nature et comme vie, dans une finitude radicale<sup>4</sup> ».

Le cosmopolitisme abstrait de la globalisation relève d'un universalisme intéressé qui incarne les flux d'un capital financier en fait étayé sur la puissance relative des États, mais que sa fluidité érige en pouvoir capable de contraindre les États mêmes. Cette universalité abstraite s'incarne en Europe sous la figure de la construction européenne, pouvoir supranational représentant la puissance abstraite mais efficace du capital globalisé. Car

1 Livre 3. MEW. 25, p. 828, P.2, p. 1487.

2 *Ibid.*, p. 166, Traduction, p. 392-393.

3 A. Tosel, « La mondialisation comme objet philosophique », *op. cit.*, p. 49/ p. 95.

4 *Ibid.*, p. 94.

cette structure supranationale fonde son pouvoir sur la mise en concurrence en son sein des peuples et des hommes. Dès lors l'universalisme abstrait, ce rapport à l'universalité de l'humanité que l'Europe a eu la prétention d'incarner, se retourne en repli sur soi, en concurrence dévastatrice entre les peuples, entre les régions, entre les hommes, entre les travailleurs. Elle provoque la dislocation de l'unité nationale sans intégrer les individus à une citoyenneté européenne inexistante.

À cette déstructuration, André opposait l'articulation d'un niveau national renouvelé et d'un niveau transnational, opposé à l'universalisme faux et surplombant du supranational. Il entendait trouver dans la reconstitution d'une unité populaire, ce que Gramsci appelait le national-populaire, la base d'une reconstruction d'un monde ouvert, intégrateur, liant liberté et égalité. Au repli sur des mouvements uniquement nationaux, à la nostalgie de la résistance, il opposait l'émergence de luttes transnationales, souvent anticapitalistes malgré elles, comme les mobilisations contre la privatisation de l'eau simultanément en Allemagne et en Italie : « L'idée européenne doit être refondée dans la perspective d'une autre mondialisation réarticulant, en les transformant dans une perspective de coopération, les niveaux du local, du régional, du national -qui n'a de sens que populaire et inter-culturel- et du transnational désormais irréductible<sup>1</sup> ».

Ce niveau d'un transnational défini non par une instance de domination mais par la coopération, André n'a pas eu le temps d'en thématiser l'ensemble des conséquences, mais c'est par lui qu'André voyait de nouvelles formes de mouvement social émerger de la limitation même des luttes parcellaires et souvent fugaces d'opposition à la globalisation capitaliste : « La seconde raison d'espérer tient à ce que les mobilisations pour une mondialisation d'en bas rendent visibles la nécessité d'une coordination de la lutte menée par les forces du travail et du non-travail et les luttes que nous nommerons trans-travail. Cette coordination esquisse la possibilité d'un nouvel internationalisme ni opposé au cosmopolitisme ni hostile par principe à l'existence de communautés ouvertes, nationales ou non<sup>2</sup> ». L'éman-

---

1 A. Tsel, « L'Union européenne, ou un hybride à vocation subimpériale dans le capitalisme mondialisé », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 43, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 150.

2 A. Tsel, *Un monde en abîme*, op. cit., p. 325.

cipation prend désormais la figure de réseaux multiples, fluides, qui redéfinissent l'hégémonie autour des pratiques de démocratie directe, expansives qui réinvestissent la pratique officielle des régimes démocratiques.

Ce communisme de la finitude, Tosel, à travers sa problématique de la laïcité, l'a appliqué à l'ouverture des communautés, au profit d'une rationalité refusant la négation des autres, car dans une société démocratique et pluriculturelle, l'autre se décline au pluriel. Si la laïcité obéit à une rationalité de la finitude, c'est qu'elle exclut l'absolutisation de ses raisons en essence historiquement figée, la dissolution des affects ou des croyances par les lumières d'une raison descendue de l'éternité. Nous avons vu au vingtième siècle émerger nombre de religions officiellement laïques du pouvoir. Songeons au slogan mussolinien : croire, obéir, combattre. La laïcité au contraire, nous dit Tosel, « exclut toutes les sacralisations des pouvoirs, y compris celle de la socialité initiale, y compris celle de la république, y compris celle de la laïcité même<sup>1</sup> ». Elle ne saurait se réduire à une religion de la laïcité.

Dès lors à des formes de religion historiquement diverses, feront face des formes de laïcité historiquement diverses, liées à des conjonctures différentes et qui vont se mélanger dans des compromis instables, au risque de la laïcité même. À une laïcité de combat, qui entend séparer politique et religion, à une laïcité qui entend définir l'esprit civique, s'oppose une laïcité de collaboration et de débat : « La laïcité séparation pure et la laïcité foi civique, ont dû prendre acte de l'émergence de la laïcité reconnaissance et de la laïcité de collaboration et de leurs conséquences éventuelles une auto-liquidation de la laïcité<sup>2</sup> ». La laïcité n'est pas une essence éternelle, c'est un champ de forces toujours fluctuant, parfois en danger mortel, donnant lieu à des compromis déterminés, répondant à des conjonctures singulières et non à des valeurs dont l'infini reflète l'ineffectivité. Elle est définie par une tension interne irréductible : « d'une part donc admission du différend, des langages sociaux hétérogènes, et de l'autre en même temps, horizon d'un espace de coopération<sup>3</sup> ». Mais ce n'est que dans cette tension, dans ce ca-

---

1 A. Tosel, *Nous citoyens, laïques et fraternels*, Paris, Kimé, 2015, p. 252.

2 *Ibid.*, p. 45.

3 *Ibid.*, p. 253.

ractère hybride, dans l'inachèvement de son processus que nous pourrons être, comme le dit le titre du livre d'André, des citoyens laïcs et fraternels.



PARTIE I

ANDRÉ TOSEL ET SPINOZA



HENRI LAUX

ANDRÉ TOSEL ET LE DÉSIR DE LA PHILOSOPHIE  
UNE LECTURE DU *TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE* DANS  
*SPINOZA OU LE CRÉPUSCULE DE LA SERVITUDE*<sup>1</sup>

C'est en 1984 que paraît cet ouvrage, version abrégée d'une thèse de doctorat préparée sous la direction d'Yvon Belaval. Le contexte est celui d'un grand renouveau des études spinozistes, opéré déjà depuis une vingtaine d'années, mais qui ne cesse de se développer. Il y a eu les travaux de Martial Gueroult sur les deux premières parties de l'*Éthique* (1968-74) ou la dynamique d'interprétation suscitée par Gilles Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression* (1968). De façon générale, les études françaises, comme le souligne la préface du livre, et à vrai dire pas seulement françaises, avaient délaissé le champ politico-religieux pour s'attacher majoritairement à l'image d'un Spinoza quelque peu individuel et stoïcien quant aux préoccupations. Mais cela venait de changer : il y avait eu les études de Sylvain Zac sur l'interprétation de l'Écriture, dès 1965, ou celle plus programmatique de Stanislas Breton notamment, *Spinoza, théologie et politique* (1977), et d'autres encore. Malgré tout, ceux qui s'attachaient à l'*Éthique* pouvaient avoir tendance à frapper de « contingence historique les traités antérieurs ou postérieurs<sup>2</sup> », et ceux qui s'appuyaient sur le champ religieux le mettaient moins en relation avec l'ensemble du système. À une exception près, et de taille, comme le souligne toujours le

---

1 A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier, 1984, 320 p.

2 *Ibid.*, p. 7.

prologue, les contributions d'Alexandre Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza* (1969) ou, d'une autre manière, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* (1971), qui prennent en compte l'ensemble de l'œuvre. Et c'est par là que se définit l'orientation de l'étude d'André Tosel : elle se reconnaît plus limitée puisqu'elle a son centre de gravité dans le *Traité théologico-politique* (TTP), mais cette limitation n'en est pas une : de nature méthodologique, elle vise « une approche d'ensemble de la pensée de Spinoza<sup>1</sup> ». Elle fait travailler les deux œuvres, *Traité théologico-politique* et *Éthique*, dans leurs interrelations, pour manifester une unité fondée sur une logique singulière. L'originalité se montre déjà là, rendue certainement possible par les travaux évoqués, mais qui trace sa voie propre. On notera d'ailleurs une particularité, peu partagée en effet dans la tradition française, qui est celle de la prise en compte de Leo Strauss (dont l'étude sur le *Traité théologico-politique* remonte à 1930), exception donc dans l'histoire de l'interprétation, mais un Strauss adopté avec quelque nuance dans son approche spinozienne.

Sur cette orientation méthodologique se fonde la thèse centrale de l'ouvrage : le *Traité* est une introduction à la « vraie philosophie<sup>2</sup> ». Il faut entendre : une introduction qui est un engagement, une décision, bien plus « une lutte théorique » contre le non-philosophe, l'homme de la supersaturation, celui qui s'apparente au « vulgaire » ou à la foule, figure de la personne ou de l'institution aliénée dans le délire passionnel, et finalement les théologiens, pour le dire dans les termes du langage religieux. L'introduction à la philosophie ne se présente donc pas comme un paisible manuel de conseils de sagesse, si utiles soient-ils. L'opération est à la fois de destruction et de reconstruction ; elle consiste en « une transformation de l'esprit » d'un certain public, en l'occurrence les lecteurs du *Traité*. Elle la réalise par la confrontation du « complexe théologico-politique juéo-chrétien », dans sa dimension intellectuelle et pratique, avec la puissance d'une « onto-théologie naturaliste et rationaliste », ou encore d'un « système modo-substantiel<sup>3</sup> », foncièrement éthique, le système de l'idée vraie, idée vraie de la nature et de la nature humaine. Le lieu historique de

---

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, p. 8 pour cette citation et les suivantes.

3 *Ibid.*, p. 11.

la transformation sera la critique de la religion révélée dans la mesure où elle est « négatrice » de la quête de la vérité et, en conséquence, de la vérité d'une vie bonne. C'est cette critique qui, de manière tout à fait explicite, sert de fil conducteur pour introduire à la philosophie.

Dans le mouvement critique qu'il organise, le *Traité théologico-politique* laisse alors apparaître un point de vue qui est celui du désir, voire la plus grande affirmation du désir, dans l'actualisation du *conatus* de l'individu et dans celui des modalités de la coexistence humaine. La déficience éprouvée dans le « complexe théologico-politique » est le lieu où s'éprouve l'aspiration à une libération éthique, impliquant elle-même un rapport actif à cette libération. C'est certainement ici que l'on trouve la marque la plus personnelle d'André Tosel, sa signature en quelque sorte, lorsqu'il propose de voir dans le *Traité théologico-politique* un « livre de vie<sup>1</sup> ». Formulation très étonnante, presque inattendue dans un tel ouvrage, mais parfaitement cohérente, qui conjoint le respect de la pensée de Spinoza et la manière propre de l'assumer. Cela nous dit quelque chose de son auteur : soucieux d'une lecture rigoureuse, il l'envisage dans sa portée théorique et pratique à la fois, dans ses effets de vie, comme il le dit, comme un témoignage. Le désir de la philosophie est le sien quand il pratique Spinoza ; il est celui de Spinoza qui s'actualise dans l'un de ses lecteurs, pour la vie d'autres lecteurs. La perspective est d'éducation. Le *Traité théologico-politique* fait œuvre critique, certes, et avec une force polémique, notamment dans sa préface, qui aide à comprendre le pourquoi de sa rapide interdiction, mais au-delà d'un effet passager il fait œuvre d'éducation ; il est « livre de vie, livre de formation à la forme humaine, ouverte à sa possibilité supérieure » ; il « conduit » à une découverte, celle de la vie vraie, qui dans l'entrelacs de la condition finie, dans son « irréductible altérité » aménage des possibilités activement désirées, non plus subies sous le coup d'un imaginaire de passions et d'impuissance. Parler de *livre de vie* implique donc une option forte dans la lecture du traité. Si tel est alors le projet du *Traité théologico-politique*, il rencontre bien l'*Éthique* : ici, l'expression géométrique pourrait atténuer l'explicite du combat, mais celui-ci n'en est pas moindre ; le désir s'y constitue sur une déduction de l'idée vraie de la nature qui bouverse les ontologies disponibles et leurs expressions historiques.

1 *Ibid.*, p. 10 pour les citations de ce paragraphe.

Après ce prologue intitulé « *Le Traité théologico-politique* ou le Manifeste d'une philosophie de la libération », l'ouvrage élabore un parcours en neuf chapitres : « Contre la superstition, la réforme intellectuelle et morale » ; « Superstition et lecture » ; « Ébauche d'une histoire critique du TTP » ; « De la critique biblique à la critique de la religion révélée » ; « Critique de la révélation et de la prophétie » ; « Un nouveau traité des lois, ou l'Éthique souterraine du TTP » ; « Fin du miracle, fin du surnaturel » ; « Le problème de la spécificité chrétienne » ; « De la foi pratique à la refondation politique » ; une conclusion enfin : « Théorie et transformation du champ théologico-politique ». Voici quelques points qui dans l'ensemble du parcours relaient le projet déjà défini.

Très révélateur à cet égard est le titre comme la tonalité du premier chapitre : « Contre la superstition, la réforme intellectuelle et morale ». Les renvois au *Traité de la réforme de l'entendement* y sont explicites. Or on sait la tonalité autobiographique, ou du moins très personnelle, du prologue du premier traité de Spinoza, le combat pour la recherche d'une chose éternelle, sagesse et réalisation d'un bien certain, contre tant de biens incertains, ou de faux biens qui menacent. Déjà, le renvoi à un traité qui parle en première personne pour mobiliser ce qui relève d'un engagement intime colore et oriente le propos. Et Tosel rappelle aussitôt cette réponse de Spinoza à Oldenburg qui l'interrogeait sur le *Traité théologico-politique* à venir, n'hésitant pas à traduire par « désir de philosopher<sup>1</sup> » l'attitude où Spinoza se disait simplement *incité à philosopher* ; minime différence de traduction, et sans effet notable à vrai dire pour le sens du texte, mais instructive tout de même ici où le philosophe d'aujourd'hui reconnaît ce qu'il y a de décisif dans la démarche de son inspirateur en lui prêtant une expression qu'il est précisément en train de s'approprier : le désir de philosopher. Il évoque d'ailleurs « la mission » du *Traité théologico-politique*, et même son « urgence<sup>2</sup> », la nécessité de lutter contre les préjugés des théologiens. Le lexique de la « mission », si personnel, porte loin et profond l'engagement du philosophe. C'est une réforme en vue d'une formation : celle d'un

1 *Ibid.*, p. 15. Il s'agit de la Lettre 30 ; en fait, la traduction reprend celle de Charles Appuhn. Spinoza écrit exactement : « Me tamen hae turbae nec ad risum, nec etiam ad lacrymandum, sed potius *ad philosophandum*, et humanam naturam melius observandam, *incitant* » (je souligne). Cf. B. Spinoza, *Opera* IV, édités par C. Gebhardt, p. 166.

2 A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, *op. cit.*, p. 16.

nouveau modèle du savoir, un nouveau modèle de « la nature humaine » et de son « salut<sup>1</sup> », cela sur l'horizon collectif d'« une société de la connaissance », dans la visée « d'une idée 'laïque' et 'démocratique' du savoir<sup>2</sup> ». L'objectif premier du *Traité théologico-politique* est alors de « délivrer la connaissance de sa soumission à l'Écriture<sup>3</sup> ». Démarche « laïque » et non pas « athée », comme il est précisé, qui s'en prend à la déformation du savoir et même de la croyance ; une démarche qui a capacité à s'adresser à cette catégorie de lecteurs pas totalement pris dans leur logique de superstition, « des amis de la philosophie », « philosophes en formation<sup>4</sup> », en mesure d'entendre qu'il s'agit d'affirmer une nouvelle forme de vie. Il y a là une orientation vers les ressources de l'entendement et de la nature humaine puisque, selon une belle formule, le philosophe « n'est rien d'autre que décision de penser<sup>5</sup> ».

Au fil des chapitres, la nature et la fonction du *Traité théologico-politique* ne cessent d'être précisées. Ainsi, le traité est une « théorie de l'histoire<sup>6</sup> », intervenant dans l'histoire en vue de la réorganisation du savoir ; il est un manifeste pour une vie « à la fois plus puissante et plus savante<sup>7</sup> » ; il se définit par un *temps* : le temps de la menace superstitieuse, du « primat du politique<sup>8</sup> » pour fonder une République de rationalité ; et nécessairement par-là « le temps de la lutte de l'État contre le pouvoir théologico-ecclésiastique » et la « fureur » qu'il suscite<sup>9</sup> ; en ce croisement, il est « l'unité de fusion de deux processus » : celui de la « laïcisation politique », celui de la « désagrégation confessionnelle de la Réforme<sup>10</sup> » [Réforme calviniste en l'occurrence] de manière à unir la rationalité politique de la souveraineté de l'État et la raison éthique des croyants en écart avec les dogmes et les pratiques de leurs institutions. Plus que tout autre texte de l'époque, le traité est écrit pour des destinataires bien précis : d'une part les Politiques

---

1 *Ibid.*, p. 20.

2 *Ibid.*, p. 21.

3 *Ibid.*, p. 23.

4 *Ibid.*, p. 51.

5 *Ibid.*, p. 28.

6 *Ibid.*, p. 68.

7 *Ibid.*, p. 73.

8 *Ibid.*, p. 85.

9 *Ibid.*, p. 86.

10 *Ibid.*, p. 86-87.

décidés à construire une nouvelle science de la nature humaine dans son expression collective ; d'autre part, et de manière privilégiée, « les chrétiens évangéliques » déjà mobilisés par une exigence de raison – au fond, ceux qui appartiennent déjà au cercle des amis de Spinoza : il leur faut passer de l'amendement de leurs croyances sous la force de la raison à une raison désirée pour elle-même : passage, ou conversion de l'esprit évangélique en esprit philosophique. Le rationalisme pratique (ou éthique) ne suffit pas ; il est le début d'un processus, ou plutôt le lieu et le matériau d'une possible transformation, au moyen d'une liberté d'exégèse qui va rendre possible la liberté de lecture de toute chose, c'est-à-dire la raison, la philosophie. Le *Traité* engage pour cela tout un ensemble d'opérations théoriques et pratiques auprès de lecteurs capables de philosophie. Avec cette formule impressionnante d'empathie, et bien révélatrice de la position de l'auteur, en conclusion du chapitre 3 : « Oui, le TTP est un livre d'amour, écrit pour l'amour de ses lecteurs<sup>1</sup> » : ils sont l'enjeu du livre. Il en va donc d'un combat vital pour l'interprète de maintenant, une sorte d'exigence intérieure à laquelle il ne peut se soustraire, à nouveau une « mission », pour reprendre l'un de ses termes.

D'un point de vue méthodologique, le mouvement vers la philosophie suppose des opérations de transformation. Une étape décisive est pour le croyant d'acquiescer à la sortie de la superstition, ce qui peut se manifester dans les chapitres 12 et 13 (voire 12 à 15) du *Traité*, mais cet ensemble de chapitres « *semble faire difficulté* » car « Spinoza *semble* cesser de réduire la sphère de la religion à celle de la superstition<sup>2</sup> ». La difficulté avancée est cependant surmontée si on prête attention aux étapes qui marquent le raisonnement de Spinoza. Il suffit dans un premier temps de « fixer le désir de philosopher<sup>3</sup> » du croyant en l'identifiant à la raison pratique venue d'une croyance réformée. Mais cela ne suffit pas, et sur le long terme le croyant devra renoncer définitivement à sa croyance, même non superstitieuse, pour entrer définitivement dans le processus du vrai. C'est ici que se manifeste le plus l'appel à Leo Strauss. En effet, il faut quelques procédures pour conduire le croyant ; Spinoza « ne peut pas ne pas ruser avec ses

---

1 *Ibid.*, p. 99.

2 *Ibid.*, p. 106. Je souligne.

3 *Ibid.*

lecteurs », sans qu'il s'agisse pour autant de « manipulation<sup>1</sup> » ; il est question de « machination stratégique<sup>2</sup> » ; selon l'esprit de Strauss, « Spinoza se veut un Machiavel de la lecture et de l'écriture<sup>3</sup> », s'abritant sous une ruse prudente pour mettre le croyant en contradiction avec lui-même, mais porté insensiblement par là, et quasiment sans s'en rendre compte, à « transformer sa foi en savoir de la foi<sup>4</sup> », c'est-à-dire à y renoncer de fait, puisque son lieu est devenu autre. Contraint par la méthode à lire les Écritures littéralement, selon l'enseignement le plus aigu de la Réforme, le croyant ne s'aperçoit pas que c'est un piège, puisque la lecture lui apprend qu'il n'y a pas de vérité dans ce qu'il lit des Écritures ; le lieu de la vérité est autre, il est pour le philosophe, c'est-à-dire pour celui qu'il est en train de devenir, celui qu'il est maintenant en réalité. Du langage de la foi, il est passé au langage rationnel. On peut évidemment critiquer la méthode, se demander par exemple s'il fait bien partie de l'essence du vrai de procéder par stratagème et machination, se demander si on ne retombe pas alors dans les pièges d'une autre superstition, mais il faut reconnaître que le recours à Strauss reste sous contrôle, et finalement ne nuit pas au mouvement général d'une démarche d'introduction à la philosophie ; Strauss apporte ici des outils, diversement appréciables, qui confortent plus qu'ils ne déterminent véritablement l'opération du texte.

Si ce mouvement vers la philosophie est possible dans le *Traité*, c'est parce que celui-ci abrite déjà l'*Éthique*, une « éthique souterraine », dès le chapitre 4, sorte de « traité des lois », qui se prolonge au-delà, jusque dans la partie politique ; il en est un « embryon<sup>5</sup> » ; non seulement il la contient, mais il lui appartient. Il en expose de manière concentrée tout le chemin [...] depuis le « *De Deo* » jusqu'au « *De Libertate*<sup>6</sup> ». Quant au chapitre 6, qui établit la « fin du miracle, fin du surnaturel<sup>7</sup> », « en son sommet spéculatif » Tosel estime que « l'*Éthique* y est plus que préfigurée<sup>8</sup> ». Dans ces

---

1 *Ibid.*, p. 109.

2 *Ibid.*, p. 118.

3 *Ibid.*, p. 117.

4 *Ibid.*, p. 111.

5 *Ibid.*, p. 168.

6 *Ibid.*, p. 171.

7 *Ibid.*, p. 207.

8 *Ibid.*, p. 216.

premiers chapitres se constitue donc un discours philosophique qui développe ses opérations pour transposer et transformer le langage anthropomorphique de la Révélation ; il traduit les catégories de la transcendance en celles de l'immanence : Spinoza est « le penseur du *Sive*<sup>1</sup> ». Ces transitions posent les conditions de cette autre transition qu'est le passage du lecteur, croyant raisonnable, à un nouveau statut, celui de philosophe. Mais il s'agit bien d'un passage, selon un mouvement génétique, car il ne s'agit pas de se convertir à la philosophie dans une sorte d'opération finalement trop peu ancrée dans les processus de la nature et que l'on pourrait dire d'immédiateté quasi « miraculeuse » ; il s'agit de *devenir* philosophe, et donc d'accéder à une position de liberté dans le réel, mais « de mieux en mieux, de plus en plus<sup>2</sup> » ; et selon une citation du chapitre IV du *Traité*, reprise dans l'argumentation : « plus nous connaissons de choses dans la nature, plus parfaitement nous connaissons l'essence de Dieu<sup>3</sup> ». Où l'on retrouve les mêmes formulations d'approfondissement de la cinquième partie de l'*Éthique* (notamment V 24). C'est donc dans la mesure même où le *Traité théologico-politique* fait apparaître « sa spécificité d'introduction à la philosophie<sup>4</sup> » qu'il peut transformer le lecteur auquel le livre était précisément destiné dans la préface. Celui-ci sera capable d'entendre les problèmes posés, les impasses de ses croyances, ainsi « cette étrange figure » qu'est le Christ, « contradiction intenable<sup>5</sup> », parce que figure philosophique et théologique à la fois. Mais le croyant, désormais capable d'une « autocritique de la superstition<sup>6</sup> » comprendra le pourquoi de ce statut et, le comprenant, le dépassera pour y renoncer et s'établir définitivement dans « une société de sages », « visée immanente de la nature<sup>7</sup> », quand l'ontologie souterraine du *Traité théologico-politique* se sera faite politique.

Ce qui est remarquable dans l'ouvrage d'André Tosel, à travers l'intérêt porté au complexe théologico-politique ou historique des questions rencon-

---

1 *Ibid.*, p. 168.

2 *Ibid.*, p. 166.

3 *Ibid.*, p. 179.

4 *Ibid.*, p. 167.

5 *Ibid.*, p. 259.

6 *Ibid.*, p. 233.

7 *Ibid.*, p. 284.

trées, et même si cette attention est plus largement partagée aujourd'hui, c'est la puissance d'engagement que l'on y découvre, comme une reprise de l'engagement même de Spinoza. Le texte porte constamment, en effet, les traces d'une nécessité intérieure, de l'exigence de faire éprouver l'enjeu d'un combat : introduire à la philosophie, désirer philosopher, philosopher sur le désir du vrai. « En toute rigueur le TTP saisit son temps dans la pensée. Il en dégage les possibilités motrices pour les aider à faire système<sup>1</sup> ». Cette formulation peut faire penser à un autre philosophe qui fut collègue d'André Tosel dans cette Université de Nice, dans les années 1968-1974, collègue et probablement ami dans leur diversité d'orientations, à savoir Éric Weil. Dans une journée d'étude qui se tenait à Nice le 10 mars 1994, André Tosel citait cette phrase de la *Logique de la philosophie* : « L'homme ne peut pas s'assigner de but plus élevé que sa liberté dans la réalité de sa vie, qu'une vie en vue d'une réalité libre, en vue de l'unité entre discours cohérent et réalité cohérente, en vue d'un avenir qui soit présence dans la liberté du sentiment<sup>2</sup> ». Pour Weil, le philosophe a vocation d'éducateur ou d'éveilleur à la liberté. Ce langage est celui d'André Tosel ; il caractérise sa compréhension du *Traité théologico-politique*, défini une fois encore, et cette fois en ces termes : « Le TTP ou la pédagogie du devenir cause adéquate, de la fin de la servitude<sup>3</sup> ». C'est dire que « la liberté de pensée n'est donc pas revendication d'une simple tolérance, provisoire et tactique<sup>4</sup> ». L'objectif assigné par Spinoza à sa démarche n'est pas la revendication d'une tolérance faible, confort (voire condition) pour l'expression de thèses subversives, quelles qu'elles soient ; elle va bien au-delà ; ou plutôt, dans l'expression de cette exigence, elle exprime le désir radical de la vérité, celui que vise en son essence même le philosophe. La pensée du philosophe, dit André Tosel, en conclusion « a confiance en sa propre capacité<sup>5</sup> » ; « elle connaît la genèse passionnelle des erreurs », « elle sait

1 *Ibid.*, p. 313-314.

2 Citation de la *Logique de la philosophie*, p. 413, dans A. Tosel, « La double inscription de l'action dans la philosophie d'Éric Weil », in J. Quillien et G. Kirscher (Eds), *Cahiers Éric Weil V – Éric Weil, Philosophie et sagesse*, Presses universitaires du Septentrion, 1996, p. 50-51.

3 A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, *op. cit.*, p. 296.

4 *Ibid.*, p. 314.

5 *Ibid.*, p. 315, pour les citations de ce paragraphe. Je souligne les trois verbes qui suivent.

qu'elle a besoin de l'opinion libre pour se former et se diffuser », « elle *sait* qu'elle n'a nul besoin de la force pour régner » ; « elle n'a nul besoin de la manipulation des désirs ni de l'idéologie des fictions », sa seule ambition est de convaincre, de démontrer, « elle exerce dans le respect, mais avec courage tranquille, son droit de juger », « elle exerce son activité éducative dans la certitude de sa vérité, laquelle est en même temps 'source de bienveillance et de mansuétude' » : cette expression vient des dernières pages du *Traité théologico-politique* ; si elle est de Spinoza, elle caractérise aussi bien la vie et le style de son interprète. Ils parlent ensemble, et leurs voix se rejoignent pour nous dans l'expérience toujours à partager du désir de la philosophie.

PIERRE-FRANÇOIS MOREAU

ANDRÉ TOSEL, SPINOZA ET LES FORMES DE VIE

On se souviendra d'André Tosel comme ami, comme collègue, comme découvreur de territoires inexplorés<sup>1</sup>. Sa pensée, riche et multiforme, était perpétuellement en construction, en éveil, en reprise. Chaque nouvelle étape s'appuyait sur les précédentes pour les modifier ou les nuancer. Il faudra un jour montrer la cohérence de l'ensemble de son itinéraire autour de Spinoza, de Marx, de l'analyse du monde contemporain et de la promotion de la philosophie italienne.

Son premier livre, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*<sup>2</sup>, est issu de sa thèse d'État. Il se présente comme une lecture du *Traité théologico-politique* et il s'appuie, de façon assez étonnante, sur une pensée que l'on pourrait juger très éloignée des interprétations actuelles du spinozisme : celle de Leo Strauss<sup>3</sup> – auquel il ne se référera d'ailleurs plus guère dans la suite de son œuvre, lui préférant Vico, Marx, Lukács et Gramsci. Or ce qui frappe immédiatement, c'est qu'il en tire des conséquences fort différentes de ce que dit Strauss. À vrai dire il se réclame *de l'usage* de la méthode de Strauss, plus que de son contenu. S'il cite cette méthode,

---

1 C'est lui qui, lors d'un colloque à Leyde, en 1977, m'avait suggéré qu'il fallait traduire et étudier le livre de Lodewijk Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*. Pour se consacrer à sa thèse, il avait renoncé à le faire lui-même. J'ai publié cette traduction dix ans plus tard, avec Jacqueline Lagrée (*La philosophie interprète de l'Écriture sainte*, éditions Intertextes, 1988).

2 A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984.

3 Bien qu'il cite les deux œuvres, la référence va, plutôt qu'à la *Religionskritik Spinozas* de 1930, à l'article de 1948 « How to study Spinoza's *Theologico-political Treatise* » : L. Strauss, « How to study Spinoza's *Theologico-political Treatise* », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, t. 17 (1947-1948), p. 69-131, repris dans *Persecution and the Art of Writing*, 1952.

c'est pour s'autoriser à contredire une approche traditionnelle de l'œuvre de Spinoza et notamment du *Traité théologico-politique*, que pendant très longtemps, en France du moins, on n'intégrait pas au système de l'auteur de l'*Éthique*<sup>1</sup>. Tout se passait comme si les textes politiques demeuraient au fond extérieurs au noyau authentiquement philosophique du spinozisme. C'est contre cette omission que s'insurge Tosel, et ce sont des moyens pour la surmonter qu'il demande à Strauss. En ce sens, il ne se rallie pas à la pensée de ce dernier : il utilise des éléments fournis par Strauss pour faire tout à fait autre chose. Bien entendu, il y a un certain nombre de passages du livre (peut-être pas les plus novateurs) où il rend hommage aux thèmes de ce dernier : à savoir, qu'il y a un double langage chez les philosophes<sup>2</sup> ; que le véritable texte n'est pas le texte manifeste mais ce qui est caché sous ce texte<sup>3</sup> ; que le philosophe introduit à dessein des contradictions dans son œuvre pour déjouer la censure<sup>4</sup>. Mais même lorsqu'il reprend ces thèses, c'est au service d'un projet irréductible au projet straussien. Ce qu'il va chercher chez Strauss, c'est l'idée que l'on peut lire un livre dans un autre ordre que celui où l'auteur l'a présenté. En le relisant ainsi – en le ré-écrivant, pour ainsi dire – on fait apparaître des traits, des questions, voire une cohérence qui étaient enfouis dans l'œuvre, mais ne se dégagent pas au premier regard.

Chez Strauss, cette réécriture sert à montrer que sous le discours religieux, Spinoza est athée. Or, au contraire, Tosel dit explicitement que l'athéisme, c'est l'inverse symétrique de la superstition : l'athée, c'est simplement le superstitieux les jours où ses affaires marchent bien et où il

- 
- 1 Et plus généralement on n'étudiait pas la politique de Spinoza, comme si l'analyse de l'*Éthique* suffisait pour rendre compte du système. Matheron a retracé l'histoire de cette omission dans la réédition du livre de Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, PUPS, 1990, et dans son étude « Les deux Spinoza de Victor Delbos », in A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem, *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle*, Publications de la Sorbonne, 2008, p. 211-218.
  - 2 « Le philosophe est alors condamné à vivre selon deux régimes, à parler deux langages. Il doit se dédoubler et faire la théorie de cette contrainte théologico-politique qui l'oblige à la ruse » (A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, op. cit., p. 53).
  - 3 Il parle du « texte exotérique » du *Traité théologico-politique*, sous lequel il faut rechercher la vraie pensée, masquée, de Spinoza. D'où ceci : « Le véritable philosophe au masque n'est pas Descartes, mais Spinoza » (*ibid.*, p. 116).
  - 4 « Spinoza use à dessein d'un exposé contradictoire. Mais il donne la clef de ces contradictions et de celles de son propre exposé », (*Ibid.*, p. 112).

n'est pas anxieux face aux coups de la fortune – quitte à se jeter dans les absurdités de la *vana religio* lorsque la fortune tourne et qu'il passe de la prospérité à l'adversité ; c'est la même ignorance naïve des déterminations de l'individu, qui dans un cas pousse l'homme à se soumettre à un dieu anthropomorphique et dans l'autre cas le fait se prendre lui-même pour un dieu libre de son propre destin.

Dans *Le Crépuscule de la servitude*, la lecture entre les lignes sert à construire un Spinoza matérialiste – comme Tosel le développera dans ses ouvrages suivants (*Du matérialisme de Spinoza, Spinoza ou l'autre infinitude*) – et elle constitue pour cela une conceptualité spécifique, appuyée sur les mots de Spinoza, mais qui leur donne une cohérence et une consistance qui font émerger comme une ontologie et une anthropologie sous le discours politique et la critique de l'Écriture sainte. Il s'agit donc de décomposer le discours présent dans le *Traité théologico-politique* pour le recomposer autrement – avec une structuration non pas plus vraie ou moins vraie, mais plus intensément resserrée sur un lexique révélateur.

En procédant ainsi, André Tosel reproduit à sa façon ce que le jeune Marx avait fait dans les cahiers où il avait réécrit le *Traité théologico-politique*<sup>1</sup> : dans ces cahiers, il n'y avait pas une seule ligne de Marx mais à la fin du texte on découvrait un Spinoza jeune-hégélien : rien n'avait été ajouté mais il avait suffi de retirer certaines choses, d'en recomposer d'autres et, avec des phrases qui étaient toutes de Spinoza, on aboutissait à une autre logique – spinoziste aussi, d'un spinozisme décalé. Il en va de même quand on lit *Le crépuscule de la servitude* : on a effectivement l'impression de lire le *Traité théologico-politique* selon une autre logique, mais où l'on retrouve dans un registre différent les orientations fondamentales du philosophe.

Nous allons à notre tour reconstituer le fil directeur du raisonnement du livre : d'abord l'unité de la visée philosophique de Spinoza, dont Tosel appuie l'analyse sur le repérage d'un lexique spécifique ; ensuite la position historique de Spinoza, à un moment particulier de l'histoire, et deux fois particulier du fait du rôle de la science en appui de sa philosophie ; enfin une pensée originale de la transformation.

1 Une traduction française en a été publiée, avec un commentaire d'A. Matheron, dans les *Cahiers Spinoza* I, Répliques, 1977.

## I

Il faut prendre au sérieux les premières pages, où Tosel annonce qu'il ne parlera pas de l'Éthique, ni de ce qu'il appelle le système modo-substantiel, parce que Martial Gueroult l'a suffisamment expliqué. Il considère donc la lecture gueroultienne comme un acquis, auquel il n'y aurait rien à ajouter – mais en même temps, paradoxalement, il invite à lire le *Traité théologico-politique* comme une Éthique souterraine: la pratique effective du livre recompose le contenu du système dans un autre langage que celui de Spinoza. Il s'agit, en un sens, de compléter Gueroult et Matheron – en allant chercher une autre Éthique et en interrogeant le *Traité théologico-politique* sur d'autres questions que celles de Matheron (la question des affects, qui est centrale dans *Individu et Communauté*, n'intéresse pas Tosel ici<sup>1</sup>). Ce qui donne la clef de cette recomposition, c'est une notion ou plutôt une série de notions qui construisent une lecture matérialiste de Spinoza, à partir du *Traité théologico-politique*: or ces notions, on va le voir, débordent largement le champ de questions annoncé par le sous-titre du *Traité théologico-politique*: la liberté de philosopher, la piété, la paix de l'État. On aurait alors tort de croire qu'il va considérer le *Traité* comme un élément à part ou dérivé: en l'étudiant, il est clair que l'on aborde le spinozisme dans son ensemble. On lit en effet dès le prologue: « Une telle approche tente d'affronter le problème de l'unité systématique de la philosophie de Spinoza<sup>2</sup> ». En quoi consiste cette unité? En une théorie des formes de vie et de la transformation de la vie.

Tosel prend la peine de présenter en détail les aspects méthodologiques de sa démarche dès le début: tout le prologue et le premier chapitre sont consacrés à mettre en place l'instrument d'analyse, même si celui-ci est complété et précisé au passage dans les chapitres suivants. Il décrypte le contenu principal de l'ouvrage de Spinoza comme la description de deux

---

1 Tosel associe (non sans raison) Matheron à Gueroult, en tant qu'il complète pour les trois dernières parties de l'Éthique, l'analyse systématique que celui-ci a opéré pour les deux premières. Il lui reconnaît le mérite d'avoir échappé à l'omission, jusqu'alors traditionnelle, des *Traités* et, donc, de la politique. Mais son propre projet est différent.

2 A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, op. cit., p. 7.

formes de vie : la forme de vie superstitieuse et la forme de vie philosophique. Il faut s'arrêter un instant sur cette expression « forme de vie ». Elle n'apparaît pas dans le lexique de Spinoza et c'est là que se situe la cohérence de la lecture toselienne : il réorganise le *Traité théologico-politique* sous la juridiction de cette notion de forme de vie. À sa suite apparaît plus généralement toute une chaîne de notions qui sont : *forme* ; *déformer* ; *reformer* ou *réformer* ; *transformer* ; *formation* ; *formateur* ; *réformateur* ; et bien entendu *réforme*. On trouve l'équivalent latin de certains de ces termes dans le lexique de Spinoza, d'autres sont introduits par les traductions, d'autres enfin résumés des passages ou des exemples issus du *Traité théologico-politique*. Ils appartiennent au lexique français le plus courant, même lorsqu'ils ont aussi un sens philosophique (c'est évidemment le cas de « forme ») mais leur enchaînement ici leur confère une accentuation conceptuelle qui leur permet de scander théoriquement le raisonnement. On peut les trouver, dispersés, sous la plume de Spinoza, mais non pas avec cette concentration ni avec cette systémativité. C'est pourquoi on peut s'autoriser à dire qu'il y a là une reconstruction de l'ontologie du *Traité théologico-politique* et de sa théorie de l'histoire à partir de cette théorie de la forme qui en fait produit une théorie matérialiste de l'histoire et même du futur de cette histoire. Le miracle, si l'on ose dire en parlant du *Traité théologico-politique*, c'est que même le vieux faux-sens de la traduction française du titre du *Tractatus de intellectus emendatione* que nous appelons traditionnellement le « *Traité de la réforme de l'entendement* » devient, sous sa plume, un sens véritable : car il s'agit vraiment d'une réforme, c'est-à-dire d'une réorganisation de la forme. Autrement dit, la notion centrale par laquelle Tosel effectue une lecture matérialiste du *Traité théologico-politique*, ce n'est pas la notion de matière, c'est, paradoxalement, la notion de forme – et toutes celles qui s'enchaînent avec celle-ci. L'ensemble des analyses va s'organiser autour de cette notion, et de toute sa famille sémantique – dont le plus important sera : « transformation » qui va être l'ultime but du processus. On remarquera le jeu notionnel porté par ces termes quand il s'agit de définir le rôle et le lieu de la philosophie : « La philosophie est même la seule chose qui compte dans la mesure où en elle le seul nécessaire, la vie satisfaite, contente et contentée, peut, ne peut pas ne pas, *se former*. Cette *formation* ne peut s'opérer que sur le terrain qui

est aussi l'obstacle à *transformer*, celui de la religion révélée<sup>1</sup> » (c'est moi qui souligne). La philosophie est donc d'abord ontologie de la formation des formes et de leur transformation. Le seul terme qui serait antérieur dans cette succession ontologique, ce serait celui de « vie », qui n'est pas élucidé pour lui-même, mais qui semble nécessaire au début du processus. La vie est ce qui doit nécessairement être mis en forme, d'une façon ou d'une autre – le jeu anthropologique et politique, c'est-à-dire l'Histoire, consistant justement à faire passer la vie d'une forme à une autre.

Ainsi, la philosophie, c'est ce qui forme ce dont a besoin la vie, mais précisément, au moment où la philosophie intervient, la vie a déjà été formée – par la superstition; il va donc falloir transformer la forme de vie inférieure qu'est la superstition en une forme de vie supérieure qu'est la forme philosophante. Comment va-t-elle procéder? En étudiant les « formes théoriques » de la forme superstitieuse, qui n'est donc pas une simple série de rites et de conduites : elle produit des discours, qui sont la croyance (qui à son tour exige des formes pratiques<sup>2</sup>), la prophétie, l'herméneutique; ces discours renvoient à une matrice physique qu'est l'économie du désir dont on apprend ensuite que c'est aussi une forme de vie. Autrement dit, l'ensemble du *Traité théologico-politique* se réorganise en une théorie des formes de vie qui engendrent des formes théoriques et le problème du *Traité théologico-politique* est de faire passer d'une forme de vie inférieure, mais spontanée et nécessaire, à une forme de vie supérieure à laquelle correspond cette autre forme théorique qu'est la philosophie. Pour expliquer ce passage, il faut introduire ici une nouvelle notion : celle de *force* : « Ce point de vue se révèle être à son tour une position théorico-politique du désir, ou plutôt la position de force de ce désir en un régime "supérieur" d'actualisation, en une forme vitale développée du "conatus"<sup>3</sup> ». Formes, formes de vie, formes théoriques, forces : on a là une grille d'interprétation de ce qui se révèle comme un champ de bataille des désirs humains et de leur organisation en société, et l'ouvrage de Spinoza lui-même vient prendre sa place comme une des forces qui agissent dans

1 *Ibid.*, p. 8.

2 « Une telle forme de vie doit nécessairement matérialiser sa croyance comme élément de sa propre affirmation » – c'est-à-dire la constitution d'un culte et d'une Église (*Ibid.*, p. 36).

3 *Ibid.*, p. 9.

ce champ : « Le *TTP* se comprend ainsi comme formateur de cette forme supérieure théorico-pratique de la vie, saisie à la fois dans sa continuité et dans sa rupture avec la forme de vie précédente, laquelle est aussi primaire et nécessaire qu'insatisfaisante, déterminée à être surmontée, dépassée et transformée<sup>1</sup> ». Il s'agit bien d'un combat : « dans l'*Éthique* comme dans le *TTP* se révèle le même combat pour l'effectuation du processus formateur de la réalité humaine, de la possibilité de la nature humaine<sup>2</sup> ».

## II

Il faut maintenant situer Spinoza dans le contexte de son temps et dans la transition entre ces formes de vie. En fait la réponse s'articule en deux temps : l'existence d'une forme étatique qui a déjà en partie pris ses distances avec la forme de vie superstitieuse, mais qui lui est toujours liée cependant ; et le développement d'une science qui met en œuvre l'exercice de la Raison sur laquelle s'appuiera le spinozisme.

1°) Spinoza n'écrit pas n'importe quand. La nouveauté de son œuvre est liée à la nouveauté des temps. Le *Traité théologico-politique* est écrit à une époque où, aux Provinces-Unies, l'évolution historique a abouti à des institutions qui ne dépendent plus entièrement de la forme superstitieuse. Le développement économique qui a fait sortir le pays du Moyen Âge exige de nouvelles structures politiques, et promeut même une connaissance meilleure des phénomènes sociaux : « Le temps de Spinoza et de sa nation sont ceux où avec la nouvelle économie se généralisent des formes théoriques visant à connaître les nouveaux processus<sup>3</sup> ». Mais en même temps la forme de vie antérieure et ses représentants, loin d'avoir disparu, pèsent

---

1 *Ibid.*, p. 9-10.

2 *Ibid.*, p. 10. De même : « Le *TTP* se révèle ainsi comme livre de vie, livre de formation à la forme humaine, ouverte à la possibilité supérieure, à cette possibilité qu'empêchait une forme inférieure d'actualisation. Il convie ainsi son lecteur à découvrir et à former en lui cette vraie vie » (*ibid.*).

3 *Ibid.*, p. 79. Ici Tosel s'appuie sur le livre de J.-T. Desanti, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, La Nouvelle Critique, Paris, 1956, qui consacre effectivement de nombreuses pages à la situation économique des Pays Bas au XVII<sup>e</sup> siècle.

sur ces formes politiques nouvelles et les tirent en arrière. La puissance des théologiens apparaît comme « force matérielle et institutionnelle, concurrente des formes d'organisation politique de la communauté<sup>1</sup> ». On est donc dans une situation d'équilibre précaire et toujours menacé, ou plutôt de déséquilibre. Le préjugé demeure dominant, même dans une société où les éléments objectifs donnent les moyens de le combattre.

Ainsi au sein même de la forme de vie courante et spontanée qu'est la superstition, il y a un moyen déjà de commencer à réorganiser la vie – un moyen pré-philosophique qui est la construction de formes politiques. Mais ces formes politiques sont en permanence remises en cause par la théologie qui veut faire pression sur elles et qui ainsi se manifeste comme force matérielle institutionnelle (et l'on rencontre de nouveau ce mot de « force » qui vient se juxtaposer au terme « forme » pour indiquer les éléments qui essaient de transformer, dans un sens ou dans un autre, l'équilibre existant); et en face, symétriquement, la philosophie va faire pression elle aussi sur ces formes politiques existantes et s'efforcer de les transformer et de les améliorer pour les rendre compatibles avec une forme de vie supérieure. Autrement dit les formes politiques existantes actuellement dans les Pays Bas du XVII<sup>e</sup> siècle représentent une sorte d'intermédiaire entre la forme de vie totalement superstitieuse et la forme philosophique; l'opérateur qui va s'exercer sur les différentes formes pour produire les transformations et les réformes, ce sont les forces à la fois matérielles, institutionnelles mais aussi philosophiques.

En somme, Spinoza écrit dans une conjoncture où il va devenir possible de changer collectivement les formes de vie, et surtout de le faire lucidement<sup>2</sup>: « Spinoza en appelle donc à un futur imminent où les hommes pourront réaliser une forme supérieure de leur nature<sup>3</sup> ». L'instauration active de la réflexion philosophique permettra de surmonter les conflits et les schismes qui caractérisaient l'équilibre antérieur et le rendaient précaire: « elle mettra fin aux discussions interminables qui caractérisent une forme de vie que domine le préjugé<sup>4</sup> ».

1 A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, op. cit., p. 15.

2 « Le temps de Spinoza et sa nation sont ceux où avec la nouvelle économie se généralisent des formes théoriques visant à connaître les nouveaux processus » (*ibid.*, p. 79).

3 *Ibid.*, p. 17.

4 *Ibid.*, p. 19.

Il s'agit donc bien de transformer le monde. Comment peut-on le faire? Justement grâce la réforme de l'entendement. Elle va transformer peu à peu l'espèce humaine comme celle-ci avait déjà été transformée progressivement, même sous le règne de la superstition, par les instruments de travail et de connaissance qu'elle utilisait. Et là Tosel prend tout à fait au sérieux (ce que font peu de commentateurs) l'analogie spinozienne entre les instruments de connaissance (la méthode) et les instruments matériels. On connaît le raisonnement : si l'on avait besoin de méthode pour découvrir la méthode, alors de la même façon on n'aurait jamais pu obtenir le moindre instrument matériel puisqu'il en aurait fallu un autre auparavant pour le fabriquer – la réponse étant évidemment que puisque ces instruments existent, ils sont le fruit d'une amélioration progressive d'instruments primitifs et qu'il n'y a donc pas de raisonnement circulaire. Il y a donc une histoire de la formation de l'espèce qui est l'histoire de la formation de ses instruments de travail.

Au sein même de la première forme de vie, celle qui est primaire et inférieure, existe donc une formation progressive qui accumule des forces qui vont permettre dans certains lieux privilégiés – par exemple la Hollande de la Révolution scientifique – de faire basculer ces formes du bon côté c'est-à-dire du côté de la philosophie.

Dans un tel rapport de forces, à quel but est destiné le *Traité théologico-politique*? Il ne s'agit ni de convaincre les théologiens (on ne les convaincra jamais) ni d'apporter des démonstrations aux philosophes (puisque'ils font déjà usage de la Raison); il s'agit de s'adresser à ceux que Tosel désigne comme une « zone intermédiaire », c'est-à-dire des gens qui sont à cheval sur les deux formes de vie – donc qui ont commencé à réfléchir à partir de la révolution scientifique du XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle – les cartésiens, les hobbesiens, tous ceux qui ont commencé à comprendre l'idée de loi de la nature mais qui restent encore pris, à d'autres égards, dans les formes de vie inférieures de la superstition – c'est-à-dire qui n'en tirent pas toutes les conséquences – il va falloir en quelque sorte faire levier à partir de ce qui en eux représente la forme de vie supérieure afin de transformer le rapport de force.

2°) La caractéristique de la philosophie spinoziste, ce n'est pas seulement l'époque. C'est que, au sein de cette époque, elle est la pensée qui a tiré les conséquences rigoureuses du développement de la science de la Nature. Elle s'appuie sur une Révolution scientifique qui s'institutionnalise; il y a une logique de la science qui fait que les théologiens reculent pied à pied: « La "postulation" de l'époque et de la philosophie est la résolution d'inverser le rapport de domination entre vraie science, vraie vie, d'une part et de l'autre, superstition<sup>1</sup> ».

Par exemple, en énonçant que l'interprétation de l'Écriture s'appuie sur les mêmes règles que l'interprétation de la Nature, Spinoza bouleverse le thème traditionnel des « deux livres » (la Nature et l'Écriture sainte): « Ce n'est pas la Nature qui devient un texte ou un livre, ce sont plutôt les textes ou la Bible qui deviennent Nature, c'est-à-dire des objets naturels susceptibles d'une interprétation naturelle. Il ne s'agit plus d'une analogie mais d'une explication<sup>2</sup> ».

### III

La conclusion du livre rassemble le faisceau de ces analyses en répondant à la question: comment transformer concrètement la société? – comment penser la transition entre la société principalement superstitieuse, soumise à la tyrannie et aux théologiens, et la société meilleure, celle où les citoyens passeront à une forme de vie supérieure? Il faut remarquer que c'est là une question que Spinoza ne se pose guère: dans l'*Éthique*, il n'énonce que les règles générales de la sociabilité (Quatrième Partie, pr. 35-37) et n'aborde pas le problème de la transformation de la société; dans le *Traité politique*, il décrit des modèles d'États constitués et non pas la façon dont ils se sont constitués; dans le *Traité théologico-politique*, il n'aborde qu'elliptiquement ce thème, à la fin du ch. XX, et encore, surtout du point de vue de l'action ponctuelle des individus, qui s'adressent au souverain pour suggérer des réformes. Pour le reste il ne semble envisager que deux possibilités: la dissidence religieuse, qui a toutes les chances d'être

---

1 *Ibid.*, p. 23.

2 *Ibid.*, p. 60-61.

une manipulation des théologiens cherchant à forcer la main du Magistrat ou à le renverser; et la figure classique du tyrannicide, qu'il condamne comme reproducteur de la tyrannie, comme le font d'ailleurs la plupart des théoriciens politiques de son temps. Les prophètes bibliques, quant à eux, ont représenté un appel à la transformation de la société, face à l'injustice et à la tyrannie, mais ils n'ont su le faire qu'en pensant la solution comme retour à la tradition, donc sans sortir de l'étape de la superstition.

Tosel envisage une troisième forme de transformation, collective celle-là. Elle s'adresse aux masses et non au Souverain. Une fois que le temps des prophètes est révolu, qu'est advenu les temps des bâtisseurs d'État et des sciences, on est dans une situation de transition qu'il faut conduire vers l'issue la meilleure: la domination du savoir et de la démocratie. Alors que les prophètes exprimaient irrationnellement une crise qu'ils ne savaient pas penser, le philosophe, lui, doit être capable de penser la crise et, en conséquence, de répandre les idées qui, une fois largement diffusées, contribueront à faire pencher la société du côté de la Raison et d'une nouvelle forme d'État: « La pensée de Spinoza, qui ne se voulait pas révolutionnaire, unit en fait une révolution théorique, subversive et transformatrice de l'ancien ordre symbolique, à une révolution politique, sous la forme atténuée d'une transformation démocratique de l'État libéral, anti-féodal et anti-absolutiste<sup>1</sup> ». La diffusion de la connaissance critique contribuera à la libération politique: le *Traité théologico-politique* lu par Tosel comporte donc une véritable stratégie. Évidemment ce qui a autorisé Tosel à faire exploser ainsi le texte pour lui faire dire cela, c'est la garantie de Leo Strauss: l'idée qu'il y a un texte sous le texte. Mais cette idée, on l'a vu, il l'utilise tout à fait autrement que Leo Strauss. Cette idée qu'il y a des rapports de force qui permettent à l'intérieur même d'une forme de vie de commencer à accumuler des éléments qui ensuite pourront la faire basculer dans une autre forme de vie, a un nom: la conquête de l'hégémonie. « Il faut assurer pratiquement les conditions de l'hégémonie en multipliant les porteurs de ce nouveau mode de vie, en développant en philosophes tous ceux qui éprouvent le désir de changer le vrai<sup>2</sup> ». Et il y revient dans la conclusion:

---

1 *Ibid.*, p. 313.

2 *Ibid.*, p. 55.

« Une audace intellectuelle qui se tourne vers la construction de l'hégémonie d'une forme de vie qu'il faut aider à affirmer avec prudence<sup>1</sup> ».

De quoi Leo Strauss est-il le nom ? De Gramsci, évidemment.

---

1 *Ibid.*, p. 315.

CHANTAL JAQUET

LA FINITUDE POSITIVE CHEZ ANDRÉ TOSEL

Dans *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, paru aux Éditions L'Harmattan en 2008, André Tosel s'interroge sur les raisons pour lesquelles Spinoza provoque toujours la pensée aujourd'hui, au point que des philosophes aussi différents que Deleuze, Althusser, Negri s'emparent de lui pour donner un nouveau souffle aux théories de l'émancipation. La réponse tient selon lui en grande partie au fait que Spinoza est un philosophe moderne atypique qui défend un rationalisme de la finitude positive face au projet exorbitant d'une maîtrise absolue de la nature et des hommes. Ce rationalisme de la finitude positive se démarque tout aussi bien des pensées de la finitude négative de type religieux, qui mettent l'accent sur la misère de l'homme et dénoncent son orgueil démesuré, que des pensées de l'infinitude et du rationalisme hyperbolique prétendant accéder « à un savoir total de la totalité<sup>1</sup> ». Il ne tourne pas pour autant le dos à l'infinitude. En tant que l'esprit humain est une partie de l'entendement infini de Dieu, « le rationalisme spinozien est simultanément un rationalisme de l'infini<sup>2</sup> », d'où le titre *Spinoza ou l'autre (in)finitude* qui peut se lire en deux sens :

- l'autre finitude, autrement dit la finitude positive,
- l'autre infinitude, autrement dit l'infinitude qui ne prétend pas au savoir total et à la maîtrise absolue.

Cette thèse originale est le nerf et le fil conducteur des dix études rédigées entre 1996 et 2002, qui constituent le volume et qui sont organisées à

---

1 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 10.

2 *Ibid.*

la manière de deux grands tableaux clairs-obscurs. La première partie vise à mettre au jour « l'infini dans l'ombre du fini », en dégagant la puissance critique de la pensée de Spinoza, sa spécificité par rapport à l'héritage cartésien, son dépassement du libéralisme et du républicanisme et sa radicalité en miroir avec Marx. La seconde partie a pour objet d'éclairer « le fini à la lumière de l'infini » et d'explorer plus précisément ce concept de finitude positive en le définissant à travers les transitions et fluctuations éthiques et le passage de la raison à la science intuitive.

À défaut de pouvoir reconstituer la totalité du schéma spéculatif, la richesse et la variété des analyses présentes dans l'ouvrage, il s'agira ici de se focaliser sur le concept central de finitude positive, en montrant dans un premier temps comment il amorce un virage par rapport aux études spinozistes antérieures, virage qui est expressif de la pratique toselienne de l'histoire de la philosophie. Dans un second temps, il s'agira plus précisément d'analyser les fondements de ce concept au sein du système de Spinoza afin d'en faire ressortir les aspects décisifs et de mesurer l'apport singulier de la réflexion d'André Tosel, non seulement aux études spinozistes mais à la pensée philosophique.

## I. LE TOURNANT DE LA FINITUDE POSITIVE

Pour mieux mesurer la valeur et la portée de ce rationalisme de la finitude positive, il faut d'abord le resituer dans l'économie de la pensée d'André Tosel et le ressaisir par rapport au mouvement d'ensemble qui l'anime. L'émergence de l'idée de finitude positive constitue en effet un moment historique, voire un tournant dans la réflexion. Elle témoigne d'un inflexionnement de la pensée d'André Tosel sur Spinoza qui est, du reste, clairement assumé dès la préface. Tout en inscrivant son livre dans le prolongement des investigations antérieures ayant fait l'objet des deux publications précédemment mentionnées, *Spinoza et le crépuscule de la servitude* et *Du matérialisme de Spinoza*, André Tosel prend du recul par rapport à ses interprétations précédentes et considère que les dix études rassemblées dans ce nouvel ouvrage « attestent une inflexion notable de la lecture. Spinoza est mis à distance d'une thématique du plein dévoilement de la capacité de penser et d'agir au sein d'une histoire remise en mou-

vement par le combat inaugural contre le bloc théologico-politique<sup>1</sup> ». Il rompt ainsi avec la vision d'un Spinoza, rationaliste absolu, tenant d'une raison hégémonique et triomphante, qui avait encore cours dans *Le crépuscule de la servitude*, notamment lorsqu'il considérait que dans le *Traité théologico-politique* « il s'agit de mettre fin à l'âge théologico-politique en libérant notre puissance collective, en pensant ses conditions d'institutionnalisation<sup>2</sup> ». Il est vrai que le crépuscule de la servitude aurait pu tout aussi bien s'appeler l'aube de la liberté, tant la foi dans les lumières de la raison et dans ses aptitudes à venir à bout des ténèbres de la superstition est pleine et entière. L'ouvrage de 2008 ne renie pas pour autant les analyses antérieures, mais il les corrige et les amende, en tenant compte des limites de la raison face à ce qui s'oppose à elle. « Cette interprétation ne constitue pas une palinodie ; elle se veut une *emendatio* du rationalisme hyperbolique qui a pu valoir en d'autres temps, une rectification, une correction, non une dénégation<sup>3</sup>. »

Cette démarche ne se résume pas à la simple exigence de probité inhérente au discours philosophique et n'a rien de la coquetterie intellectuelle de ces beaux esprits qui confessent volontiers leurs erreurs avec une fausse humilité. Elle est conforme à la conception toselienne de l'histoire de la philosophie et permet de la caractériser en propre. Contre toute approche herméneutique qui placerait les textes en apesanteur pour les appréhender de manière structurale en visant une vérité pure détachée de tout contexte spatio-temporel, André Tosel fait valoir les conditions historiques de la lecture et l'impossibilité de s'en exempter. À ceux qui pourraient déplorer les inflexions de ses interprétations au nom d'une vérité pure, immanente aux textes, il fait valoir que « la lecture des philosophes est une expérience et qu'elle emprunte ses références à l'actualité historique. Nulle lecture structurale ne peut prétendre dépasser cette condition du cercle herméneutique. Elle peut toutefois nous aider à déterminer la lettre de ce qui est dit, éliminer les interprétations insoutenables, enrichir la compréhension conceptuelle. Elle ne peut dispenser du risque de l'interprétation sauf à s'abuser sur sa propre rigueur, à rendre impensable ses propres présupposés, à ef-

---

1 *Ibid.*, p. 11.

2 A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984, p. 309.

3 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, *op. cit.*, p. 11.

facier sa propre actualité. Au lecteur de dire si l'interprétation proposée est pertinente en notre actualité<sup>1</sup>. »

Sans désavouer l'approche architectonique des systèmes propre à Martial Gueroult et ses disciples, André Tosel inscrit la lecture dans une actualité historique ineffaçable qui l'infléchit nécessairement et conduit à interpréter. En somme, il n'y a pas de vérité pure des textes, il n'y a que des interprétations. Cette prise de position ne débouche pas sur une forme de scepticisme quant à la possibilité d'appréhender les textes dans leur vérité. André Tosel reconnaît à la lecture structurale le mérite de déterminer la signification exacte du texte et d'opérer le partage entre les interprétations qui sont recevables et celles qui ne le sont pas, à la manière d'une norme. Elle n'épuise pas l'analyse toutefois, tant il est vrai que le lecteur aussi rigoureux soit-il n'est jamais exempt de présupposés ou de préoccupations actuelles, à la croisée de son histoire personnelle et de l'histoire collective. Il n'y a pas de lecteur vierge et chacun lit avec tout son monde intérieur devant les yeux. Il n'y a pas lieu de le déplorer, car c'est une nécessité.

Du reste, aux yeux d'André Tosel, la prudence qui consiste à refuser des surinterprétations au nom d'un souci d'exactitude est aussi le produit d'une conjoncture historique déterminée et correspond à une situation de repli sur la littéralité du texte, à défaut de pouvoir transformer la réalité. Cette prudence, écrit-il, « est elle aussi liée à une conjoncture théorico-pratique historique, à savoir, l'effondrement des philosophies de l'émancipation (Lumières et marxismes) lié à la mondialisation capitaliste qui a liquidé tout à la fois le communisme soviétique et le socialisme réformiste au profit du libéralisme économique et politique devenu entretemps la philosophie pratique hégémonique aujourd'hui. Ce déplacement total de conjoncture est le présupposé historique d'un commentaire qui ne peut désormais compter que sur sa propre littéralité<sup>2</sup> ». André Tosel met en garde contre cette pratique prudente du commentaire, car si elle peut déboucher sur des mises au point importantes, elle risque de déboucher « sur un académisme sans perspective, faute de réflexivité historique<sup>3</sup> ».

---

1 *Ibid.*, p. 11.

2 *Ibid.*, p. 240.

3 *Ibid.*

Ainsi, ce qui intéresse André Tosel, c'est moins la vérité pure des textes, si tant est que cette expression ait un sens et ne soit pas une illusion, que la rencontre entre un auteur et un lecteur, l'interaction de leurs pensées dans des conditions actuelles données. Ces conditions historiques en dernière instance déterminent la lecture. C'est pourquoi, il y a à proprement parler chez André Tosel une vision réellement matérialiste de l'histoire de la philosophie, entendue comme une pratique temporellement déterminée. C'est ce qui permet de comprendre pourquoi il n'en a jamais fini avec Spinoza et remet sans cesse sa réflexion sur le métier. Loin de prétendre en épuiser la lecture dans le cadre d'une herméneutique du vrai, il y trouve une matière inépuisable à interpréter en fonction des infléchissements de sa propre pensée et de ses préoccupations au cours de l'histoire. Ce n'est pas tant la révision d'une interprétation biaisée et le souci de correction qui l'anime dans son retour aux textes que le désir de nourrir sa propre réflexion et pratique politique. Ce qui l'intéresse par-dessus tout, c'est la manière dont un auteur aide à penser et à agir actuellement, sa puissance théorique à l'œuvre dans une pratique réellement transformatrice.

À cet égard, la lecture de Spinoza est tributaire des mutations historiques de sa pensée, qui, au fur et à mesure que les années passent, table de moins en moins sur la possibilité d'une transformation révolutionnaire totale de la société et d'un triomphe de la raison annonçant le crépuscule de la servitude. André Tosel prend acte des forces qui résistent et il comprend Spinoza non plus seulement « comme la pointe avancée d'une *Aufklärung* d'orientation révolutionnaire<sup>1</sup> », mais « comme le philosophe qui fonde la puissance de la raison et de l'agir sur la connaissance lucide de tout ce qui s'oppose à l'une et à l'autre<sup>2</sup> ».

## II. NATURE ET FONDEMENT DE LA FINITUDE POSITIVE

C'est pourquoi ce concept de finitude positive qui fait l'objet du chapitre VI devient central et marque un tournant. Dès les toutes premières lignes, André Tosel se demande comment un mode fini peut agir au sens fort, puisqu'il est déterminé par d'autres modes à exister et à produire des

---

1 *Ibid.*, p. 9.

2 *Ibid.*

effets et qu'il est placé en régime de contrainte. Ce n'est pas un hasard s'il reprend cette question classique de l'agir modal et rappelle d'entrée de jeu la proposition XXVIII de l'*Éthique* I, établissant que tout mode fini est déterminé à exister et opérer par une autre cause, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée. Dans un contexte politique marqué par la mondialisation du capitalisme, les individus sont déterminés par une idéologie libérale qui conditionne leurs pensées et leurs actions et les place en régime de contrainte, au risque d'en faire de simples automates et courroies de transmission. Dès lors comment pourraient-ils agir intrinsèquement s'ils sont déterminés par des causes extérieures très puissantes qui les placent dans un état de servitude? Les hommes n'agissent pas, ils sont agis. Est-ce à dire alors que l'idée d'une action des modes soit généralement une illusion parce qu'en raison de leur finitude ils sont toujours le jouet de causes extérieures qui les ballottent en tous sens et leur impulsent leur mouvement? Ce qui préoccupe André Tosel, c'est la question de l'action libre et des marges de manœuvre dans ce contexte de contrainte où les individus sont déterminés à exister et opérer. C'est pourquoi il en revient à Spinoza qui lui offre un cadre théorique pour penser l'agir modal.

Pour résoudre le paradoxe de l'action dans un système où tout est nécessaire, André Tosel s'inscrit en faux contre l'assimilation des opérations des modes à une forme de déterminisme mécanique et la réduction de leur pouvoir à une simple transmission des effets impulsés par une cause extérieure.

Il met en avant le fait que chez Spinoza, le mode est soumis à une double détermination, une « détermination intramodale », qui renvoie à un ordre extrinsèque, celui des causes extérieures et une « détermination modo-substantielle », qui relie le mode à la puissance de Dieu dont il est une partie. Cette détermination modo-substantielle est interne, elle est l'expression d'une puissance positive d'opérer. André Tosel prend appui sur la proposition XXVI de l'*Éthique* I, établissant que « toute chose qui est déterminée à opérer quelque chose y a nécessairement été déterminée par Dieu ». Au cours de la démonstration, Spinoza précise que « ce par quoi les choses sont dites déterminées à opérer quelque chose est nécessairement quelque chose de positif (comme il va de soi) ». Autrement dit, il y a bien quelque chose de réel qui détermine l'opération. Par conséquent, Dieu, en vertu

de la nécessité de sa nature, dont doit suivre une infinité de choses, d'une infinité de manières, en est la cause efficiente. L'idée de finitude positive s'enracine donc dans cette proposition qui constitue le « mode en puissance de produire et d'opérer<sup>1</sup> » à travers l'efficience de l'action divine et ne « le borne pas à communiquer la causalité transitive qui le fait exister<sup>2</sup> ». Conscient toutefois de la distinction entre opérer et agir sur laquelle Pierre Macherey a attiré l'attention<sup>3</sup>, André Tosel s'emploie à établir la réalité d'une action des modes. En effet chez Spinoza, seul Dieu est cause libre et agit au sens fort du terme, puisqu'il ne peut jamais, en tant que substance absolument infinie existant en soi être contraint par une cause extérieure.

L'action de Dieu n'a rien d'une œuvre séparée de son procès de production, elle est une produ-action, selon les termes d'André Tosel. En revanche, le « mode opère seulement, produit des effets séparés<sup>4</sup> ». La question se pose de savoir comment le mode humain peut accéder à une forme d'action distincte d'une opération contrainte et articuler la double détermination intra-modale et modo-substantielle. « Tout le problème est de penser comment le mode fini, tout en ne brisant pas la chaîne qui le lie à ceux qui le déterminent à opérer et à ceux que lui-même détermine à opérer, s'affirme simultanément de manière intrinsèque dans par et dans le lien qui le relie directement à la causalité divine à laquelle il inhère, et peut être dit non seulement opérer ainsi mais agir, surtout dans le cas de l'homme qui dispose d'une puissance de penser et d'agir<sup>5</sup> ». Autrement dit, pour reprendre la formulation d'André Tosel, il s'agit de comprendre comment l'opération des modes peut être une opér-action.

Force est de reconnaître qu'il y a bien un agir modal qui se manifeste d'abord par l'action de l'esprit qui conçoit les choses de manière adéquate et forme les idées non pas comme des effets séparés et extérieurs, mais immanents à l'entendement divin dont il est une partie. Agir pour l'esprit comme pour le corps, c'est être cause adéquate, autrement dit produire des effets qui s'expliquent à partir de leur seule essence sans référence à une cause extérieure. Dans ce cas, l'esprit et le corps peuvent d'un certain point

1 *Ibid.*, p. 158.

2 *Ibid.*

3 Cf. P. Macherey, *Avec Spinoza*, Paris, PUF, 1992, Chapitre II, p. 80-94.

4 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in) finitude*, *op. cit.*, p. 159.

5 *Ibid.*

de vue être dits cause libre, car leurs effets se comprennent à partir des lois de leur nature indépendamment des contraintes des causes extérieures. « En ce sens, dit André Tosel, tout mode fini est puissance d'un devenir substantiel infini et n'est pas coupé de l'action de la substance puisque son agir se définit de manière univoque avec cette action<sup>1</sup> ». Il faut ainsi concevoir l'opér-action du mode fini comme une partie indivisible de l'action d'autoproduction de la substance infinie. C'est pourquoi selon l'auteur, « correctement comprise la finitude du mode est positive et se définit comme partie opératoire d'une puissance d'agir infinie<sup>2</sup>. »

Est-ce à dire alors que cette détermination modo-substantielle fasse signe vers l'infini de la toute-puissance et mette un terme à la détermination intramodale, perçue sous la forme de l'ordre commun de la nature limitant de l'extérieur les individus? Si l'ordre commun de la nature peut donner lieu à des représentations illusoire, comme celle d'un mécanisme déterministe qui empêche l'homme de saisir sa puissance d'agir, il ne se dissout pas pour autant comme un leurre lorsqu'il est appréhendé dans sa vérité par l'entendement. L'existence de conditions externes et de relations intermodales contraignantes n'est pas factice et ne se ramène pas à un pur jeu d'apparences qui s'évanouiraient en présence du vrai. La détermination intramodale ne se résorbe donc pas dans la détermination modo-substantielle. À cet égard la saisie du lien immanent à la substance libère l'homme de la servitude de l'ordre commun de la nature, mais ne supprime pas cet ordre, de sorte que jamais la puissance d'agir ne sera toute-puissance. Toute positive qu'elle soit, la finitude demeure.

Il ne s'agit donc pas simplement de changer de point de vue, mais de position en nous réappropriant, ce qui dans l'ordre commun de la nature et les causes externes coercitives peut convenir avec notre essence et en nous efforçant d'écarter ce qui nous nuit. En somme, il s'agit de devenir actif et de comprendre pour cela que « cette interopérativité demeure la condition et le milieu relationnel dont tout mode dépend et qu'il doit transformer en condition interne de sa reproduction et de sa capacité opérative<sup>3</sup> ». L'ordre commun est restructuré, assimilé pour qu'il cesse d'être une menace et

---

1 *Ibid.*, p. 162.

2 *Ibid.*, p. 167.

3 *Ibid.*, p. 170.

devienne ordre de détermination interne, ordre de développement du mode, de sa nature finie dans les limites qui le définissent.

Ainsi le concept de puissance d'agir apparaît comme une catégorie médiane entre la liberté absolue de Dieu et la contrainte. Elle se définit par un quantum d'action qui oscille et fluctue entre deux limites, le zéro et l'infini, sans jamais les atteindre. La finitude positive des modes se définit comme une puissance de transition, de passage, marquée par la *fluctuatio animi*, la fluence affective des passions face à laquelle il s'agit d'affirmer l'activité de la raison qui leur permet de se concevoir comme partie d'une puissance infinie. Avec Spinoza, il s'agit donc de penser et de produire ce que André Tosel appelle des transitions éthiques, de passer de la passivité d'une finitude mortifère à l'activité d'une raison qui unit le fini et l'infini. « Le mode humain en particulier se trouve – c'est un fait indéductible et injustifiable pouvoir user de sa condition de finitude pour la transformer en occasion maximale de finitude positive, partie de l'infinitude<sup>1</sup> ».

En définitive, Spinoza unit en les corrigeant deux conceptions incompatibles, celle de la finitude triste renvoyant l'homme à sa misère et son impuissance à agir, celle de l'idéal prométhéen conquérant qui fait de l'homme un empire dans un empire. Ce qui est tout particulièrement intéressant, dans l'analyse d'André Tosel, ce n'est pas seulement qu'il montre que Spinoza dépasse en les reformulant ces deux conceptions de l'homme, dont l'une est généralement le propre des religions fondant leur autorité sur la faiblesse de l'homme pécheur et l'autre celle de l'humanisme et des lumières marquée par un idéalisme de la raison triomphante, mais qu'il met en garde contre un nouveau fétichisme. Il insiste en effet beaucoup sur le fait que la critique légitime du fétichisme mécaniciste, qui hante la représentation de l'ordre commun de la nature et transforme l'homme en pur automate, ne doit pas aboutir à faire de la « relationalité modale une simple apparence disparaissant devant le savoir qui la relie à l'action substantielle<sup>2</sup> ». Il faut donc veiller à écarter le risque d'un nouveau fétichisme, « celui de la pure défétichisation elle-même, privée de la connaissance des mécanismes de sa pratique<sup>3</sup> », qui conduirait à penser que l'ordre de l'ex-

---

1 *Ibid.*, p. 178.

2 *Ibid.*, p. 170.

3 *Ibid.*

tériorité est une illusion qui se résorbe à travers la connaissance vraie. Sans doute faut-il voir là aussi une critique adressée au jeune Marx et sa thèse humaniste de la fin des illusions idéologiques. Spinoza sert ainsi d'antidote et viendrait tempérer la résurgence du fantasme de maîtrise sous une nouvelle forme, celle de la résorption de l'imaginaire dans la science et de la pure transparence des rapports sociaux. Il permet donc de s'orienter dans la pensée et invite le rationalisme moderne à faire son autocritique.

En fin de compte, André Tosel voit dans Spinoza « une étrange philosophie qui unit le fini et l'infini et qui ne trouve aucune raison de désespérer ou d'espérer dans l'idée vraie que la nature est indifférente aux fins que l'homme se propose, mais qu'elle n'empêche pas pour autant l'homme comme tout autre mode de s'efforcer de réaliser sa puissance causale<sup>1</sup> ». L'infini ne veut rien et le fini ne sera jamais cause de soi, mais cela ne conduit pas au nihilisme. Le mode joue sa partie au sein de l'action divine. Il se propose de manière légitime des modèles éthiques de la nature humaine pour définir une vie vraie contre vents et marées, au sein même des fluctuations affectives. Comme tout mode, André Tosel agit face à une conjoncture historique et philosophique donnée, et cela le conduit à historiciser la pratique de l'histoire de la philosophie et à forger ce concept d'une autre finitude qui n'est que l'envers d'une autre (in)finitude. S'il n'y a pas de fin de l'histoire, si la nature n'attend rien de nous, cela ne nous empêche nullement d'affirmer notre puissance d'agir et de chanter dans le désenchantement, pour reprendre la belle formule d'André.

---

1 *Ibid.*, p. 178-179.

LAURENT BOVE

LA « MÉTA-LAÏCITÉ » DE SPINOZA SELON ANDRÉ TOSEL

La dernière fois que j'ai eu la joie de dialoguer avec André Tosel c'était, en 2013, à un colloque sur « L'actualité du *Tractatus* de Spinoza et la question théologico-politique ». C'était à l'université Libre de Bruxelles. André Tosel avait parlé de la laïcité chez Spinoza sous le titre, « Démocratie du commun et religion civile », et j'avais, de mon côté, traité de « La *fides* et des principes de la socialité dans le TTP<sup>1</sup> ». Nos deux exposés – c'est ce que nous avons constaté – avaient une orientation commune, soit le projet de penser, avec Spinoza, la socialité du point de vue de la *pietas*, c'est-à-dire une piété constituante, ou une pratique de foi indépendante des Églises et de leurs croyances particulières mais qui ne saurait, par contre, être indépendante des institutions politiques et des pratiques citoyennes sans lesquelles la *civitas* perdrait toute consistance. C'est dire qu'il ne s'agissait nullement, ni pour Tosel ni pour moi-même, de faire de la croyance ou du religieux le lien préalable de toute socialité, mais plutôt de penser la dimension constituante de l'imagination matérielle des corps dans les manières d'affecter et d'être affecté d'une multitude qui, à travers ses pratiques communes, forme elle-même et par elle-même un seul et même corps, une seule et même société, voire une seule et même nation selon une langue singulière, des mœurs spécifiques et des lois qui lui sont propres.

La différence essentielle qu'apportait alors André Tosel, c'est qu'en introduisant, directement dans le débat du commentaire spinozien, la ques-

---

1 Ce colloque a été publié par les Éditions de l'Université de Bruxelles, Philosophie Politique : Généalogies et Actualités, en 2014, sous le titre *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, édité par Quentin Landenne et Tristan Storme.

tion de la laïcité, Tosel bouleversait profondément nos repères, nos distinctions et nos réflexes laïques habituels en nous invitant, en regard de la mutation historique dans laquelle nous sommes jetés, à tirer logiquement les conséquences, pour nous, de la conception sociale de la foi lue chez Spinoza.

C'est sur cette leçon éthique et politique d'André Tosel que je souhaite m'arrêter aujourd'hui.

Il nous faut d'abord brièvement rappeler, avant de discuter des conséquences et des enjeux de la conception spinozienne de la foi, l'analyse politique de la situation historique contemporaine à laquelle André Tosel n'a eu de cesse de s'atteler tout au long de sa vie intellectuelle et militante. Une analyse qu'il avait reprise et prolongée dans un ouvrage paru en 2015 qui traite de la laïcité (en intégrant d'ailleurs sa conférence de Bruxelles sur Spinoza) et dont le titre se présente sous la forme d'une interrogation : *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*<sup>1</sup>. André Tosel explique dans ce livre que, dans la conjoncture bouleversante d'une globalisation capitaliste dont une des conséquences majeures est de provoquer au sein des sociétés le retour en force de la question théologico-politique, revenir à Spinoza « sous la rétrospection de la question de la laïcité<sup>2</sup> », est un acte authentiquement philosophique et politique des plus utiles. Et ce, d'abord, afin de laisser « inquiéter nos certitudes laïques dogmatiques et les certitudes théologico-politiques des autres en vigueur aujourd'hui<sup>3</sup> ». Afin, ensuite, de pouvoir déchiffrer dans le *Traité théologico-politique*, ce que pourraient être, pour les sociétés contemporaines – et particulièrement pour la société française –, les principes fondamentaux d'une approche nouvelle, non dogmatique, de la laïcité ajustée au défi contemporain de la multiculturalité. Et ce, afin de construire, écrit André Tosel, une authentique interculturalité.

Pour bien comprendre la singularité et l'importance politique et philosophique de la perspective toselienne il faut souligner d'abord, que l'ana-

1 A. Tosel, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, Éditions Kimé, Paris, 2015. L'article de 2014, dont le titre est devenu « Démocratie du commun et religion universelle dans le *Traité théologico-politique*. De la laïcité chez Spinoza » (p. 135-166), constitue, à présent (avec quelques modifications) le premier chapitre (ch. V) de la partie II de l'ouvrage : « Laïcité et sécularisation au miroir de Spinoza ».

2 *Ibid.*, p. 135.

3 *Ibid.*, p. 166.

lyse d'André Tosei inscrit, de fait, la question de la laïcité dans une interrogation plus vaste sur la justice sociale et sur la solidarité que celle-ci suppose. Tosei souligne avec raison qu'« à la différence des penseurs libéraux, pour Spinoza, la solidarité est primaire<sup>1</sup> » ; et que cette solidarité « est le fondement coopératif de la politique<sup>2</sup> ». Cette leçon spinoziste s'avère essentielle pour comprendre l'approche toselienne de la laïcité.

Ce n'est pourtant pas, directement, à partir des développements explicitement politiques de Spinoza que Tosei va aller vers ce fondement social et solidaire de la politique (je pense particulièrement à la voie qu'il était possible d'emprunter d'un accès direct au fondement solidaire que permet la problématique éthico-politique de la promesse dans le *Traité théologico-politique* XVI, 5 ; nous y reviendrons). Mais c'est par le biais du religieux et de la loi divine que la question va être abordée par André Tosei. Dans le *Traité théologico-politique* XII, Spinoza dit, en effet, que la justice est inscrite dans les cœurs, c'est-à-dire dans la pensée humaine sous la forme d'une « loi divine » qui peut être extraite, aussi, de l'Écriture Sainte selon la méthode d'interprétation historique, philologique et rhétorique par laquelle le texte de l'Écriture peut être compris à partir de sa propre lettre et non pas par la raison philosophique qui alors s'y substituerait<sup>3</sup>. C'est de là que Tosei va partir.

Cette position du problème qui conduit à chercher une voie de redéfinition de la laïcité à partir de l'imaginaire religieux est évidemment paradoxale. D'autant plus quand on se souvient de ce qu'écrit par ailleurs aussi Spinoza, dans le *Traité politique* II, 23 ou III, 5, à savoir qu'il n'y a de justice qu'en fonction du décret commun de la cité... Mais aussi et surtout que c'est la revendication d'une valeur indépendante de justice (une justice revendiquée au nom de Dieu qui prétend avoir barre sur les décisions de l'État) qui est responsable des plus funestes délires : à savoir la guerre civile qu'attise la haine des théologiens au nom d'une loi divine qu'ils opposent, de manière séditeuse, aux autorités de l'État. Et, ce sont bien ces conséquences catastrophiques que Spinoza, à la suite de Hobbes, a souhaité

1 *Ibid.*, Conclusion « Une nouvelle donne pour penser la sécularisation et la laïcité », p. 245.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, II, ch. V, p. 143.

philosophiquement enrayer en concevant clairement, dans son *Traité théologico-politique* comme dans le *Traité politique*, que chaque citoyen, loin d'être son propre juge en matière de justice, relevait, en ce domaine, de la cité dont il est obligé d'exécuter tous les ordres ; et que ce même citoyen n'a ainsi « aucun droit de décider ce qui est juste ou injuste, pieux ou impie<sup>1</sup> » ; mais que c'est, bien au contraire, ce que la cité déclare juste et bon qui doit être considéré comme déclaré tel par chacun : « D'où il suit qu'alors même qu'un sujet estimerait iniques les décrets de la cité, il n'en serait pas moins tenu de les exécuter<sup>2</sup> ». Comment alors la loi divine pourrait-elle offrir une « norme » (l'expression est d'André Tsel) universelle et indépendante de justice, si cette justice – comme Spinoza l'affirme par ailleurs –, ne peut être effectivement prescrite que par la loi d'un État particulier ? Cette interrogation nous amène à examiner avec beaucoup plus d'attention la méthode d'André Tsel qui, en tant qu'éminent commentateur du *Traité théologico-politique* va ré-ouvrir et renouveler le débat sur la laïcité par la voie de l'analyse de la distinction de deux figures spinoziennes du religieux : à savoir celle de la religion dite extérieure (ou superstitieuse, qui est la religion du théologien) et celle de la religion universelle ou vraie (la *religio vera* ou *pietas*), dite aussi religion intérieure, à partir de laquelle les questions de la sécularisation et de la laïcité vont être reposées.

Cette distinction traditionnelle, qui est un foyer récurrent de guerre civile, puisqu'elle permet à chaque secte de s'affirmer comme la détentrice de la vérité religieuse face aux fausses croyances, Tsel montre comment Spinoza va la transformer en profondeur<sup>3</sup> afin d'en inverser les effets historiques : de la confrontation des particularismes religieux à la conciliation universelle des singuliers. Une conciliation rendue possible, dit-il, par le « fonds quasi rationnel de l'imaginaire religieux<sup>4</sup> » dont le lien constituant de socialité peut alors être tenu pour celui d'une nouvelle figure matricielle

---

1 B. Spinoza, *Traité politique*, Le Livre de Poche, trad. É. Saisset révisée par L. Bove, p. 139

2 *Ibid.*, p. 139-140.

3 A. Tsel, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, *op. cit.*, II, ch. V, p. 142.

4 *Ibid.*, Introduction, p. 11.

de la laïcité ou plutôt d'une « méta-laïcité <sup>1</sup> ». Là est la thèse novatrice d'André Tosel lue chez Spinoza.

La notion de méta-laïcité désigne non seulement la laïcité qui vient après celle, « nationale et mono-culturelle », que nous connaissons<sup>2</sup> – une laïcité de seconde génération qui sera donc mieux adaptée à notre temps et à nos espaces de vie commune (espace et temps qui sont ceux de la mondialisation et de la multiculturalité); mais *méta-laïcité*, désigne aussi, la distance critique que doit permettre le méta-lien comme « norme<sup>3</sup> », afin de penser et de juger, de ce point de vue distancié, du sens et de la valeur des différentes formes historiques qu'a pris et que peut prendre encore la laïcité au sein des sociétés.

D'où, d'abord, l'importance décisive de l'idée de justice qui constitue l'horizon de sens de la question de la laïcité: la construction laïque du social étant indissociable de celle d'une « liberté commune ». Il faut bien souligner que cette liberté est « commune », et que, comme l'a soutenu Spinoza dans le *Traité politique* VIII, 12, c'est l'égalité qui donne la *mesure* du commun de cette liberté. La liberté de tous et de chacun tomberait, en effet, en ruine sans l'égalité effective des citoyens (*Traité politique* X, 8). Une égalité qui passe, aussi, par la reconnaissance, pour chacun, de la communauté singulière de mœurs et de croyances dont il est membre en tant que « personne ». La notion de « personne » est employée par André Tosel en contraste avec la notion d'individu. C'est dans l'esprit de la littérature sociale, politique et militante, du XIX<sup>e</sup> siècle, qu'avec la notion de personne André Tosel souligne la dimension concrète de la réalité humaine,

1 *Ibid.*, l'expression arrive dans le titre de la conclusion du ch. V : « Pour (ne pas) conclure : une méta-laïcité fondée sur un incomparable sens de la liberté », p. 164.

2 *Ibid.*, Introduction, p. 10.

3 Une « norme » qui est donnée par la « quasi notion commune » de la religion elle-même en tant qu'elle est découverte par la méthode rationnelle de l'interprétation de l'Écriture par l'Écriture: « La découverte de cette religion, quasi notion commune morale et religieuse, par la méthode de l'interprétation de l'Écriture, donne la norme d'une réforme religieuse et morale permettant de sortir du couple spéculaire de l'économie théologico-politique et de refonder le pouvoir politique sans imposition, sans obéissance servile » (*ibid.*, II, ch. V, p. 153); une quasi notion commune qui fait, aussi, office de norme de l'État et, par là-même, de sa toujours-possible réforme: « Sous sa forme publique la loi privée commune aux sujets devient norme de l'État. Elle a une fonction sociale de cohérence spirituelle en ce qu'elle définit un esprit commun réglé par la justice et l'amour du prochain. Elle fait fonction de lien social, de méta-lien [...] » (*ibid.*, p. 141).

dans sa vérité effective, charnelle et spirituelle à la fois, soit sa dimension sociale-historique. Le lecteur perçoit alors immédiatement qu'en introduisant dans le débat sur la laïcité la question sociale de la justice et la reconnaissance, au sein d'un même État, de corps sociaux communs singuliers (donc différents) propres à des « personnes » – et non à de simples individus autonomes et abstraits – André Tosel prenait clairement ses distances avec l'individualisme possessif présupposé par la conception historique et philosophique de la laïcité telle que nous la pratiquons. Un individualisme qui, de plus, se voit renforcé, dans son abstraction philosophique, par le contexte d'une laïcité qui, en régime néolibéral de mondialisation, tend à s'instrumentaliser en une nouvelle idéologie : une idéologie de domination de la partie majoritaire de la population sur celle qui se trouve en situation de minorité et de classe subalterne car essentiellement composée par les enfants et les petits-enfants d'immigrés des pays anciennement colonisés. C'est dire que, dans ces conditions, la partie majoritaire tend illusoirement à s'identifier à ce que doit être la nation dans son identité substantielle, comme à s'identifier, dans un même geste, à la défense de classe d'une laïcité individualiste vécue comme menacée par une communauté minoritaire tenue également pour être une minorité intellectuelle du fait même de son attachement irrationnel, superstitieux voire fanatique, à des croyances jugées d'un autre âge. André Tosel introduit, à propos de ce rapport de pouvoir (historiquement nouveau dans le contexte postcolonial), le terme de « colonialité » afin de caractériser la domination culturelle et sociale que recouvre, plus ou moins pudiquement, le militantisme en faveur d'une posture laïque « sans concession » qui se décline selon les quatre formes idéales de la version « forte » de la laïcité (telle que l'ont décrite Jean Baubérot et Micheline Milot<sup>4</sup>) : à savoir, *premièrement*, une laïcité essentiellement « fondée sur le principe de la séparation étanche » entre des « États souverains » et les différentes « confessions religieuses, renvoyées dans la sphère privée » ; *deuxièmement*, une laïcité qui est légitimement « autoritaire » lorsque les Églises veulent imposer leurs croyances et leurs convictions en intervenant dans le champ de la sphère publique ; *troisièmement*, une laïcité qui peut même clairement s'affirmer comme « anticléricale »

4 Dans l'ouvrage cité par André Tosel : J. Baubérot et M. Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

en se donnant pour mission – tout en reconnaissant la liberté de culte et de conscience – de faire reculer jusqu’à son extinction le champ de la croyance religieuse qui est tenu pour contraire à l’avancée des lumières de la raison.

Or la position de Spinoza ne s’identifie à aucune de ces trois premières figures fortes de la laïcité (nous traiterons plus tard de la quatrième forme qui est celle de la foi civile).

Spinoza fait certes, sans aucun doute, partie de la tradition laïque au sens où il défend le droit à la liberté de pensée et de conscience et qu’il reconnaît la séparation d’une sphère publique et politique et d’une sphère privée telle que la puissance publique soit souveraine et dispose des moyens pour enrayer le fanatisme théologico-politique au principe des guerres de religion. Mais Spinoza se distingue clairement de la rigidité de ces trois premières formes, en reconnaissant, au sein de la loi, le droit d’une parole publique aux associations religieuses en tant qu’« organisations sociales », à la condition que ces Églises ne cherchent pas à imposer une théologie politique exclusive et s’accordent entre elles et avec l’État sur le respect d’un credo universaliste issu d’une religion intérieure quasi-rationnelle commune à tous. D’autre part, bien que reconnaissant au souverain le droit exclusif dans l’organisation de la vie commune et, par là-même, dans l’organisation extérieure des manifestations religieuses qui ne doivent pas être contraires à « l’esprit commun civique », l’État spinoziste ne saurait cependant interdire l’expression publique des confessions dans leur diversité et leur singularité. Ce qui exclut aussi toute forme d’athéisme d’État et de propagande anticléricale en sa faveur.

Tosel remarque alors que la question du *credo minimum* (qui doit être reconnu par chacun – par les Églises comme par l’État) pourrait rapprocher Spinoza de la quatrième forme de laïcité, une « laïcité de foi civile », dans la mesure où la démocratie que Spinoza « défend comme le régime le plus expressif de la *potentia* humaine, promeut une *religio catholica*, une religion universelle dont la fonction est tout à la fois religieuse et morale, sociale et politique<sup>1</sup> ». Or c’est justement cette religion qui enseigne, selon une loi divine « intérieure », l’exigence en chacun de la justice et de l’amour du prochain. Une exigence qui ne peut trouver cependant d’effectivité, enseigne Spinoza – nous l’avons souligné – que dans et par la loi civile.

1 A. Tosel, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, op. cit., II, ch. V, p. 140-141.

C'est cette exigence de justice, en nous, « qui ne relève d'aucun Droit ni d'aucune autorité publique », comme le dit bien le *Traité théologico-politique* VII, 22, qui devrait jouer alors le rôle de « norme de l'État » en tant qu'elle fait effectivement « fonction de lien social [ou] de méta-lien<sup>1</sup> ». Un méta-lien qui fonctionne donc, non seulement comme norme de justice, à laquelle pourrait et même devrait se référer le souverain (afin de ne pas provoquer par ses décisions, un sentiment d'injustice et d'indignation au sein de sa population), mais aussi (paradoxalement, puisqu'il s'agit de religion), au sens où ce méta-lien fonctionne comme une norme à laquelle on peut se référer comme à la *mesure* même de la laïcité en ce que ce lien permet de juger pragmatiquement – selon leurs effets de liberté d'expression, individuelle et commune – les mesures et/ou les décrets particuliers qui sont pris par l'État à travers l'élaboration des lois. Méta-laïcité et norme de justice se trouvent ainsi identifiées dans un fondement éthico-social du politique.

Ce qui nous conduit à devoir examiner, plus précisément, la distinction toselienne entre « religion extérieure » et « religion intérieure », et la relation entre cette dernière, la « laïcité de foi civile », et le « méta-lien » en tant que « méta-laïcité ». À travers ces distinctions André Tsel poursuit un travail théorique paradoxal dans ses moyens : de la matrice *religieuse* de la loi divine réfléchie de manière critique, il dégage, en effet, *un nouvel esprit laïque conciliateur*, en lui-même libre de toute religion (bien qu'issu de celle-ci), un esprit non-religieux donc, capable de juger de la dimension idéologique et religieuse des formes de laïcité exclusive, et aussi capable de penser la dimension « impolitique » qui traverse toute religion et qui permet à ses fidèles d'entrer en solidarité intrinsèque avec tous les autres membres de la société quelles que soient leurs tendances religieuses, non religieuses ou philosophiques. Nous allons revenir sur le concept d'« impolitique » et sur son usage toselien permis par le fondement éthico-social du politique ; disons cependant, d'ores et déjà, que l'impolitique désigne « la condition interne à la politique comme expansion démocratique », soit la dynamique même d'un devenir démocratique interne au politique et à ses relations de pouvoir<sup>2</sup>.

---

1 *Ibid.*, p. 141.

2 *Ibid.*, Conclusion, p. 246.

Or la distinction majeure de Spinoza qui, selon Tosel, peut nous éclairer sur la laïcité, n'est pas celle, principielle, de la séparation de l'Église et de l'État, mais bien celle spinozienne entre religion d'extériorité et religion d'intériorité. Une distinction dont découlent d'autres différenciations importantes : en particulier celle qui donne sa problématique au *Traité théologico-politique*, à savoir la séparation de la philosophie et de la théologie et/ou celle de la théologie et du théologien (soit, pour Spinoza, l'opposition entre une authentique Parole divine [la théologie...] et le personnage du théologien [juif, chrétien, catholique ou réformé], personnage qui a vidé la théologie de sa puissance de solidarité et d'émancipation au seul profit des ambitions de domination). La religion du théologien suppose, en effet, la dévotion-soumission à une *imago Dei* anthropomorphique, celle d'un Roi ou d'un Législateur, *Rector naturae*, qui joue le rôle d'un « signifiant-maître<sup>1</sup> » au profit de la domination de telle ou telle Église : c'est le cœur « de la religion extérieure ». La religion d'intériorité repose, bien au contraire, sur une « liberté individuelle » dont l'exercice, au sens plein du terme, s'inscrit dans l'alliance solidaire d'une liberté commune. Elle se constitue ainsi « en foi universelle » et promeut « une libre obéissance à un pouvoir expressif de la puissance de tous se constituant en foi religieuse et sociale<sup>2</sup> ».

Nous sommes alors très proches de la quatrième forme de laïcité : une laïcité de foi civile telle que la décrivent Baubérot et Milot. Cependant, précise Tosel, cette foi civile se particularise historiquement et nécessairement, en *religio patriæ* (suivant l'analyse même qu'en a donnée Spinoza dans le *Traité politique* VIII, 46) ; la religion intérieure, commente Tosel, « socialise en nationalisant alors son universalisme de principe<sup>3</sup> ». D'où le risque, pour le citoyen-fidèle de voir, dans le fidèle de la religion universelle d'une autre nation, un « étranger », voire un « ennemi », et d'entrer, avec lui, en état de guerre... L'idée spinozienne de religion universelle ne saurait donc se réduire à l'idée d'une religion de foi civile qui n'en est, de fait, que la particularisation historique. En mettant en œuvre deux concepts venus de l'extérieur du spinozisme – celui de méta-laïcité et celui d'impoli-

---

1 *Ibid.*, II, ch. V, p. 150.

2 *Ibid.*, p. 165.

3 *Ibid.*, p. 141.

tique – Tosel va alors montrer que l'opération théorique originale à laquelle se livre Spinoza, est celle de la production conceptuelle d'un méta-lien qui permet de réfléchir de manière critique les figures théologico-politiques de la foi civile, dont celle d'une laïcité nationale qu'on peut alors saisir dans ses dimensions idéologiques et religieuses (au sens d'une religion d'extériorité).

L'idée de Dieu, qui se trouve dans les cœurs et dans l'interprétation de l'Écriture, procure, en effet, un « nouveau signifiant-maître<sup>1</sup> » qui bouleverse profondément « l'économie de l'imaginaire », c'est-à-dire celle de la référence à l'Autre et du Tiers symbolique divin, et qui révolutionne le régime de servitude de l'obéissance au Tiers et aux autorités politiques en le transformant en une « obéissance voulue et aimée pour sa fonction sociale et religieuse positive<sup>2</sup> ». C'est que, pour la religion intérieure, Dieu est essentiellement défini sur un plan pratique d'immanence, par les attributs, eux-mêmes pratiques, de la justice et de la charité, c'est-à-dire l'amour du prochain : c'est, écrit Tosel, « le divin en nous, notre sacré, mais un sacré pour nous qui est une pure forme quasi transhistorique, apparue dans l'histoire, mais en attente de trouver des contenus concrets qui le remplissent d'un sens historique déterminé<sup>3</sup> ». Et, en effet, selon le *Traité théologico-politique* XII, ce qui est sacré ou divin en nous, c'est la *pietas* (ou la *vera religio*), soit la pratique commune de justice et de charité, envisagée du point de vue pragmatique de ses effets. Des effets constituants de l'humanité de l'homme au sens où *pietas* et *fides* sont au principe solidaire de la socialité comme elles en sont aussi la norme universelle.

Et c'est donc par la religion, en tant qu'elle est d'intériorité et qu'elle permet la production d'un nouveau signifiant-maître, que Tosel, lecteur de Spinoza, ouvre la voie à une solidarité essentielle, matrice de la socialité et voie par laquelle l'esprit de la laïcité est entièrement, à la fois, renouvelé et revivifié *comme par un retour au principe* (où l'on retrouve alors, par la voie de la sécularisation du religieux, l'idée de la promesse au principe de la socialité de *Traité théologico-politique* XVI, à laquelle nous faisons référence au début de notre exposé, comme l'autre voie possible d'accès

---

1 *Ibid.*, p. 150.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 145.

direct au fondement solidaire éthico-social du politique. En fait, les deux voies convergent parfaitement). Retour au principe donc, un principe qui, loin d'opposer raison et religion, trouve, en cette dernière, le fonds rationnel nécessaire à une vie humaine dans et par la liberté commune. Mais on comprend, à présent, qu'André Tosel n'ait pas pris la voie directe – mais philosophiquement abstraite (et pour lui inutile), du *Traité théologico-politique* XVI – quand l'enjeu est, au contraire pour le philosophe-militant, à partir de la réalité effective d'un imaginaire religieux universellement partagé et de la dimension « intérieure » que lui accorde Spinoza, de répondre concrètement, sur le terrain de l'histoire et de la puissance des pratiques communes, au problème politique majeur du retour du théologico-politique auquel nous confronte, au présent, le régime néolibéral de mondialisation. Pour répondre en militant de la laïcité, dans la justice et la liberté commune, afin d'ouvrir une voie de conciliation qui est aussi un combat.

Vers quel type alors de pratique de la laïcité à la lumière de Spinoza, André Tosel conduit-il son lecteur par ces entrelacements théoriques entre commentaire du *Traité théologico-politique* et analyse politique contemporaine ?

C'est le concept d'impolitique – que Tosel hérite du philosophe italien Roberto Esposito<sup>1</sup> – qui donne la solution : « Il n'existe pas de pouvoir politique étatique, écrit Tosel, qui ne contienne en son sein une brisure, une faille interne de ce pouvoir. Cette faille oppose les pratiques du pouvoir politique au jugement, à l'interprétation et à la pratique des droits que chacun revendique d'exercer en tant que membre tout à la fois individuel et associé aux autres de la société commune<sup>2</sup> ». Or chacune de ces revendications vis-à-vis du pouvoir – jugement, interprétation, pratique des droits – « présuppose potentiellement la coopération primaire dont chacun participe<sup>3</sup> » essentiellement ou socialement – coopération primaire qu'exprime idéalement, disions-nous, la promesse dans laquelle et par laquelle on peut lire en effet – dans ses quatre engagements majeurs –, non seulement l'exigence rationnelle d'égalité et de solidarité dans la défense du droit d'autrui

1 R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, 1998 ; traduction française de N. Le Lirzin, *Catégories de l'impolitique*, Paris, Éd. du Seuil, 2005.

2 A. Tosel, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, op. cit., Conclusion, p. 242.

3 *Ibid.*

comme s'il s'agissait de son propre droit, mais aussi la convergence intrinsèque de cette exigence avec le précepte majeur de la religion universelle ou intérieure de l'amour du prochain, ce que Spinoza indiquera explicitement encore quand il écrira que « la religion enseigne à aimer son prochain comme soi-même, c'est-à-dire à défendre le droit d'autrui comme le sien propre » (*Traité politique* I, 5). L'impolitique toselien enveloppe donc dans la coopération consistante qu'il suppose, une puissance insistante et inaliénable de résistance commune à la domination (et/ou de revendication) que le pouvoir devra savoir indéfiniment intégrer (dans ses propres institutions et ses lois) au risque de sa destruction. L'impolitique désigne bien ainsi, cette « faille interne du politique étatique [...] inséparable du pouvoir et que celui-ci doit métaboliser sous peine de désagrégation<sup>1</sup> ». Et ce sont, sans doute, ces mesures de métabolisation que Spinoza anticipe rationnellement quand il procède à la démocratisation des régimes dans le *Traité politique* VI à XI. Cette intégration est celle, de fait, des mesures que l'expérience et la raison imposent aux stratégies spontanées de conservation des États, au hasard de l'histoire, et que Spinoza, dans le *Traité politique*, s'efforce de recueillir et d'agencer selon une disposition et/ou un dispositif rationnel qui est conçu, et qui peut être ainsi pensé, comme celui de la construction même de la causalité adéquate du *conatus* du corps politique.

Quelles formes de laïcité la lecture de Spinoza pourrait-elle alors susciter dans le contexte contemporain d'une société mondialisée et multiculturelle qu'il faut démocratiser ? Si l'on se trouve dans un contexte de religion civile laïque (qui avec la laïcité de séparation est, globalement, la situation qui caractérise le contexte français), le projet d'une laïcité d'émancipation a pour « tâche permanente, écrit Tosel, de critiquer sa rechute dans le complexe théologico-politique, soit sous la forme cléricale, soit sous la forme d'une nouvelle religion politique superstitieuse<sup>2</sup> » qui peut (au pire) prendre la figure d'une « quasi-race nationale<sup>3</sup> ». Cette résistance active pour la liberté commune promeut alors l'avènement de formes de laïcité dont Spinoza lui-même, selon Tosel, s'est approché et qui correspondent globalement à ce que Baubérot et Milot ont appelé (en contraste avec les quatre formes

---

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, p. 166.

3 *Ibid.*, p. 163.

dogmatiques précédentes), laïcité de reconnaissance et de collaboration. C'est-à-dire, d'abord, reconnaissance de l'autonomie de la personne et de la confession de laquelle elle participe (qui sont ainsi, en quelque sorte, « déprivatisées »). Dans cette perspective, et tout en maintenant le principe de séparation avec les Églises (une séparation que Spinoza lui-même ne connaissait pas) et tout en maintenant aussi une constante et vigilante résistance vis-à-vis du théologien, l'État pourrait engager, avec ces Églises, des collaborations sur des questions concernant le bien commun (la justice, l'éthique sociale ou la bioéthique : exemples donnés par Tosel), tout en gardant le droit de la décision ultime (ce qui est la position non discutable de Spinoza). Cette collaboration exige ainsi des Églises, d'assumer toujours plus la dimension éthique de l'impolitique et du devenir démocratique qui les traverse, tout en préservant ces Églises – et même en les prévenant – des tendances communautaristes ou théologico-politiques qui les travaillent.

La méditation spinoziste d'André Tosel ré-ouvre alors l'esprit de la laïcité et le champ de la position de ses problèmes en montrant combien, pour la laïcité qui vient, « une collaboration critique devient possible envers tous<sup>1</sup> ». Ainsi, et c'est la leçon qu'André Tosel nous a laissée : Spinoza enseigne [et je terminerai sur les paroles d'André Tosel] une « approche fonctionnelle, relationnelle et universaliste [de la laïcité], multiple et sensible aux conjonctures historiques et aux structures politiques de base. Cette approche est davantage soucieuse de comprendre les apories de l'universalisme de la loi formelle et du particularisme de son contenu concret que de se donner des solutions verbales toutes faites. Cette leçon vaut aussi pour notre situation de multiculturalité dont il faut déterminer les notions communes qui sont susceptibles de la transformer en inter-culturalité<sup>2</sup> ».

---

1 *Ibid.*, p. 166.

2 *Ibid.*



CHRISTIAN LAZZERI

DE SPINOZA À MARX ET RETOUR

Réfléchir aux rapports de Spinoza de Marx à partir du travail d'André Tsel est une question incontournable pour quiconque s'intéresse aux travaux de Tsel. Il s'agit pour lui de deux auteurs fondamentaux, deux références majeures qui l'ont accompagné tout au long de son travail philosophique : Spinoza, depuis ses années de formation étudiante, de son mémoire de maîtrise sur la religion chez Spinoza avec Henri Gouhier au début des années 60, jusqu'au dépôt de sa thèse sur le Théologico-politique chez Spinoza sous la direction d'Yvon Belaval ; Marx, un peu plus tardivement, après avoir suivi le séminaire d'Althusser sur la lecture du *Capital*. Deux penseurs décisifs pour lui : le premier, philosophe déterministe de la substance agissant de façon immanente dans tous ses modes et permettant aux individus humains d'utiliser le déterminisme même pour accéder à la liberté et développer des rapports coopératifs entre les hommes afin d'accroître leur puissance de penser et d'agir ; le second, théoricien d'une science matérialiste de l'histoire fondée sur une théorie des modes de production et des conflits de classe qui les traversent, théoricien de la domination et de l'exploitation ainsi que des conditions d'organisation des exploités, afin de transformer les rapports de production, assumant ainsi leur propre libération par eux-mêmes. Bref, deux penseurs critiques intransigeants des conditions de toute domination, deux penseurs de la transition de l'asservissement à la liberté, l'un, principalement dans la sphère de l'éthique et de la politique, l'autre principalement à partir de la sphère des rapports économiques. Tsel a certainement travaillé sur bien d'autres auteurs, philosophes, sociologues ou économistes, mais la colonne vertébrale de son travail, les auteurs de référence qu'il ne perd jamais de vue même

lorsqu'il semble s'en éloigner, sont toujours Spinoza et Marx. On ne risque donc pas de se tromper en les prenant pour fil conducteur de son travail philosophique et politique.

Cela étant, réfléchir aux rapports de Spinoza et de Marx à partir du travail de Tosel n'est pas une tâche aisée pour au moins trois raisons : la première est qu'il s'agit de confronter deux auteurs qui ont donné à leur travail théorique des objets très différents qui ne semblent se recouper que de façon très générale ; la seconde difficulté est que, même lorsque ces recoupements existent, le rapport entre ces deux auteurs est pris dans un ensemble d'interprétations qui, au sein même du marxisme, en est venu à constituer une histoire des lectures marxistes de Spinoza. Or, comme ces lectures sont divergentes, il s'en est suivi de véritables conflits d'interprétation et nul ne pourrait soutenir aujourd'hui que l'une ou l'autre des lectures de ce rapport de Marx à Spinoza l'a définitivement emporté, même si certaines d'entre elles sont devenues obsolètes. La troisième difficulté est que ces différences de lecture des rapports de Marx et de Spinoza sont aussi surdéterminées par des conjonctures particulières dans lesquelles elles se produisent, conjonctures qui dépendent à la fois des pays considérés, des périodes historiques dans lesquelles on se situe, et de la situation du marxisme et du mouvement ouvrier selon la période retenue. Bref, on ne pense pas les rapports de Marx et de Spinoza selon qu'ils sont pensés par Marx et Engels dans *L'idéologie Allemande* ou la *Sainte-Famille*, ou dans le cadre du marxisme russe de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle avec les travaux de Plekhanov, ou encore dans l'URSS des années 1920 avec les travaux de Déborine et d'Axelrod. On les pense même très différemment si on se situe dans le cadre du marxisme occidental du début du XX<sup>e</sup> siècle, avec les travaux d'Antonio Labriola et même encore différemment à la fin des années 1960 en France et en Italie avec les travaux d'Alexandre Matheron, de Louis Althusser, et, plus tard, d'Étienne Balibar, d'Antonio Negri et de Tosel lui-même. Bref, on le voit, trois types de difficultés qui se superposent, se combinent et réagissent les unes sur les autres. Tosel était parfaitement conscient de ces difficultés de lecture et il en a fait explicitement état à plusieurs reprises dans ses propres travaux sur les rapports de Marx à Spinoza.

Si l'on parcourt en sens inverse ces trois difficultés, Tosel avait parfaitement intégré à sa lecture de Spinoza le fait qu'elles prenaient place dans une conjoncture particulière et que cette conjoncture déterminait d'une certaine manière la lecture des rapports de Marx à Spinoza. À la fin de la préface de *Spinoza ou l'autre (in) finitude*, il déclare, à propos de sa propre lecture :

Les puristes pourront déplorer ce mouvement arguant d'une vérité pure des textes. Il demeure que la lecture des philosophes est une expérience et qu'elle emprunte ses références à l'actualité historique. Nulle lecture structurale ne peut prétendre dépasser cette condition du cercle herméneutique. Elle peut toutefois nous aider à déterminer la lettre de ce qui est dit, éliminer les interprétations insoutenables, enrichir la compréhension conceptuelle. Elle ne peut dispenser du risque de l'interprétation sauf à s'abuser sur sa propre rigueur, à rendre impensable ses propres présupposés, à effacer sa propre actualité<sup>1</sup>.

C'est cette démarche qu'il mettra en œuvre, par exemple, dans le chapitre IV du même livre intitulé « Spinoza, penseur de la politique ». En second lieu, il connaissait parfaitement les différentes lectures de Spinoza et de Marx qui se sont affrontées au sein de la tradition marxiste ; il en a cerné les enjeux, restitué les thèses, tout comme il a pris position sur leur valeur respective. Il faut renvoyer ici à ses articles, « Labriola devant Spinoza : une lecture non spéculative », ainsi que « Le marxisme au miroir de Spinoza »<sup>2</sup>. Concernant enfin les rapports de Spinoza à Marx il a tenté, tout en prenant position sur les différentes lectures qui en ont été faites, d'avancer lui-même quelques thèses qui méritent de prendre place au sein de la tradition marxiste qu'il a restituée. Il faut se référer ici aux articles « Du matérialisme, de Spinoza » et « Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza. Remarques et hypothèses »<sup>3</sup>.

1 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in) finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 11.

2 A. Tosel, « Labriola devant Spinoza : une lecture non spéculative », in *Du matérialisme, de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994, p. 167-184 ; « Le marxisme au miroir de Spinoza », in *Ibid.*, p. 185-215.

3 A. Tosel, « Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza. Remarques et hypothèses », in P.-F. Moreau, J. Salem et A. Tosel (dir.), *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 127-147.

À partir de là, je me propose d'examiner la contribution de Tosel à ces trois niveaux des rapports de Marx à Spinoza avec cependant deux restrictions: la première est qu'il n'est pas possible d'exposer et de discuter exhaustivement du travail de Tosel sur cette question car il y a trop d'aspects à discuter dans un espace limité, ce qui me contraint à être un peu schématique sur certains points. La seconde restriction est qu'il n'est pas possible de prononcer des conclusions autres qu'inachevées car ce qu'a publié Tosel sur les rapports de Spinoza et de Marx n'était probablement pas son dernier mot, puisqu'il se proposait de développer ou de reprendre certaines analyses, ainsi qu'il l'avait déjà fait en complétant « Le marxisme au miroir de Spinoza », par l'article « Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza. Remarques et hypothèses ». Il s'agit malheureusement d'un projet qu'il n'a pu mener à terme. Pour traiter de ces trois niveaux d'investigation du travail de Tosel, sur Spinoza et Marx, je suggère, par commodité, d'emprunter quatre entrées possibles qui permettent de se repérer avec un minimum de précision dans ses textes.

1°) La première entrée est en quelque sorte de nature *philologique* puisqu'elle cherche à rendre compte de la lecture marxienne des textes spinozistes en se demandant ce que Marx connaissait exactement de Spinoza et quel usage il en a fait explicitement ou implicitement?

2°) La seconde consiste à se demander si Spinoza et Marx relèvent d'un même courant de pensée, s'ils appartiennent à une même « famille » philosophique, en l'occurrence celle du *matérialisme* et si l'on répond positivement à la question, quelles sont exactement les thèses philosophiques qu'ils partagent et jusqu'à quel point? Plus encore, peut-on considérer que sous certains aspects, Spinoza ouvre une voie vers Marx?

3°) La troisième entrée franchit un pas supplémentaire au regard de la seconde et elle se demande si, lorsqu'on répond positivement au moins à la question de leur appartenance au courant du matérialisme, il est possible de recourir de façon croisée aux deux auteurs pour penser, chez l'un ou l'autre, ce qui demeure à l'état *implicite* dans leur travail théorique. Plus précisément, ce rapport est plutôt à *sens unique* et, dans la tradition marxiste: c'est le recours à Spinoza qui permet de dégager des thèses philosophiques demeurées à l'état pratique chez Marx et que seul Spinoza est

à même de faire percevoir et d'extraire. Bref, si l'on veut, Spinoza pour éclairer philosophiquement Marx sur lui-même.

4°) La quatrième entrée franchit un pas supplémentaire au regard de la troisième en se demandant si chacun des deux auteurs – et cette fois le rapport est à double sens – ne permet pas de mettre en lumière les *limites* de l'autre sous la forme d'une référence à des objets ou des domaines de réalité que l'un et l'autre ne parviennent pas à penser, en raison même des limites de leur cadre théorique respectif. Cela ne signifie nullement qu'il s'agisse de faire jouer Spinoza contre Marx ou Marx contre Spinoza, mais plutôt de les faire se *corriger* l'un par l'autre à partir des limites de chacun d'entre eux.

Tel est l'ordre d'exposition que je suivrai pour parcourir les textes de Tosel d'une manière non forcément chronologique, avec un plan en quatre parties.

## I. SPINOZA DANS LES TEXTES DE MARX

Commençons par la première entrée sur laquelle Tosel a rédigé l'article « Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza. Remarques et hypothèses » publié dans le volume *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle*. On peut aller assez vite sur la première partie du texte qui examine le mode sur lequel Marx s'est approprié les textes de Spinoza (je reviendrai sur la seconde partie de ce texte plus loin) et Tosel montre bien que Marx en possède une connaissance de première main car il a lu *L'Éthique*, le *Traité théologico-politique* et la correspondance. Cependant, l'utilisation qu'il en fait se révèle assez fluctuante. Il utilise sans doute le *Traité théologico-politique* comme un texte critique qu'il retourne contre Hegel dans *La critique du droit politique hégélien*, texte dans lequel il montre que la démocratie apparaît comme le régime le plus absolu et le plus naturel qui constitue « la vérité » même du régime monarchique qui ne peut s'expliquer par lui-même, mais doit nécessairement l'être par le régime démocratique qui en constitue en réalité le soubassement. Spinoza n'est pas explicitement nommé mais la référence à l'argument possède la valeur d'une quasi citation. La référence à Spinoza réapparaît ensuite en 1846 dans *La Sainte Famille*, mais Marx et Engels le perçoivent, cette fois, à partir de *L'Éthique*,

comme un métaphysicien rationaliste analogue à Descartes, Malebranche ou Leibniz, métaphysiciens auxquels s'oppose le matérialisme des auteurs français du XVIII<sup>e</sup> siècle (Diderot, Helvétius, d'Holbach) qui ouvre la voie au socialisme et au communisme en vertu de leur ontologie matérialiste et de leur théorie du déterminisme social. Cette lecture de Spinoza est cependant doublement étrange selon Tosel, d'abord parce qu'elle ne provient pas directement de Marx et Engels, comme l'a montré Olivier Bloch, mais d'un manuel d'histoire de la philosophie moderne de Renouvier dont ils se sont largement inspirés. Ensuite parce que Feuerbach, dans les *Principes de la philosophie de l'avenir* que Marx a lus, faisait de Spinoza un authentique matérialiste en repérant chez lui les thèses que Marx et Engels valorisent précisément chez les matérialistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle. Comme le note Tosel, c'est la perspective de la critique antimétaphysique de Marx et Engels qui leur fait manquer une analyse de *L'Éthique* qui leur aurait fait percevoir les positions déterministes et antifinalistes de Spinoza avec lesquelles ils auraient pu se trouver en accord. La dernière occurrence un peu consistante de la présence de Spinoza dans les textes de Marx et d'Engels se trouve dans *L'idéologie Allemande* dans un passage où ils critiquent le devenir sujet de la substance hégélienne en appelant à Spinoza qui supprime, au sein même de son concept de substance, toute dualité de l'être et du sujet, faisant du premier une unité ontologique qui contient tous les êtres existants ainsi que l'ensemble de leurs relations modales, de sorte que le seul fondement du monde existant est substantiel et la conscience qu'on en a ne peut en constituer un autre principe, un principe subjectif qui lui ferait face et qui l'exprimerait de manière autonome. Les autres occurrences de la présence spinoziste dans les textes de Marx ou d'Engels, se résument dans *Le Capital* ou dans *l'Anti-Düring* au rappel de la thèse spinoziste repensée à la lumière de la dialectique hégélienne selon laquelle *Omnis determinatio est negatio*, citation sans véritable analyse théorique et sans effet conséquent sur les objets analysés. On serait tenté de conclure de cette rapide analyse que les références explicites de Marx et d'Engels à Spinoza ne sont pas d'une grande portée au sein du cadre théorique de Marx et on pourrait alors penser que l'analyse des rapports entre Marx et Spinoza pourrait en rester à cette simple rencontre occasionnelle.

Tout le problème, cependant, est que l'histoire des idées en général et l'histoire de la philosophie en particulier nous ont appris que la présence explicite du texte d'un auteur dans le texte d'un autre est loin d'épuiser la substance de leurs rapports possibles: d'abord parce que des concepts, des thèses et des arguments du premier peuvent travailler dans les textes du second de manière *implicite*. Ensuite parce qu'il est possible, même en l'absence de présence explicite ou de travail implicite, de comparer objectivement certaines thèses du premier et du second lorsqu'elles ont suffisamment de propriétés communes pour les inclure dans un même courant théorique en vertu duquel ils possèdent les mêmes adversaires face auxquels ils défendent des positions théoriques et politiques voisines. Enfin, parce qu'en vertu même de ces propriétés communes, on peut faire travailler les concepts des auteurs l'un sur l'autre, afin de clarifier les enjeux respectifs de leur travail théorique, d'explicitier leurs thèses implicites, de rétablir leur cohérence interne, voire même de les faire se corriger l'un par l'autre. Il existe nombre d'exemples de ce type de rapport entre auteurs dans l'histoire de la philosophie et on peut repérer l'ensemble des relations que je viens de mentionner entre Marx et Spinoza dans les textes de Tosel, ce qui me conduit à la deuxième voie d'entrée dans l'exploration de leurs rapports: celle de leur appartenance commune au courant matérialiste.

## II. MATÉRIALISME DE SPINOZA ? MATÉRIALISME DE MARX ?

Une étude de ce type doit commencer par se poser la question de savoir si l'on dispose d'une définition relativement construite et consistante du matérialisme pour pouvoir produire une comparaison opératoire entre Spinoza Marx. Tosel a clairement répondu à cette question et, dans son article « Du matérialisme de Spinoza »<sup>1</sup>, il énonce une série de six propriétés définitionnelles du matérialisme philosophique que l'on peut mentionner rapidement: les trois premières sont à la fois métaphysiques et cognitives. Première propriété: un anti-crétionnisme de principe qui proscrie tout finalisme naturel; deuxième propriété: la formulation d'un principe d'intelligibilité rationnelle du réel qui peut s'exprimer sous forme d'un

1 A. Tosel, « Du matérialisme de Spinoza », in *Du matérialisme. De Spinoza, op. cit.*, p. 127-153.

déterminisme intégral excluant tout recours au libre-arbitre individuel au plan anthropologique ; troisième propriété : l'énoncé d'un principe d'objectivité du réel naturel et social connaissable en général sous la forme d'une distinction entre la structure des objets réels non interprétable comme un arrière-monde caché et leur apparaître sensible qui les exprime dans la sensibilité corporelle. Celle-ci doit alors être corrigée et réinterprétée par la connaissance objective, mais non dévaluée ou niée puisqu'elle est ce qui nous relie à la structure même des choses. Les trois propriétés suivantes, rapportées aux premières, sont de nature éthico-politique : la quatrième propriété concerne la connaissance objective du réel appliquée à l'individu lui-même pour déterminer ce qui lui convient, c'est-à-dire ce qui s'accorde le mieux avec ses propriétés naturelles en fonction de ce à quoi le déterminent ces mêmes propriétés. On a donc affaire à une connaissance orientée vers un objectif éthique. La cinquième propriété réside dans le fait que les connaissances nécessaires à la définition de cette convenance ne résident pas seulement dans la connaissance des propriétés naturelles de l'individu, mais dans celle de l'ensemble des interactions de ces propriétés avec toutes les propriétés naturelles qui produisent des effets sur lui et sur lesquelles en retour il en produit. C'est la négation de l'anthropocentrisme comme élément constituant de l'éthique matérialiste. La sixième et dernière propriété, conséquence des précédentes, est le trait définitionnel le plus concret d'une éthique matérialiste qui se définit de la manière suivante selon Tosel :

La science de l'homme est éthique scientifique, c'est-à-dire réorganisation et réorientation de la vie humaine dans le sens de la vie bonne possible dans l'immanence. La vie comme la vie bonne ont pour axe la prise en considération décisive du corps. La connaissance importe pour la vie bonne, mais la connaissance n'est telle que si elle assume son lien décisif à une physique du corps<sup>1</sup>.

Tous les prédicats définissant le courant matérialiste s'appliquent aussi bien à Épicure qu'aux matérialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais elles s'appliquent tout particulièrement à Spinoza et on pourrait aller jusqu'à dire, compte tenu de l'importance de la pensée de Spinoza pour Tosel, qu'il a simplement extrait ces propriétés du spinozisme pour tenter de les appli-

1 *Ibid.*, p. 133.

quer ensuite au matérialisme dans son ensemble. Son article sur le matérialisme de Spinoza n'a donc en principe aucun mal à montrer que le spinozisme souscrit d'autant mieux à ces propriétés qu'elles en sont en réalité induites. Cela n'a d'ailleurs pas grande importance puisque l'essentiel est qu'elles décrivent avec assez de justesse ce qu'on entend en général par philosophie matérialiste. À partir de là, on comprend assez clairement que Marx entretienne un rapport d'étroite affinité philosophique avec le courant matérialiste et plus particulièrement avec la pensée de Spinoza : anti-crétionnisme de Marx et critique dans le sillage de Feuerbach de l'aliénation religieuse des forces individuelles et collectives ; revendication par Marx d'un déterminisme naturel et social qui débouche sur une science sociale formulant des lois qui régissent aussi bien la structure interne des différents modes de production que la transition qui existe entre eux ; science sociale qui s'attache à saisir les rapports de causalité nécessaires qui règlent les interactions entre les hommes, qu'il s'agisse de leurs rapports de coopération ou de leurs rapports de pouvoir ; revendication par Marx d'une ontologie matérialiste ou la base matérielle détermine tout à la fois le contenu des intérêts et des représentations sociales qui en forment l'apparaître souvent inversé. Enfin, comme le souligne Tssel dans le chapitre « Le marxisme au miroir de Spinoza », la liberté chez Marx possède le même contenu que chez Spinoza : l'union d'une liberté *négative* et d'une liberté positive ; la liberté négative comme défense et protection à l'égard de toutes les formes de coercition et de domination par les appareils politiques et religieux, auxquelles Marx ajoute la domination économique, et la liberté positive en tant que forme d'autoréalisation de l'individualité dans la totalité de ses propriétés, contre toutes les formes de mutilation et de réification sociales<sup>1</sup>. Ainsi, Marx et Spinoza semblent pouvoir voisiner au sein du courant matérialiste et pour Tssel, cette proximité est telle que lorsqu'il énonce dans l'article cité les caractéristiques du matérialisme de Marx sur le plan ontologique, cognitif, éthique et politique, il reprend, à la lettre, les six propriétés définitionnelles du matérialisme précédemment énoncées que Spinoza incarnait de manière quasi parfaite. Il peut donc conclure, à la fin de l'article sur le matérialisme de Spinoza, non pas que Spinoza serait l'ancêtre de Marx, ce qui signifierait qu'il constitue une « ébauche » de ce que sera plus

1 *Ibid.*, p. 187.

tard la pensée de Marx, mais qu'il s'agit de penser « Spinoza dans Marx, sûrement pas anti marxien et assurément spinozien<sup>1</sup> ». Bref, Spinoza uni à Marx parce que leurs thèses théoriques et pratiques définissent une attitude philosophique commune à l'égard de la nature et de la société et produisent des effets semblables de libération (je reviendrai cependant plus loin sur cette conclusion qui contient encore d'autres précisions intéressantes).

On pourrait s'en tenir à une telle conclusion fondée sur l'appartenance respective de Marx et de Spinoza au courant matérialiste, mais elle soulève cependant un problème important du fait que le matérialisme historique, en tant que science des formations sociales et de leurs transformations historiques possède une structure logique spécifique : celle de la *dialectique matérialiste* repensée et retravaillée par Marx à partir de sa source hégélienne transformée. Il existe dès lors une troisième figure qui vient s'intercaler au sein du rapport entre Spinoza et Marx et c'est celle de Hegel, la croix de toute la tradition marxiste. Le problème ici, n'est pas tant celui du rapport de Hegel à Spinoza que celui du rapport de Marx à Spinoza via Hegel. Si l'on considère en effet que Marx transforme profondément la dialectique hégélienne en une dialectique matérialiste, il s'éloigne malgré tout de Spinoza à cause de la dialectique elle-même ; si, à l'inverse, on accroît sa proximité avec Spinoza, il faut alors renoncer à l'idée même de la dialectique, à moins de définir un troisième terme praticable dont on discerne mal le contenu.

Le débat triangulaire Spinoza-Hegel-Marx a mobilisé une partie de la tradition marxiste selon une ligne de clivage que Tosel a restituée dans les deux articles que je commente et auxquels il faut ajouter l'article « Labriola devant Spinoza : une lecture non spéculative »<sup>2</sup>.

a) Une première lecture de cette triade Spinoza-Hegel-Marx s'inscrit dans la lignée de la reprise du projet de *Dialectique de la nature* d'Engels et des quelques déclarations de Marx sur le renversement de la dialectique hégélienne. On suit alors la ligne qui va de Plekhanov à Déborine qui voient dans Spinoza un philosophe matérialiste dont la limite réside dans ce qu'il ne dispose pas des concepts de la rationalité dialectique : position de la

---

1 *Ibid.*, p. 151.

2 A. Tosel, « Labriola devant Spinoza : une lecture non spéculative », in *Du matérialisme, de Spinoza*, p. 167-183.

détermination de chaque être fini, inclusion de la négation de son indépendance pour se définir par la médiation d'un autre être fini, reprise de sa propre identité incluant l'autre fini en soi-même via la négation de la négation, conservation des déterminations finies au sein même de cette totalisation. C'est cette logicisation du devenir qui permet de penser tout processus historique dans la contradiction même qui le constitue et c'est ce qui fait défaut au spinozisme. Dès lors, le marxisme se révèle être un spinozisme complété par Hegel, dont la dialectique doit être trouvée dans l'immanence des rapports sociaux réels et non pas d'abord représentés dans la pensée.

b) La seconde perspective est sans doute celle qui part de Labriola qui refuse toute philosophie fondationnelle pour penser le marxisme et qui refuse de faire de Spinoza un précurseur de Marx. Cependant, comme il rejette le recours à toute forme de logique dialectique pour penser la dynamique interne des rapports entre forces productives et rapports de production, il libère alors la possibilité de chercher une philosophie qui se tienne au plus près des processus réels qu'il s'agit de penser. D'une certaine manière, c'est une tentative assez proche de celle d'Althusser. Celui-ci, on le sait, déclare dans *Pour Marx*, que « dans les seules pratiques marxistes réellement constituées, les catégories hégéliennes se sont tues depuis longtemps. Elles y sont des catégories introuvables<sup>1</sup> ». C'est une thèse que l'on retrouve dans « La soutenance d'Amiens » ainsi que dans *Les éléments d'autocritique*. Marx est crédité par Althusser d'avoir abandonné les concepts de négation, de négation de la négation, d'*Aufhebung*, de devenir sujet de la substance, ainsi que toute orientation téléologique de la pensée hégélienne<sup>2</sup>. Dans ce cas aussi se trouve libérée la possibilité d'appeler à une philosophie adéquate à la science des modes de production que Marx construit et qui peut même aider à construire la philosophie à l'état pratique que Marx n'a pas explicitée au cœur de son travail. Pour Labriola comme pour Althusser, comme le montre Tosel, cette philosophie est celle de Spinoza, ce qui nous conduit à la troisième voie pour penser les rapports entre Marx et Spinoza.

1 L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1975, p. 205.

2 L. Althusser, *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 143, sqq. ; L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 71, sqq.

## III. SPINOZA DANS MARX

Si, comme on vient de le dire, Spinoza représente aussi bien pour Labriola que pour Althusser l'auteur qui permet de penser ce que Marx fait travailler *pratiquement* dans ses textes scientifiques, c'est cependant en un sens voisin, quoique différent. Labriola soutient que la véritable raison qui travaille dans *Le Capital*, n'est pas la raison dialectique, et que Marx procède dans ce texte d'une manière *more geometrico* en recourant, en fait, à la méthode *génétique* pour reconstruire la logique interne de production et de reproduction des rapports de production, ainsi que celle de leur domination sur les forces productives de manière non spéculative et sans finalité. La méthode génétique va même jusqu'à reconstituer la totalité sociale dans ses différents moments articulés (base et superstructure) et elle descend jusqu'à l'explication des interactions interindividuelles. Cependant, c'est sans doute Althusser qui a fourni, selon Tosel, les formulations les plus précises de cette reconstruction philosophique spinoziste du marxisme, en pensant, lui aussi, la connaissance chez Marx comme une forme de *production*. En s'appuyant sur *L'introduction à la critique de l'économie politique* de 1857, Althusser montrait dans *Pour Marx*, mais sans l'explicitier dans ce texte, que Marx semblait mobiliser dans son analyse du procès de la connaissance une conception de celle-ci articulée en trois niveaux qui pouvaient s'apparenter à la théorie des genres de connaissance de *L'Éthique*. La Généralité I, parmi d'autres significations possibles, pouvait renvoyer à des représentations idéologiques (des obstacles épistémologiques aurait dit Bachelard) de la réalité naturelle ou sociale qu'il fallait soumettre à la critique pour pouvoir construire des concepts scientifiques : on pouvait les considérer comme des équivalents du premier genre de connaissance spinoziste sur lesquelles travaillait, en les transformant profondément, la Généralité II productrice des concepts scientifiques. Celle-ci, parmi d'autres significations possibles, pouvait se concevoir comme l'équivalent du second genre de connaissance, extrayant des notions communes de l'imagination, à partir desquelles on aboutissait à la Généralité III, équivalent de la construction génétique du troisième genre saisissant des essences

singulières, ou équivalent de « l'universel concret » hégélien<sup>1</sup>. Or, ce travail de la Généralité II ne pouvait s'effectuer que parce que nous avons une idée vraie qui comporte en elle-même son propre critère de vérité, sans aucun sujet qui intervienne pour fonder cette connaissance et sans construction d'une théorie de la connaissance qui garantisse *a priori* les conditions du droit de connaître avant que l'on connaisse effectivement<sup>2</sup>. Il s'agissait là, selon Althusser, d'une manière, pour Marx, de s'opposer à Hegel au moyen d'un détour par Spinoza, puisqu'une telle conception de la production de la connaissance – ce procès de l'abstrait au concret – n'était pas la production du réel par laquelle la dialectique produisait elle-même sa propre matière, mais seulement la connaissance même du réel distinct de la pensée dont on reconstruisait le processus d'appropriation cognitive.

La seconde thèse althussérienne qui emprunte cette idée du détour par Spinoza pour penser le détour de Marx par Hegel, porte sur l'interprétation de l'effet structurant d'un mode de production sur l'ensemble des rapports économiques qui lui sont subordonnés ainsi que l'analysait Marx dans l'introduction de 1857. Si l'on refuse d'exprimer cet effet d'une structure sur d'autres structures subordonnées en termes de causalité mécanique de type cartésien, ou en termes d'essence expressive sur le modèle de Leibniz ou de Hegel, on peut alors mobiliser le modèle spinoziste de la substance dont la productivité, comme le souligne Althusser dans *Lire le Capital*, doit être comprise comme cause immanente à tous ses effets, c'est-à-dire que la productivité réglée de tous les modes de la substance est présente en chacun comme l'est la relation qui structure tous les éléments d'un tout par sa présence en chacun d'eux<sup>3</sup>. Tosel considérait cette thèse comme passablement énigmatique, mais on ne voit pas très bien pourquoi l'effet causal d'une structure sur ses éléments constituants serait forcément une énigme.

La troisième illustration de ce travail d'un concept spinoziste au sein du travail de Marx est fournie par Tosel lui-même qui, en suivant le tra-

1 L. Althusser, *Pour Marx, op. cit.*, p. 187, sqq. et É. Balibar, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1973, vol. I, p. 48-49, 111. C'est dans *Positions* que l'on trouve cette relecture spinoziste rétrospective des trois Généralités, cf. L. Althusser, *Positions, op. cit.*, p. 152-154, mais aussi dans L. Althusser, « L'unique tradition matérialiste », *Lignes*, n° 8, 1993, p. 81-84.

2 L. Althusser, *Positions, op. cit.*, p. 151.

3 L. Althusser et É. Balibar, *Lire le Capital, op. cit.*, p. 117, 120-124.

vail de Fred Schrader, tente de montrer dans l'article consacré à l'étude systématique du rapport de Marx à Spinoza de quelle manière le concept spinoziste de substance permet de penser le capital sous la pluralité de ses déterminations, non pas comme la simple « substance commune des valeurs d'échange », selon le mot de Marx, qui constituerait « la substance commune à toutes les marchandises », mais comme capital formé de l'incorporation du travail abstrait déterminant essentiel de la valeur d'échange. Bref, là où le capital pourrait simplement apparaître comme une quantité simple en expansion indéfinie sous ses différentes formes, il doit incorporer la causalité productrice du travail abstrait des agents économiques qui ne la perçoivent pas autrement que comme une fétichisation autonome de la forme valeur. Pour le dire dans les termes de Tosel :

C'est donc le rapport entre substance du travail abstrait et formes mystifiées ou adéquates de la représentation sociale de la substance que Marx pourrait chercher dans le contenu caché du système spinozien et qui l'utiliserait pour sortir des limites de la catégorisation hégélienne, laquelle tend à sublimer la substance en concept et donc à annuler les contradictions du capital dans le passage de la substance à l'essence et au concept<sup>1</sup>.

Une telle exemplification de la mise au travail des concepts spinozistes dans le corpus théorique marxien peut recevoir deux interprétations possibles entre lesquelles d'ailleurs Tosel ne tranche pas : il s'agit, soit d'une manière de rendre explicite, en le nommant, ce que Marx avait à l'esprit sans le formaliser, soit d'une attitude purement épistémologique qui soutient que, *de droit*, le spinozisme constitue – parmi d'autres – une condition d'intelligibilité nécessaire des textes de Marx, que ce dernier ait eu ou non à l'esprit les concepts spinozistes.

Quoi qu'il en soit de la validité de l'une ou l'autre de ces lectures, voire de leur compossibilité, il n'en reste pas moins qu'elles ne représentent qu'une manière *partielle* de penser les rapports entre Marx et Spinoza. Commentant la lecture althussérienne de ces rapports, depuis *Lire le Capital* jusqu'aux derniers textes d'Althusser, Tosel observait dans « Le marxisme au miroir de Spinoza », que le marxisme néo spinoziste d'Althusser se li-

<sup>1</sup> A. Tosel, « Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza », in *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, p. 142.

mitait finalement à une simple dimension *critique*, celle de formaliser une critique marxienne de Hegel, au prix d'un appauvrissement de la compréhension des rapports entre Marx et Spinoza<sup>1</sup>. Rien n'est dit, en effet, chez Althusser, de l'éthique et de la politique spinoziste comparée à l'éthique et à la politique de Marx. Le diagnostic de Tosel est entièrement fondé : il n'existe semble-t-il, qu'un seul texte où Althusser évoque l'éthique de Spinoza comme éthique du corps libre en deux paragraphes rapides, c'est dans l'article déjà cité sur « L'unique tradition matérialiste »<sup>2</sup>. Restait donc à aborder cette nouvelle dimension du rapport de Marx et Spinoza avec cette fois, d'autres philosophes comme Matheron, Balibar, et Negri. C'est au cœur même de l'examen de ces rapports que Tosel fait travailler une nouvelle dimension de l'analyse, celle selon laquelle, Spinoza et Marx se complètent réciproquement en soulignant chacun des limites respectives de l'autre, ce qui conduit à l'examen de la quatrième et dernière entrée.

#### IV. SPINOZA AU-DELÀ DE MARX ? MARX AU-DELÀ DE SPINOZA ?

Avant d'examiner les critiques croisées et l'apport réciproque des deux auteurs, il faut peut-être commencer par souligner l'existence d'un accord entre eux que Tosel est peut-être l'un des rares à avoir perçu et cet accord concerne leur éthique. Dans « Le marxisme au miroir de Spinoza », il note de façon rapide, que Marx et Spinoza partagent, je l'ai déjà dit, un concept de liberté élargie englobant la liberté négative et la liberté positive et il poursuit en explicitant le second concept de la façon suivante :

La liberté positive est l'émergence de l'individualité libre, la personnalité multilatérale chère à Marx, riche en besoins et en facultés, humanité puissante du sage spinozien, union d'un corps aux multiples aptitudes et d'un entendement constitué de très nombreuses idées adéquates (concernant la nature, les corps, le sien propre, son esprit)<sup>3</sup>.

- 
- 1 A. Tosel, « Le marxisme au miroir de Spinoza », in *Du matérialisme, de Spinoza, op. cit.*, p. 209-210.
  - 2 L. Althusser, « L'unique tradition matérialiste », *op. cit.*, p. 88-90.
  - 3 A. Tosel, « Le marxisme au miroir de Spinoza », in *Du matérialisme, de Spinoza, op. cit.* p. 187.

La comparaison, quoique rapide, s'avère particulièrement fondée : de *L'idéologie Allemande* au *Capital*, Marx n'a en effet cessé de souligner que l'appartenance de classe engendre simultanément une division du travail et une réduction des propriétés individuelles à l'intérêt de classe et que l'une et l'autre constituent une *mutilation* des individus car elles font obstacle à l'affirmation de l'ensemble de leurs capacités corporelles et intellectuelles qui pourraient être développées dans des échanges coopératifs, allant au-delà de la simple solidarité de classe. De fait, la recomposition de l'individu multilatéral s'amorce dans l'association ouvrière en lutte ou en organisation coopérative et elle s'accomplira réellement et pleinement sous le communisme. Bref, Marx défend incontestablement la thèse d'une autoréalisation de type éthique qui passe par la mise en œuvre de toutes les composantes de la puissance individuelle et il s'agit là d'un concept de liberté positive qui entre en consonance avec l'éthique spinozienne qu'exprime, comme en résumé, la proposition 38 de la partie IV de l'*Éthique* : plus le corps est apte à être affecté et affecte de multiples manières, plus l'esprit est apte à connaître, accroissant ainsi simultanément son utile propre et ses affects joyeux, et cela est particulièrement vrai de tous les rapports de coopération qui permettent de composer des individus de rang supérieur, capables d'actualiser de plus en plus de propriétés variées de leur propre individualité. Une telle analyse comparative aurait sans doute mérité d'être développée et il est assez intéressant de constater que la conclusion de l'article sur le marxisme au miroir de Spinoza formule l'hypothèse selon laquelle, après toutes les reprises de Spinoza, la prochaine d'entre elles pourrait être consacrée précisément à Spinoza théoricien de la transition éthique, celui de la constitution des subjectivités comme effets transindividuels<sup>1</sup>.

Un tel rapprochement de Spinoza et de Marx peut-il se vérifier dans la politique ? Sous certains aspects, la réponse fournie par Tosel dans son livre *Spinoza ou l'autre (in) finitude* est positive. La conception de la politique spinoziste sans plus de sujet fondateur que dans l'ordre de la connaissance, sa conception du droit puissance libre, sa mise en avant du rôle des affects passifs dans la construction de l'ordre politique, sa valorisation de l'absoluité du régime démocratique comme condition de la liberté collective, sa

1 *Ibid.*, p. 210.

conception d'un droit de résistance non normativement codifié, toutes ces propriétés de la pensée politique de Spinoza placent celui-ci aux côtés de Marx : c'est le versant par lequel, comme le montre Tosel, même si Spinoza défend une forme de libéralisme politique ou un certain type de républicanisme à forte participation civique, il représente cependant un libéralisme « anomal » qui contient un méta libéralisme partiellement antilibéral, tout comme son républicanisme, analogue à celui de Machiavel, prend ses distances à l'égard de toute théorie de la vertu morale du républicanisme classique, comme à l'égard de celle qui cherche à débarrasser la cité de toutes les formes d'associations intermédiaires censées fragmenter l'exercice du pouvoir institutionnel dans la version de Rousseau<sup>1</sup>.

D'un autre côté, si on le compare à Marx, toute sa théorie politique défend la thèse selon laquelle la politique ne dépend d'aucun sous-système social qui s'identifierait à la base économique. La politique s'est dissoute chez Spinoza dans des relations sociales commandées par des cycles passionnels qui peuvent être régulés par des dispositifs institutionnels, comme chez Machiavel, et qui réagissent aux actes de gouvernement qui génèrent des affects positifs ou négatifs. Dans ces conditions, ce n'est pas la « classe-sujet » qui détermine l'obéissance ou la révolte, c'est la multitude dans son ensemble qui réagit comme pouvoir collectif à la domination politique ou à l'aménagement de sa liberté. C'est cette dimension de la politique qui a manqué à Marx que Spinoza complète sur ce point. J'avais cité antérieurement la conclusion de l'article « du matérialisme, de Spinoza » dans laquelle Tosel écrivait : « Spinoza dans Marx, sûrement pas anti marxien et assurément spinozien ». La citation était en réalité incomplète et elle doit être restituée de la manière suivante : « Non pas Spinoza ancêtre de Marx, mais Spinoza dans Marx, pour une autre figure d'un matérialisme moderne, certes post-marxien, sûrement pas anti marxien, et assurément spinozien<sup>2</sup> ». Spinoza dans Marx, mais Spinoza *post marxien*. Cependant, d'un autre côté, cette limite de la politique de Marx révèle en contrepoint celle de Spinoza qui ne pense les rapports économiques que sous le versant quasi institutionnel des régimes de propriété en valorisant les structures coopératives de l'échange commercial, sans prêter suffisam-

1 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in) finitude*, op. cit., p. 120-124.

2 A. Tosel, *Du matérialisme. De Spinoza*, op. cit., p. 151.

ment attention aux rapports de subordination économique qui débouchent sur l'exclusion des serviteurs de la politique active (des femmes aussi mais pour d'autres raisons), et Tosel élargit d'ailleurs le concept aux journaliers agricoles et aux ouvriers de manufacture dont la dépendance à l'égard des maîtres risque de redoubler le pouvoir de ces derniers. C'est le concept de *contradiction* économique qui fait ici défaut à Spinoza, ainsi que l'avait déjà dit Althusser dans les *Éléments d'autocritique*<sup>1</sup>. Spinoza critique de Marx, mais aussi bien Marx critique de Spinoza à l'intérieur du cercle qui les rassemble. Nul doute que Tosel aurait continué de nourrir ce dialogue interminable s'il n'avait disparu trop tôt, mais il faut s'empresse de le remercier chaleureusement de nous avoir donné de si belles analyses sur ce sujet central.

---

1 L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, *op. cit.*, p. 81-82.

PARTIE II

HISTOIRE DES MARXISMES



ISABELLE GARO

RELIRE MARX À L'ÂGE DU NÉOLIBÉRALISME

André Tosei est un des grands penseurs marxistes français, très injustement méconnu, et dont la pensée s'est confrontée à tous les défis théoriques et politiques de notre temps, se donnant pour boussole les perspectives d'émancipation et l'analyse des conditions historiques de leur réalisation. Sa lecture critique de Marx, loin de n'être qu'un exercice académique sans enjeu, a toujours été conçue comme intervention politique, ajustée à des circonstances changeantes, tout en restant porteuse d'un projet collectif libérateur, le communisme, par-delà et surtout compte tenu des désastres de l'histoire. Si André Tosei s'est efforcé de penser le présent grâce à Marx et à travers lui, il a tout aussi bien relu Marx à la lumière des questions qui émanent de la séquence actuelle : de ce point de vue, son analyse du capitalisme contemporain condense toutes les dimensions d'une recherche théorique et politique engagée, consciente des menaces autant que des possibles.

Sur le plan de ce travail critique, on peut considérer que sa réflexion se distribue en trois rubriques principales : l'imaginaire néolibéral et ses enjeux dans le cadre de la mondialisation en cours, la question religieuse et celle de la laïcité aujourd'hui, et enfin les perspectives politiques concrètes de l'émancipation à venir. Articulant ces trois plans aujourd'hui décisifs, André Tosei fait partie de ceux qui réexplorent franchement la question des alternatives au capitalisme, en les reliant à une critique fine du présent, c'est-à-dire de ses contradictions essentielles, depuis ses « points hauts » théoriques jusqu'à ses logiques les plus dévastatrices. Je m'arrêterais ici sur la seule question du néolibéralisme.

## I. QU'EST-CE QUE LE NÉOLIBÉRALISME ?

Pour André Tosel, le néolibéralisme est la conception du monde devenue dominante ces dernières années et qui accompagne l'actuel processus de mondialisation capitaliste, avec son cortège d'inégalités, de violence, de dévastations de tous ordres. Elle n'est donc pas seulement ni avant tout une vision théorique du monde : les idées sont ici l'un des moyens utilisés pour fédérer certains groupes et classes sociales en un bloc social dominant. Cette notion de « bloc social », empruntée à Gramsci, lui permet de penser la politique dans son rapport à la vie sociale, au lieu de scinder mécaniquement État et société civile, comme il est commun de le faire. Un bloc social est une unité construite politiquement entre classes et fractions de classes, qui permet à un pouvoir de s'exercer et de se stabiliser, au moins momentanément. Or cette stabilisation est le grand enjeu de la domination néolibérale du monde, alors qu'elle suscite plus d'oppositions que de soutiens, ces oppositions restant cependant affaiblies par le déclin de leurs formes d'organisation anciennes (partis et syndicats), et neutralisées par leur éparpillement.

Sur le plan de la construction politique d'une base sociale, nécessairement composite, mais fédérée par un même projet, qu'il soit activement poursuivi ou passivement consenti, le néolibéralisme est, à l'évidence, bien plus qu'un ensemble d'idées. Car ces idées constituent non une théorie en bonne et due forme, mais avant tout un outillage idéologique plus ou moins cohérent, à la fois nécessaire et insuffisant, qui implique une culture intégrée à une pratique, conditions de son expansion victorieuse à l'échelle de la planète tout entière. Pour André Tosel, cette culture est multiple, mais elle est avant tout centrée sur une logique de production illimitée de marchandises et de consommation sans bornes. Il emploie les termes d'« autophagie » et de « cannibalisme » pour décrire cette logique folle, qui dégrade à la fois les hommes et l'environnement, sans autre préoccupation que sa propre expansion infinie, quel qu'en soit le prix. Ce sont désormais les conditions de possibilités du monde elles-mêmes qui se trouvent menacées :

Les inégalisations les plus diverses, les violences les plus cruelles brisent et fragmentent l'humanité. Elles se déploient en produisant une

hiérarchie de puissance sociale, qui s'étend depuis une hyperclasse ou hyper-caste dirigeante vivant dans un luxe qui ferait pâlir les féodaux du passé, irresponsable de ses choix et immunisée contre toute sanction ; elle s'étire jusqu'aux populations poubelles composées d'hommes superflus au sein d'un *apartheid* mondial<sup>1</sup>.

C'est cette analyse que développe *Un monde en abîme*, sous-titré *Essai sur la mondialisation capitaliste*, livre paru aux éditions Kimé en 2008 : la crise qui se déclencha la même année ne fera qu'en confirmer les analyses.

Ce monde invivable, André Tosel le qualifie pour sa part de « non-monde », car il met en cause les conditions de sa propre permanence et de sa propre reproduction comme jamais auparavant. Il met des femmes et des hommes en situation d'avoir, non plus à vivre, mais à simplement survivre. Il ouvre aussi des possibilités de marchandisation de l'humain sans précédent : les perspectives de modifications génétiques, de clonage, laissent entrevoir la création d'une nouvelle espèce transhumaine, qui n'est plus un simple cauchemar de science-fiction, mais une éventualité de plus en plus concrète, même si, sur ce plan, on peut juger que l'analyse cède parfois au catastrophisme. Quoi qu'il en soit, cette incontestable montée des périls ne s'accompagne pas d'une montée concomitante de l'esprit critique ni de la dénonciation intransigeante qu'on pourrait espérer de la part d'intellectuels, qui se présentent pourtant volontiers comme les garants des principes et les défenseurs des valeurs. André Tosel regrette que les philosophes académiques se contentent pour leur part de vanter sans fin les mérites de l'État de droit libéral, sans craindre d'envisager pourtant sa remise en cause, l'impératif de la « guerre contre le terrorisme » servant de justification à cette dégradation de la démocratie, à sa « dé-démocratisation », comme il aimait le souligner à la suite de la philosophe américaine Wendy Brown.

Du côté des individus, l'imaginaire néolibéral s'impose largement. Mais, loin des déplorations moralisantes à la mode concernant l'état général des consciences, André Tosel souligne avant tout les contradictions du capitalisme contemporain. D'un côté, ce néolibéralisme se réclame de la rationalité et se présente comme la seule voie possible. De ce point de

---

<sup>1</sup> A. Tosel, *Un monde en abîme. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Kimé, 2008, p. 11.

vue, le slogan de Margaret Thatcher : « *There is no alternative* » est plus puissant que jamais. Mais d'un autre côté, cet imaginaire ne se suffit pas à lui-même et doit recourir à d'autres logiques face aux résistances qu'il suscite. C'est pourquoi il se combine aux logiques nationales et nationalistes, ethniques, religieuses. La logique du capital est capable de se greffer sur des histoires diverses et de s'emparer de traits culturels variés. Ainsi, il importe de comprendre précisément ce processus pour le combattre. Et il importe dans le même temps de proposer d'autres imaginaires, de construire une autre force hégémonique, populaire, capable d'engendrer une culture vivante, plurielle, émancipatrice, s'enracinant elle aussi dans les histoires diverses et dans les luttes réelles. On est loin ici des analyses abstraites et générales, des principes déclamatoires dont se contente une certaine philosophie satisfaite d'elle-même. Il n'en demeure pas moins que cette critique de la philosophie doit, pour André Tosel, avant tout lui rester immanente.

De ce point de vue, André Tosel fut l'un de ceux qui continuent de croire au rôle critique et inventif de la philosophie, *a fortiori* dans un monde « abîmé » comme le nôtre, pariant sur la puissance propre des idées et de leur diffusion, en lien avec les luttes émancipatrices. S'il déplore le devenir d'une philosophie de plus en plus préoccupée d'elle-même, ne s'intéressant qu'à sa propre histoire, et désertant les tâches critiques, il lui semble nécessaire de renouer avec les grands penseurs du passé, pour apprendre d'eux comment penser le penser et comment y intervenir. Mais on est loin, également, des déplorations qui ne critiquent que les aspects anthropologiques du capitalisme contemporain en dirigeant cette critique contre les « masses » jugées responsables ou complices, contre la démocratie. Car il est frappant que, dans le même temps, « jamais cette critique n'interroge le dynamisme capitaliste et ses ravages<sup>1</sup> ». Il ne s'agit pas pour André Tosel de se contenter d'une description des désordres et des menaces qui caractérisent notre temps. C'est en ce point que, selon lui, une approche marxiste, certes réactualisée, est incontournable : la mondialisation est avant tout la conséquence de la crise économique longue débutée dans les années 1970 et le projet d'une remontée du taux de profit du côté des dominants, ponctionnant les salariés au profit des détenteurs de capitaux. Cette revanche a eu pour condition le démantèlement de l'État social mis en place après la

1 *Ibid.*, p. 315.

Seconde Guerre mondiale et elle consista aussi en une réorganisation politique profonde, limitant toujours davantage l'intervention démocratique des classes populaires.

Dans ce contexte, les dimensions économiques, sociales et politiques sont plus que jamais à concevoir dialectiquement, comme inséparables et distinctes à la fois, conformément à une analyse qui était déjà celle de Marx en son temps. Cette logique capitaliste totale, voire totalitaire, a donc pour but fondamental de mettre fin à toutes formes de redistribution héritées de la période antérieure. Par la même occasion, elle s'efforce d'exploiter la « dissolution du communisme historique et l'épuisement de la social-démocratie<sup>1</sup> ». Une telle dynamique régressive est politique, mais aussi sociale et André Tosel précise « qu'il s'est agi et qu'il s'agit toujours de contrôler l'ensemble des populations des classes ouvrières et de services en transformant le salariat en précariat, de fragmenter la force de travail en suscitant en son sein une concurrence interne inexpiable<sup>2</sup> ». Il en résulte une racialisation et une ethnicisation des rapports sociaux, qui ouvrent sous nos yeux la voie aux pires régressions.

Peut-on encore parler de démocratie dans ces conditions, si on ne limite pas le sens du mot au fait de pouvoir choisir entre deux bulletins de vote, à échéances régulières, sans le moindre droit de regard sur les politiques conduites entre-temps ? La démocratie comme forme politique, obtenue aux termes de longues luttes populaires et concédée dans certaines limites strictes par la bourgeoisie, est profondément contradictoire et elle l'a toujours été. On peut dire qu'aujourd'hui, elle est aussi et surtout devenue un outil de la domination néolibérale du monde et non plus un moyen de l'émancipation des exploités et des opprimés. André Tosel écrit :

La démocratie politique actuelle a pour fonction de produire et de marginaliser durablement la partie superflue de la population, tout en intégrant les autres dominés aux objectifs des dominants, en faisant consentir les premiers aux choix et aux modes de vie des seconds, modes de vie pourtant impossibles à atteindre par eux<sup>3</sup>.

---

1 *Ibid.*, p. 26.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 27.

Il faut préciser que des hommes ne sont dits ici « superflus » que dans la logique même du capitalisme qui les exclut, par référence à une formulation d'Hannah Arendt<sup>1</sup>.

Au total, il ne s'agit pas tant de considérer que la démocratie a définitivement perdu sa portée émancipatrice, que d'analyser son utilisation et son détournement actuels, qui réserve la liberté au petit nombre et en prive les autres. André Tsel écrit fortement : « la mondialisation, c'est le devenir caste de la liberté, avec ses maîtres et ses intouchables<sup>2</sup> ». Elle se combine à l'usage généralisé de la violence militaire et policière, à la réactivation des rapports coloniaux et sexistes, sans cesser pour autant d'être le lieu d'une possible reconquête de l'humanité par elle-même. On peut affirmer que cette analyse reprend le meilleur de la tradition marxiste : l'attention aux contradictions, l'effort pour analyser des tendances et des contre-tendances, et le rejet de tout schématisme. La démocratie n'est pas une forme figée, elle est un processus qui change de sens au cours de l'histoire et qui reste contradictoire, combinant consentement et coercition, ou plutôt organisant le consentement à la coercition. Bien loin de toute philosophie politique simpliste, André Tsel a su analyser la mondialisation en cours comme un processus complexe, inégal et en l'occurrence fondamentalement régressif, mais offrant des brèches pour son possible dépassement.

Dans le même esprit, c'est sur la dimension anthropologique de ces mutations que s'arrête André Tsel, car le néolibéralisme s'efforce fondamentalement de modeler un être humain à son image. À cet égard, André Tsel reprend certaines des analyses du philosophe polonais Zygmunt Baumann et son idée de « société liquide<sup>3</sup> », la société étant selon ce dernier littéralement liquéfiée par la marchandisation avancée et par la mise en réseaux généralisée. Par-delà de ces remarques, la radicalisation des inégalités est en passe de créer de nouvelles figures humaines, construites à partir de la montée des conflits identitaires (racistes, nationalistes, sexistes, religieux) qui sont une réaction au néolibéralisme dominant en même temps qu'une arme de ce dernier. Nous vivons à « l'âge des passions tristes », écrit André

---

1 H. Arendt, *Le système totalitaire*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreux et P. Lévy, révision H. Frappat, Paris, Seuil, 2005, p. 199.

2 A. Tsel, *Un monde en abîme*, *op. cit.*, p. 27.

3 Z. Baumann, *La vie liquide*, Paris, Fayard, 2013.

Tosel en reprenant l'expression de Spinoza. Mais il faut pousser l'analyse encore plus loin : ces régressions identitaires empêchent la compréhension des logiques à l'œuvre et elles annihilent la conflictualité sociale, seul vecteur de progrès et d'acquis sociaux, comme le prouve toute l'histoire humaine. Elles déguisent les vraies causes et interdisent d'agir contre les processus concrets qui entraînent cette destruction du monde. Nous devenons de moins en moins capables de penser et de juger, craignait André Tosel, nous devenons de moins en moins capables de défendre ou de restaurer les relations de solidarité et d'entraide qui permettraient de recréer un monde humain en face de ce non-monde néolibéral, où règne le chacun pour soi. Et cette destruction des solidarités est d'autant plus puissante qu'elle est conduite à la fois au niveau des États et à celui des entreprises, liant une fois encore les niveaux économique, social, politique et culturel.

## II. L'ÉMANCIPATION EST-ELLE ENCORE POSSIBLE ?

Dans ces conditions, « que faire ? », si l'on ose dire ? Cette question se pose plus que jamais à nous, cent ans après la Révolution d'octobre 1917. Je voudrais terminer cette trop rapide présentation en m'appuyant sur l'une des dernières publications d'André Tosel. Il s'agit d'un livre, bref, mais essentiel, paru en 2016 et intitulé *Émancipations aujourd'hui ? Pour une reprise critique*, édité par les éditions du Croquant. C'est dans cet ouvrage que la question du rapport entre théorie et pratique prend tout son sens. Pour André Tosel, il s'agit de préparer de toute urgence la perspective d'une sortie hors du carcan néolibéral et capitaliste, sachant que cette sortie exige de la penser et de créer une culture collective de l'émancipation, condition *sine qua non* de sa réussite. On retrouve ici la dialectique, mais sous sa forme positive, d'enclenchement de l'émancipation humaine. Il écrit : « ce sont des droits individuels qui forment le contenu de l'émancipation, mais ces droits ne peuvent être conquis que collectivement<sup>1</sup> ».

En effet, la première idée à défendre est que l'émancipation est forcément une conquête active de la part de ceux qui se libèrent, individuellement et collectivement à la fois. « L'émancipation des travailleurs doit être

---

1 A. Tosel, *Émancipations aujourd'hui ? Pour une reprise critique*, Paris, Éditions du Croquant, 2016, p. 10.

l'œuvre des travailleurs eux-mêmes », écrivait en son temps Karl Marx, temps qui à bien des égards est encore le nôtre, du fait des injustices et de la violence sociale qui s'y développent. Mais les projets émancipateurs ne peuvent être les mêmes et André Tosel en distingue deux, qui ont en commun d'associer dimensions théorique et pratique.

La première forme de l'émancipation trouve son origine dans l'Antiquité et elle va connaître des transformations successives, combinant développement de l'esprit critique et émancipation juridique inscrite dans le droit. Mais c'est au XIX<sup>e</sup> siècle qu'elle conquiert sa maturité, en lien avec la formation du mouvement ouvrier. Cette émancipation est centrée sur la question du travail : Marx et Engels s'emploient à montrer les limites d'une émancipation intellectuelle, morale et politique, qui reste celle de l'individu, et à la relier à ses racines, les conditions réelles de production. C'est la Commune de Paris qui se présente comme un moment clé, qu'on l'interprète comme défaite annonçant les victoires futures, comme le font Marx et Lénine, ou comme fin d'un cycle, comme le pense Gramsci. Pour Gramsci, le tournant de 1871 et des massacres versaillais marque la naissance de ce qu'il nomme la « révolution passive », conduite par la classe dominante, en vue d'écraser, mais aussi de neutraliser voire d'enrôler les forces sociales qui lui font face. Cette « guerre de position » incite Gramsci à repenser radicalement les conditions et les moyens de l'émancipation, en situation de défaite de longue durée et alors que l'ancienne stratégie se révèle obsolète.

Le second scénario d'émancipation est l'héritier direct du diagnostic gramscien. Mais il est aussi le produit d'une situation transformée. Au milieu du vingtième siècle, dans les conditions de l'après-guerre et de la victoire sur le fascisme, rendue possible grâce aux forces vives du mouvement ouvrier, un compromis redistributif est obtenu. Ce dernier aurait pu se transformer en véritable victoire politique et sociale, si « un pas en avant autogestionnaire, au sein du procès de travail immédiat, [avait été] accompli. Il ne le fut pas<sup>1</sup> ». Ce blocage du processus d'émancipation se combina à bien d'autres facteurs, dont la pluralité et la dispersion des dynamiques d'émancipation.

Cette pluralité a été depuis longtemps perçue, par Marx lui-même et par les dirigeants et théoriciens du mouvement ouvrier, mais elle présente

---

1 *Ibid.*, p. 59.

néanmoins des caractéristiques neuves, qui imposent de redéfinir une stratégie contemporaine, sachant qu'« il revient à l'analyse de préciser l'articulation de ces conflits en des totalités toujours ouvertes et non totalisables<sup>1</sup> ». Lutttes féministes, écologistes, antiracistes et anticoloniales, aspiration à une démocratie élargie, émancipation du travail, ces revendications font toutes face à une hyper-violence capitaliste sans précédent, qu'il s'agit de comprendre et d'affronter dans sa cohérence même. Ainsi, par-delà la thématique à la mode des communs, c'est la production d'un monde commun qu'il faut viser, en repensant les tâches politiques contemporaines et en réorganisant l'action collective.

C'est pourquoi il s'agit aujourd'hui de dépasser les limites de la seule émancipation du travail, tout en la prenant en compte, afin de penser la pluralité des émancipations, tout en visant leur articulation, qui ne va absolument pas de soi. Cet élargissement et cette diversification de la question de l'émancipation est à la fois un atout et un obstacle à sa concrétisation. Pour André Tosel, il faut reconstruire cette catégorie pour l'ajuster à notre temps. Pour ce faire, il maintient la centralité de la question du travail, tout en repensant politiquement sa place. Il écrit : « si l'émancipation du travail n'est ni unique, ni centrale, elle demeure stratégique, car c'est là que se construisent ou non les formes du commun à partager et à faire vivre dans la sortie de l'hyper-appropriation<sup>2</sup> ». On retrouve ici la question de l'articulation entre les dimensions sociale, politique, économique et culturelle, mentionnée précédemment : en ce sens, il s'agit bien de repenser ce que Marx nommait la « critique de l'économie politique », compte tenu de ce moment critique qui conditionne l'intervention concrète, historique, et qui interdit de transposer les solutions d'une époque à une autre.

Aujourd'hui, il s'agit donc de défendre le salariat, les statuts qui lui sont liés et de viser la conquête de droits nouveaux, en même temps que la diminution du temps de travail. Et par la même occasion, il s'agit de penser autrement les rapports à l'ensemble du salariat mondial ainsi que les rapports à la nature. C'est bien un monde commun qu'il nous faut de toute urgence construire, face au non-monde capitaliste et à ses tendances mortifères. La démocratie réapparaît ici de façon centrale, mais comme

---

1 *Ibid.*, p. 69.

2 *Ibid.*, p. 91.

processus collectif, non comme forme figée, organisant la dépossession des classes populaires. C'est à une action multi-scalaire qu'encourage l'œuvre d'André Tosal, combinant les échelles locales, régionales, nationales, internationales et transnationales.

La tâche semble immense, et même hors de portée. Mais il faut aussi s'appuyer sur toutes les expériences concrètes qui ont initié cette émancipation. Lisons une fois encore André Tosal :

« Comités de grève, conseils d'usine, communes de quartier, occupation des espaces sensibles, organismes de contrôle et gestion du travail, résistances, coopératives, mutuelles, associations de culture et d'entraide, tous éléments que le parti ou l'institution politique concernée doit promouvoir ici et maintenant sans attendre le débouché purement politique-étatique résolutoire que serait la Révolution ou la Grande Réforme parlementaire<sup>1</sup>.

De ce point de vue, c'est à une recomposition de la vie politique qu'appelle André Tosal, bien conscient d'une situation de crise qui s'amplifie sous nos yeux de jour en jour. Et il faut de toute urgence inclure dans cette recomposition des questions trop délaissées à gauche comme l'organisation des travailleurs immigrés, la prise en compte des jeunes et des habitants de quartiers populaires comme sujets politiques à part entière, l'accueil des réfugiés et des migrants, bref le développement d'une culture large, théorique et pratique, de l'émancipation et de la libération.

Au total, c'est la liaison entre mouvements sociaux, dispersés et intermittents, et perspective politique globale qu'il faut de toute urgence réinventer et construire. L'une des conditions de cette invention est la mise sur pied de formes radicalement démocratiques d'organisation, qui font encore largement défaut dans le paysage de la contestation radicale. Ces formes démocratiques sont la condition pour créer un contenu commun, qui est le commun lui-même, comme monde partagé. En ce sens, le slogan qui s'impose est moins « un autre monde est possible », mais « une autre mondialisation est possible ».

Car, selon André Tosal, la question doit désormais se formuler en termes de rationalité alternative et pratique, esquissant des formes neuves

---

1 *Ibid.*, p. 104-105.

qui restent à construire en tant que formes politiques à part entière. Là encore, il importe de citer de façon précise son analyse, ce qui lui apparaissait comme une logique de renouvellement possible, d'ores et déjà à l'œuvre de façon diffuse et locale, mais forte et féconde :

Refus des formes délégataires de la mobilisation politique et syndicale, volonté de favoriser la participation directe en première personne des sujets concernés, importance de la consultation et de la discussion pour définir les formes de mobilisation, réinvention des formes d'action militante fondées sur un engagement authentique, enfin usage réaliste des médias et appel argumenté à l'opinion publique pour constituer un nouveau sens commun autour d'une nouvelle exigence révolutionnaire et de réformes effectives des structures concernant à la fois la production, la consommation, la culture et la vie quotidienne<sup>1</sup>.

Car ce ne sont pas seulement des idées dominantes, mais leur unité avec les pratiques capitalistes qu'il faut combattre. Et tous les espoirs ne sont pas morts, loin de là. En dépit de son pessimisme et de sa description accablée du monde contemporain, André Tosel le pensait profondément. Pour lui, l'universel garde son sens et on ne peut penser l'émancipation sans lui. À condition de préciser que l'universalisation à construire n'est justement pas l'universel abstrait des philosophes, mais l'universalité en mouvement de tous ceux qui luttent contre l'exploitation et la domination. De la même façon, il se refusait à jeter aux orties le terme de « révolution » : face aux dégradations en cours et aux menaces grandissantes, « nous parlons de révolution parce que le seuil franchi rend vaines des réformes sans contenu radicalement transformateur<sup>2</sup> ». Mais il faut débarrasser l'idée de révolution de l'affirmation de sa soudaineté, de son caractère convulsif et définitif. Elle est à penser, elle aussi, comme un processus complexe et contradictoire, s'enracinant dans le présent. Et André Tosel énumérait en 2008 trois raisons d'espérer et de lutter, qui sont plus que jamais d'actualité.

La première est l'instauration d'un nouveau rapport de forces, rendant possibles la démarchandisation et la démilitarisation du monde, dans la mesure où les maîtres du monde sont eux-mêmes menacés, désormais, par les puissances qu'ils ont déchaînées et qu'ils ne maîtrisent pas. La seconde

---

1 A. Tosel, *Un monde en abîme*, op. cit., p. 322.

2 *Ibid.*, p. 324.

concerne la nécessaire et possible coordination des luttes, esquissant la possibilité d'un nouvel internationalisme. Il faut souligner qu'André Tosel fait partie du petit nombre de ceux qui, à gauche, considèrent aujourd'hui cette question comme cruciale, renouant avec ce qui fut une des dimensions constitutives du mouvement ouvrier au moment de sa formation. Enfin, André Tosel voyait une troisième raison d'espérer dans le développement des mobilisations anticapitalistes qui nous offrent la possibilité de dépasser le double échec qui nous paralyse. Ce double échec est celui du communisme soviétique effondré et d'une social-démocratie qui s'est révélée « soluble dans le social-libéralisme<sup>1</sup> ». Face à ce double échec, il s'agit à présent de réinventer une nouvelle unité de la pensée et de l'action, faisant droit à la diversité, sans méconnaître le besoin de mise en cohérence d'un projet partagé.

Ce qu'André Tosel a su énoncer de façon claire et dense à la fois : « réinventer un communisme qui décline l'être en commun en toutes les singularités<sup>2</sup> ». Et il va de soi qu'à ses yeux, cette tâche était théorique et pratique à la fois, surmontant toutes les divisions du travail et toutes les hiérarchies incrustées dans les fonctionnements sociaux et politiques contemporains. Pour conclure cette esquisse bien trop rapide d'une pensée riche et complexe, il importe de laisser le dernier mot à André Tosel, comme une invitation, une fois encore, à lire son œuvre si puissante et actuelle. Il écrivait à la fin de ce remarquable petit livre, *Émancipations aujourd'hui?*:

Aujourd'hui une unité relative peut être identifiée dans les luttes des masses subalternes qui ont à s'unifier dans leurs différences et à construire une hégémonie. Ce sont ces subalternes qui, loin d'être les porteurs métaphysiques de l'universel, sont les forces sociales qui ont le plus besoin d'universalisation de leurs besoins et de leurs désirs de s'approprier et de produire les connaissances, de multiplier leurs expériences, pour simplement vivre, mieux vivre, si ce n'est pas survivre<sup>3</sup>.

---

1 *Ibid.*, p. 325.

2 *Ibid.*, p. 326.

3 A. Tosel, *Émancipations aujourd'hui?*, *op. cit.*, p. 115.

LUC VINCENTI

MARX, TOSEL ET LE TRAVAIL HUMAIN

Comme l'indique le titre de cet article, je vais me centrer sur un aspect moins visible du rapport d'André Tosel à Marx, qui ne sera ni le marxisme italien ni l'histoire du marxisme ni ce qui a constitué le cœur de son œuvre, le ou la politique. Je vais me centrer sur le travail. Bien sûr, comme dans toute totalité, l'étude du travail y est déterminée par sa situation, ici dans une œuvre centrée sur le politique, et « l'éclairage dominant<sup>1</sup> » infléchira l'étude du travail vers ce qu'il y a de politique en lui-même et vers ce que le lien du travail avec le politique, constituant l'étude du travail dans le capitalisme, permet d'apercevoir en matière de transformation sociale. Je m'appuierai surtout pour cela sur trois moments de l'œuvre d'André Tosel : sa conférence récente clôturant le colloque sur l'Exploitation, organisé dans le cadre du séminaire *Penser la transformation* en avril 2016, « Pourquoi l'exploitation n'en finit-elle pas ? »<sup>2</sup>; et ensuite les deux premiers chapitres des *Études sur Marx et Engels*, ouvrage paru chez Kimé en 1996.

I. SOUMISSION ET SUBSOMPTION

Dans le colloque de 2016, le lien entre travail et politique s'exprimait par le lien entre exploitation et domination, et notamment, pour établir la

- 
- 1 Pour reprendre l'expression de l'Introduction de 1857 : K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, dits « *Grundrisse* », Paris, Les Éditions sociales, 2018, p. 63.
  - 2 A. Tosel, Conférence « Pourquoi l'exploitation n'en finit-elle pas ? », Colloque *Penser la transformation*, 20-21 avril 2016, Université Paul Valéry Montpellier. La vidéo de cette conférence est disponible sur <https://www.youtube.com/watch?v=XFVKvRYoK7g>

nécessité de ce lien, la mise en question de (ou l'opposition à) cette distinction entre exploitation et domination.

Cette distinction prend sa source chez Marx dans le *Capital* au sens large, ici dans les *Grundrisse* et le *Chapitre VI*. Les *Grundrisse* précisent comment l'échange remplace la violence « Les raptés d'êtres humains, l'esclavage, le commerce des esclaves et leur travail forcé [...] tout cela est directement posé par la violence, tandis que, dans le cas du capital, tout cela est obtenu par la médiation de l'échange<sup>1</sup> ». Le *Chapitre VI* parle de la contrainte au surtravail comme ayant éliminé « du rapport d'exploitation toutes les intrusions patriarcales et politiques ou encore religieuses<sup>2</sup> ». Il est évidemment difficile de croire à cette relégation de la violence aux origines du capitalisme, même dans nos pays, lorsqu'on y voit des menées fascistes refaire surface, parfois avec la complicité de l'administration locale.

André Tosel adresse à cette distinction entre exploitation et domination une objection qui peut se fonder sur l'analyse de la « contrainte au surtravail ». Il s'agit de retrouver, pour reprendre un titre d'Emmanuel Renault<sup>3</sup>, la domination dans l'exploitation même, en liant la « contrainte au surtravail » à la double nature du contrôle capitaliste de la production, qui s'exerce par une double discipline. Il y a tout d'abord une discipline liée à la coopération simple : « Tout le travail immédiatement social ou collectif à une assez grande échelle requiert peu ou prou une direction, dont la médiation assure l'harmonie des activités individuelles [...]. Un violoniste seul se dirige lui-même, un orchestre a besoin d'un chef<sup>4</sup> ». Mais le capitalisme développe le machinisme parce qu'il lui permet de s'enrichir. « Ainsi, si la direction capitaliste est, quant à son contenu, duale, du fait de la dualité du procès de production à diriger, qui est, d'une part, procès de travail social en vue de la fabrication d'un produit, et, d'autre part, procès de valorisa-

1 K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse », op. cit.*, p. 725.

2 K. Marx, *Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867. Le capital, Livre I*, Paris, GEME / Les Éditions sociales, 2010, p. 191.

3 E. Renault, « L'exploitation comme domination », in *L'exploitation*, colloque du séminaire *Penser la transformation*, avril 2016. Vidéo disponible sur <https://www.youtube.com/watch?v=fbovR0UFucs>. Cf. également E. Renault, « Marx se réfère-t-il au travail et à la domination ? », *Actuel Marx*, n° 49, 2011, p. 15-31.

4 K. Marx, *Le capital*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, 1993, Livre I, Chapitre 11, p. 372.

tion du capital, quant à sa forme, elle est despotique<sup>1</sup> ». On retrouve donc la verticalité de la domination dans l'horizontalité de la production. Les rapports de production pénètrent le fonctionnement des forces productives, pour les modifier en totalité en modifiant leur forme. Nous retrouvons, pour paraphraser Gramsci, la politique dans l'usine. Que la politique demeure un élément essentiel a bien sûr été souligné par André Tosel qui développe à la fin de sa conférence d'avril 2016 toute l'importance du rôle de l'État, par exemple, pour promouvoir la contractualisation contre la loi.

Tosel pouvait alors affirmer :

Plus que jamais cette union de l'exploitation et de la domination sous des formes nouvelles montre que le rapport capital / travail est donc devenu un rapport directement politique. Ce n'est plus une logique d'organisation. Ce qui s'est transformé avant tout, c'est la modalité d'insertion du travail dans le capital.

Il précise ensuite :

On n'est plus à l'époque du fordisme, contrôle planifié de la production ou relativement planifié, on en est à autre chose, et il faut voir comment aujourd'hui les instances de négociation, les conventions, sont des formes d'expression de la contrainte sociale, des instances de formation d'un consensus extorqué où les rapports sociaux et leur caractère politique se disent comme un terrain individuel<sup>2</sup>.

On retrouverait en quelque sorte dans ces formes modernes de domination une dimension interpersonnelle. La contrainte au surtravail peut donc bien être attribuée à « divers fonctionnements économiques<sup>3</sup> », et par là se distinguer d'une domination strictement politique, elle doit néanmoins être reliée au politique en général.

---

1 *Ibid.* p. 373.

2 A. Tosel, Conférence « Pourquoi l'exploitation n'en finit-elle pas ? ». Suit dans la conférence : « On a souvent représenté le rapport social chez Marx comme impersonnel. Le rapport impersonnel ne peut passer que effectivement si il y a des formes d'appropriation interindividuelles. Or aujourd'hui les formes de contractualisation prises réalisent des mécanismes impersonnels en passant par la médiation de rapports interpersonnels, ce qui les rend acceptables, subjectivement supportables ou en tous les cas acceptés ».

3 K. Marx, *Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867. Le capital, Livre I, op. cit.*, p. 182.

On comprend alors l'insistance d'A. Tosel sur la subsomption formelle, celle qui, antérieurement au machinisme, ne bouleverse pas le mode de travail existant, mais exerce sa contrainte économique pour extorquer le surtravail exclusivement par un allongement de la durée du travail, « autrement dit selon la modalité de la survaleur absolue<sup>1</sup> ». Rapportée au capitalisme contemporain, cette caractéristique de la subsomption formelle, qu'A. Tosel appelle aussi soumission formelle<sup>2</sup>, ne disparaît pas avec le machinisme et la subsomption réelle : « nous vivons aujourd'hui, et, [que] cela vérifie aussi d'une certaine manière des analyses de Marx, que la subsomption formelle n'est pas abolie par la subsomption réelle<sup>3</sup> ». Cette superposition signifie, en rapportant la subsomption formelle au politique en général, qu'exploitation et domination s'articulent dans la nouvelle face du néo libéralisme. Voilà la définition que donne A. Tosel de la subsomption formelle : « la soumission formelle du travail, c'est celle qui livre l'ouvrier au capital et le capital le prend tel qu'il est cet ouvrier, dans une manufacture, le réunit dans un lieu de travail, et vise essentiellement par la quantité de travail extorqué par la durée, la pression de la durée, <à> obtenir le plus de plus-value possible<sup>4</sup> ». Je ne peux pas m'empêcher de penser que dans cette manière de lire la domination comme essentielle au capitalisme<sup>5</sup>, A. Tosel rejoint les penseurs marxistes de notre modernité, par exemple ici David Harvey et son concept d'accumulation par dépossession, selon lequel les pratiques de prédation n'ont pas disparu<sup>6</sup> et se mêlent dans le « Nouvel impérialisme » à l'extraction de la plus-value.

1 *Ibid.*, p. 183 ; et en général sur la subsomption formelle p. 179-183.

2 Ce qui n'est pas impossible, cf. l'article « Subsomption formelle » de Gérard Bensoussan dans le *Dictionnaire critique du marxisme* : G. Bensoussan, « Subsomption formelle », in G. Labica et G. Bensoussan (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme* Paris, PUF, 1983.

3 A. Tosel, Conférence « Pourquoi l'exploitation n'en finit-elle pas ? ».

4 *Ibid.*

5 Cf. la suite de la citation précédente d'avril 2016 : « nous vivons aujourd'hui, et [que] cela vérifie aussi d'une certaine manière des analyses de Marx, que la subsomption formelle n'est pas abolie par la subsomption réelle. L'exploitation marque donc la double face inséparable – voilà pourquoi je posais la question de la valeur – de la contrainte et de la valeur. La classe capitaliste <avançons un peu dans l'analyse détaillée, dans la grande découverte de Marx> ce n'est rien d'autre que cet ensemble de pratique coercitives, incarnées par un groupe d'individus, que Marx ne cessera de détailler » (*ibid.*).

6 Cf. D. Harvey, « Marx & the city. Entretien avec David Harvey », *Vacarme*, n° 59, printemps 2012, p. 218-249, consultable en ligne <http://www.vacarme.org/article2128.html>

Étudier le travail sous l'éclairage dominant du politique permet donc d'adapter les analyses de Marx à notre modernité, en l'occurrence le post-fordisme et l'individualisation de la discipline. A. Tosel peut donc poser que « le capital s'affirme comme un espace de contrainte, contrainte de la domination d'une classe sur une autre, et que les lois économiques définissent bien une domination générale de classe qui comme telle est politique<sup>1</sup> ». Le face-à-face capital / travail serait impossible sans la médiation du politique, qui intervient ici comme troisième élément essentiel du capitalisme.

## II. LES ÉLÉMENTS

J'insiste sur cette notion d'éléments, peu étudiée dans le marxisme, mais qui est pourtant essentielle pour comprendre la composition ou décomposition des sociétés humaines et qui a donc aussi une dimension pratique<sup>2</sup>. A. Tosel avait indiqué cette approche dans le premier chapitre des *Études sur Marx et Engels*, « Auto-production de l'homme ou communisme de la finitude ? ». Il s'agissait alors d'identifier les « éléments de la formation sociale capitaliste qui peuvent être comme tels déformalisés et susceptibles d'être définis comme contenu matériel d'un mode de production [...] que nulle forme d'exploitation et de valorisation ne contamine ?<sup>3</sup> ». Le terme de « déformalisé » est important, il signifie ici « séparer le procès de travail de la forme capitaliste<sup>4</sup> » et il renvoie non seulement à l'unité du mode de production, mais aussi je crois à la nature formelle de la subsumption

---

in <http://www.vacarme.org/article2128.html> : « J'ai forgé le concept d'« accumulation par dépossession », qui recoupe la diversité des processus d'expropriation, de privatisation ou d'appropriation des ressources. J'y vois en effet un ressort de la croissance urbaine. Certains marxistes me reprochent d'avoir modifié le concept d'accumulation primitive, considérée par Marx comme antérieure au capitalisme industriel. Pour moi, ces pratiques de prédation n'ont pas disparu. ». Cf. également *Contretemps*, février 2013.

- 1 A. Tosel, Conférence « Pourquoi l'exploitation n'en finit-elle pas ? ».
- 2 J'ai récemment souligné l'intérêt de cette notion dans une conférence parue dans *La Pensée* : L. Vincenti, « Le concept d'élément dans la philosophie marxiste », *La pensée*, n° 394, juin 2018. La version longue peut être consultée sur le site : [http://www.luc-vincenti.fr/revue/pensee\\_394.html](http://www.luc-vincenti.fr/revue/pensee_394.html).
- 3 A. Tosel, *Études sur Marx et Engels*, Paris, Kimé, 1996, chap. 1, p. 28.
- 4 *Ibid.*

capitaliste, abordée ci-dessus à propos de la discipline du capital, et que je reprendrai dans ma dernière partie à propos de la transformation sociale.

Tosel illustre ici l'intérêt de cette notion d'élément. Mais il ne va pas de soi de faire du politique un « élément » essentiel du capitalisme. Dans son analyse de 1844, Marx montre comment le caractère politique de la Révolution française supprime les liens entre le civil et le politique de la société féodale, sans mettre pour autant en place un appareil politique spécifiquement capitaliste. Et lorsque Marx précise quels sont les éléments de la formation sociale capitaliste, il ne mentionne pas d'emblée le politique. La contradiction principale capital / travail oppose la masse des travailleurs nus<sup>1</sup> vendant nécessairement leur force de travail à l'homme aux écus<sup>2</sup>, possesseur des moyens de production, et le face-à-face capital / travail est donc concrètement le face-à-face des ouvriers et de ces moyens de production ou des machines. Marx détermine ces deux éléments comme principaux, et range ensuite d'autres éléments sous les deux premiers : « Ces classes sont à leur tour un mot creux si j'ignore les éléments sur lesquels elles reposent, par exemple le travail salarié, le capital, etc. Ceux-ci supposent l'échange, la division du travail, les prix, etc. Le capital, par exemple, n'est rien sans le travail salarié, sans la valeur, l'argent, etc.<sup>3</sup> ». Les travailleurs et le machinisme, comme incarnation du capital, travail mort consommant le travail vivant, sont les éléments primordiaux, sans que le politique apparaisse dans cette liste.

Pourtant, comme nous l'avons vu, le machinisme n'est censé devenir un instrument d'oppression que s'il lui est adjoint une discipline capitaliste

- 
- 1 Cette expression veut renvoyer au texte des *Grundrisse* que plusieurs commentateurs (Dussel, Tronti) ont reconnu comme fondamental : « En tant que tel il est non-matière première, non-instrument de travail, non-produit brut : le travail séparé de tous moyens et objets de travail, de toute son objectivité. Le travail vivant, existant comme *abstraction* des moments cités de son effectivité réelle (également non-valeur) ; ce complet dépouillement, c'est l'existence démunie du travail, démunie de toute objectivité. Le travail comme la *pauvreté absolue* : la pauvreté non comme manque, mais comme exclusion totale de la richesse objective. Ou bien encore, en tant qu'elle est la *non-valeur* existante et donc la valeur d'usage purement objective, existant sans médiation, cette objectivité ne peut être qu'une objectivité coïncidant avec la corporéité immédiate de celle-ci » (K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, dits « *Grundrisse* », *op. cit.*, p. 256).
  - 2 K. Marx, *Le Capital I*, trad. fr. J. Roy, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, chap. 6, p. 130.
  - 3 K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, dits « *Grundrisse* », *op. cit.*, « Introduction », p. 56.

visant le produit spécifiquement capitaliste qui est l'enrichissement. La présentation marxienne du passage au communisme fait du machinisme un élément, d'autant plus « déformalisable » que le capitalisme a déjà mis en place les machines comme « moyens de production exploités de manière sociale, c'est-à-dire collectifs<sup>1</sup> ». C'est pour cela que Marx peut écrire que le passage du capitalisme au communisme est plus simple que la sortie du féodalisme<sup>2</sup>.

Le machinisme paraît alors plus essentiel au capitalisme que ne le serait le politique. Il demeure pourtant une ambiguïté du machinisme dont on ne sait pas si, apparu avec l'exploitation capitaliste, il peut s'en défaire. Ce point n'a pas échappé à Tselin qui posait en avril 2016 la question de « la remise en cause des instruments de travail, des moyens de production », en ne les considérant pas « simplement comme neutres, porteurs d'une rationalité abstraite, ou d'entendement ». André Tselin rejoint ici les interrogations d'un autre grand marxiste lui aussi disparu l'année dernière, Istvan Meszaros<sup>3</sup>. Selon Meszaros, la discipline du capital régnait en U.R.S.S. car le dépassement politique du capitalisme n'avait pas suffi à dépasser l'exigence de productivité liée au machinisme industriel. Le concept de « système du capital » développé par Meszaros viendrait ici contredire la possibilité qu'aurait l'élément « machinisme » d'être « déformalisé » et de constituer ainsi la matière d'un dépassement du capitalisme. Toutefois pour Tselin, il ne s'agissait pas de croire ou non à « l'innocence des machines », pour reprendre une expression de J. Baudrillard<sup>4</sup>. Mais, à partir de la question portant sur la déformalisation du machinisme, ou, dirais-je, sur le statut du machinisme comme élément, il s'agit de s'interroger sur les modalités d'intégration du machinisme dans une nouvelle formation sociale : « la question qui se pose, c'est celle d'une inventivité d'une autre

---

1 K. Marx, *Le capital*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, *op. cit.*, Livre I, chap. 24 « La prétendue accumulation initiale », p. 856 (en fait toutes les deux dernières pages : la production capitaliste, « repose déjà sur un système de production social »).

2 C'est ainsi qu'est présentée l'expropriation des expropriateurs à la fin du chapitre 24 du livre I du *Capital*.

3 I. Meszaros, *Beyond Capital: Toward a Theory of Transition*, London, Merlin Press, 1995, chap. 14.5 & Part Four, p. 980.

4 J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, « I. La fin de la production », p. 30.

technologie sociale, qui, sans détruire les machines, peut en quelque sorte faire autre chose que de reproduire la lourde hiérarchie de l'industrie fordiste<sup>1</sup> ».

La condition de cette déformalisation du machinisme est la reconnaissance de son articulation avec une dimension politique, au sein du capitalisme mêlant subsomption formelle et subsomption réelle. L'interrogation sur la nature de l'élément « machinisme » nous renvoie vers son rapport à un autre élément non moins nécessaire, le politique. Le face-à-face capital / travail, ou plus concrètement prolétaires / machines<sup>2</sup>, n'est ni pensable ni transformable sans lui adjoindre un autre élément, relevant d'une dimension politique, qui permet tout à la fois de penser leur liaison dans le capitalisme, la résistance à cette liaison, et, avec leur déliaison possible, un nouveau mode de rapport dans le dépassement du capitalisme.

### III. SUBSOMPTION FORMELLE ET CAPITALISME

Le dernier moment de cet article voudrait utiliser les deux premiers en montrant comment la position principielle du politique doit rester articulée au moyen de travail pour définir le capitalisme, et donc aussi pour comprendre son dépassement.

Un caractère essentiel de la déformalisation dont parlait Tosei est donc cette possibilité d'utiliser autrement les éléments ou parties composantes de l'ancienne société, possibilité qui définit d'ailleurs le concept d'élément lui-même. La question posée au machinisme s'est posée aussi au capital face à l'artisanat urbain et à l'installation des premières manufactures. Ici c'est une définition essentielle du capitalisme qui va peut-être nous donner la clef de son dépassement, en soulignant combien le caractère formel du mode de production capitaliste lui est essentiel, et cela en commençant par faire du « stade » de la subsomption formelle un attribut permanent du capitalisme. Par ce caractère formel, qui s'étend donc au-delà de la seule époque de la subsomption formelle, nous entendons qu'il ne transforme pas

- 
- 1 A. Tosei, Conférence « Pourquoi l'exploitation n'en finit-elle pas ? ». A. Tosei renvoyait alors à Bruno Trentin.
  - 2 Avec l'évolution financière du capital, on devrait en dire autant ici de l'argent et de la reprise du contrôle politique des banques centrales.

immédiatement le moyen de travail mais d'abord la façon de s'en servir et la fin visée, qui est, je le rappelle, non plus l'utilité mais l'enrichissement. Ainsi lorsque les *Grundrisse* reprennent les développements de la *Question juive*, ils précisent que les éléments n'ont pas disparu « mais à l'inverse, que seule leur utilisation [ait a] changé, soit passée entre d'autres mains, mais en tant que fonds libre<sup>1</sup> ».

La subsumption simplement formelle a donc beaucoup à nous dire sur le capitalisme ; pour reprendre les passages du *Chapitre VI* définissant la subsumption formelle<sup>2</sup>, il y a capitalisme dès que le maître et le compagnon ne sont plus que les portes-valeurs du procès de valorisation, d'accroissement de la valeur. A. Tosel avait choisi de partir, dans sa conférence d'avril 2016, de cette subsumption formelle, pour montrer précisément qu'il y avait une dimension de domination dans la production et que cette dimension était essentielle au capitalisme.

Si je devais aujourd'hui exprimer ce qui résulte pour moi des considérations d'A. Tosel sur le travail (plutôt que de prétendre en extraire ce qu'il voulait dire), je dirais que c'est cette mise en évidence du caractère formel du capitalisme, caractère qui permet de comprendre, en pensant la recomposition d'un tout social à partir de certains éléments, comment le capitalisme s'installe, comment il se trouve être à la fois plus souple et donc plus résistant que d'autres formations sociales, précisément parce qu'il utilise les éléments existants. Mais justement cela permet aussi de comprendre comment le capitalisme est plus facilement dépassable<sup>3</sup> que d'autres modes de production, puisqu'il ne s'agit pas de tout changer mais de changer la forme de l'usage, la finalité visée, bref la direction<sup>4</sup>. En ce sens donc, lorsque Marx et Engels décrivent dans le *Manifeste* la puissance révolutionnaire de la bourgeoisie (*sic*), il faut prendre au sérieux ce carac-

---

1 K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse », op. cit.*, p. 462-463.

2 K. Marx, *Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867. Le capital, Livre I, op. cit.*, p. 179-183.

3 Au sens de Marx cité plus haut à propos de l'expropriation des expropriateurs à la fin du chapitre 24 du livre I du *Capital* : le passage du capitalisme au communisme est plus simple que la sortie du féodalisme.

4 En pensant à une autre remarque d'A. Tosel dans sa conférence d'avril 2016 : « la catégorie fondamentale de Gramsci, ce n'est pas celle d'exploitation, ce n'est pas celle de domination, c'est celle de direction » (A. Tosel, Conférence « Pourquoi l'exploitation n'en finit-elle pas ? »).

tère révolutionnaire attribué à la bourgeoisie et comprendre que sa manière d'agir est peut-être la définition réelle de la révolution sociale, non pas tout détruire, mais renverser ce qui permet d'utiliser autrement les moyens de production existants.

Voilà pourquoi André Tosel reproche à Gramsci et aux conseils ouvriers italiens d'avoir conservé l'organisation fordiste du travail, la hiérarchie dans l'usine, à tel point que le post-fordisme qu'il illustre par les équipes du toyotisme a pu être une forme détournée des conseils ouvriers au profit du capitalisme. Voilà pourquoi il fallait, je cite encore la conférence d'avril 2016, « ne pas céder sur l'organisation du travail ». Mais pour cela il faut d'abord comprendre que « cette résistance à l'oppression était la condition de la résistance à l'exploitation<sup>1</sup> ».

Réduire l'exploitation ne peut se faire sans viser en même temps la réduction de la domination, et la catégorie principale synthétisant ces deux dimensions est celle qu'A. Tosel trouvait chez Gramsci, la catégorie de direction. Le cœur de la conférence d'avril 2016 était donc consacré à l'analyse des conseils ouvriers italiens.

#### IV. LA FINALITÉ RÉVOLUTIONNAIRE

Je voudrais conclure sur un dernier aspect de l'analyse du travail, abordé dans le chapitre 2 des *Études sur Marx et Engels*, qui souligne encore une fois la modernité de la pensée d'A. Tosel, aspect concernant le dépassement de l'exploitation et l'avènement d'un « travail humain ». Il s'agit de comprendre l'émergence du temps libre comme condition du développement humain, en liant ce temps libre à la transformation du travail, et cette dernière au dépassement de la centralité du travail. En flirtant avec Hegel, A. Tosel ancre ce dépassement dans une dialectique propre au travail capitaliste liant l'exploitation du travail à la production d'une surpopulation relative, et donc à la production du non travail. Le principe du raisonnement marxiste est simple et repose sur le plus grand dévelop-

---

1 « Cette résistance à l'oppression était la condition de la résistance à l'exploitation et, d'une certaine manière, c'est ce qui fait qu'en définitive il a cédé trop vite sur la rationalité de l'organisation du travail scientifique » (A. Tosel, Conférence « Pourquoi l'exploitation n'en finit-elle pas ? »).

pement du travail mort ou du capital fixe, absorbant le travail vivant ou le capital variable. Nous sommes au chapitre 23, point 3, du Livre I du *Capital*. L'application du principe est complexe, ce sont les développements concernant la surpopulation relative, où l'on comprend que la demande de travail est indépendante de l'offre, que la surexploitation provoque moins d'embauche, que la dévalorisation de la force de travail sollicite des forces de travail moins développées (enfants...).

Du point de vue de Tosel, Marx a eu tort de qualifier de « relative » cette surpopulation, au sens où relative voudrait dire réversible ou momentanée ; Marx aurait toujours envisagé la réduction possible ou périodique de ces hommes superflus, surpopulation qualifiée pour cela de relative<sup>1</sup>. On peut en discuter, André Tosel le fait dans une longue note, p. 59, mais l'essentiel est pour lui que la production d'une surpopulation de travailleurs, et donc du non travail, soit devenue permanente. Il s'agit ici plutôt de la thématique du non travail que de la fin du travail – puisque le non travail des uns est produit par le travail des autres – ce qui s'exprime par l'oxymore des « hommes superflus », expression que l'on trouve chez Arendt et que thématise aujourd'hui B. Ogilvie, mais que l'on trouve chez Marx, au chapitre 23 du Livre I du *Capital*<sup>2</sup>.

C'est ici que vient se greffer la thématique du temps libre, dans un mouvement en trois temps, tout d'abord une lecture de Marx reconnaissant la contradiction interne au travail, entre la centralité du travail abstrait et sa non centralité pour la masse des exclus, ensuite par la reconnaissance de la fixation de cette surpopulation relative dans une « dialectique bloquée<sup>3</sup> » produisant la masse des « hommes superflus ». Le dépassement de cette contradiction impliquant de rendre les hommes à la fois nécessaires – pour la production – et libres – c'est-à-dire détachés de leur lien au travail. Ce dépassement requiert tout à la fois le partage du travail, la transformation de sa visée, et donc d'abord la direction de la production. C'est-à-dire, encore une fois, pour rester dans l'éclairage dominant, la conquête du pouvoir politique.

1 A. Tosel, *Études sur Marx et Engels*, op. cit., chap. 2, note p. 59.

2 K. Marx, *Le capital*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, op. cit., « Production progressive d'une surpopulation relative ou d'une armée industrielle de réserve », p. 706.

3 *Ibid.*, p. 52-58. On passe alors de l'identité de la différence et de l'identité, à la différence de l'identité et de la différence.



STÉPHANE HABER

ANDRÉ TOSEL ET LA MODERNITÉ CAPITALISTE :  
ENTRE ABSTRACTION ET ILLIMITATION

Bien que parfois un peu fuyante, la catégorie d'exploitation, sur laquelle s'est historiquement appuyé le marxisme, demeure d'une grande force heuristique. De quoi s'agit-il ? Eu égard aux usages les plus réfléchis du terme, on parle d'exploitation lorsque l'on estime avoir affaire 1) à une rémunération intrinsèquement faible (par rapport aux besoins du travailleur), 2) à une rémunération comparativement inéquitable (parce que d'autres que le travailleur, qui parfois ne sont que des marionnettes d'un système anonyme, bénéficient de l'essentiel du fruit des efforts de celui-ci) et 3) à des conditions de travail mauvaises et, en définitive, épuisantes. Du point de vue d'une exigence analytique abstraite, il paraît certes envisageable de distinguer ces trois aspects. On peut d'ailleurs être très mal payé sans que personne n'en tire profit, ou bien en échange d'une tâche passionnante effectuée dans des conditions satisfaisantes. Cependant, le fait est que ces trois éléments ont été et sont encore aujourd'hui fréquemment associés. Quiconque utilise avec discernement la notion d'exploitation, dans laquelle résonnent des échos de ces trois phénomènes, fait donc tacitement le pari qu'ils se présentent d'un point de vue empirique comme solidaires les uns des autres. Autrement dit, il fait le pari qu'être mal payé pour son travail, être victime d'une répartition très inégalitaire des revenus engendrés par son travail, travailler dans des conditions pénibles qui conduisent à l'épuisement sont des expériences qui ont de fortes chances de se subir *en même temps* dans une société de classes. Il n'est pas nécessaire de s'appesantir

sur l'actualité de tels motifs. Ainsi comprise, la catégorie d'exploitation demeure un outil remarquablement opérant pour comprendre notre monde.

Reste cependant une question : que devient la critique de la modernité et du capitalisme une fois que l'on a renoncé à *tout* ramener à l'exploitation du travailleur ? Une telle interrogation suggère que les approches théoriques qui prétendent conserver un lien fort à l'héritage marxiste sont confrontées à deux tâches *également* importantes. Premièrement, expliquer les métamorphoses de l'exploitation du travail, en particulier celles qui sont induites par les évolutions techniques et organisationnelles contemporaines. Deuxièmement, rechercher s'il existe un concept (ou plusieurs concepts) du même niveau de généralité que celui d'« exploitation », qui soit ou qui soient, lui aussi ou eux aussi, capables de synthétiser de nombreux aperçus, de nombreuses intuitions, de nombreuses expériences liés à ce que signifie et implique concrètement l'organisation économique de type capitaliste. Le travail d'André Tosel permet d'identifier deux catégories de ce type, toutes deux présentes dans les écrits de Marx, *l'abstraction* et *l'illimitation*.

#### LE MOTIF DE L'ABSTRACTION

Désormais les individus sont dominés par des abstractions (*von Abstraktionen beherrscht werden*), alors qu'antérieurement ils dépendaient les uns des autres<sup>1</sup>.

Comme d'autres théoriciens sociaux de ces deux derniers siècles, Marx n'a pas manqué de souligner un trait saillant de l'évolution historique : elle fait apparaître un affaiblissement des liens de dépendance interpersonnels fondés sur les traditions communautaires, un affaiblissement compensé par la montée en puissance de systèmes complexes, ouverts au changement, capables d'intégrer des formes d'interdépendances (et donc de coercition) plus variées et moins visibles. Pour un travailleur, ce n'est pas la même chose, par exemple, de dépendre d'un *maître* (comme l'esclave) ou du *marché du travail*. Si risquée qu'apparaisse l'opération, exprimer cette intuition en parlant de l'ascendant d'« abstractions » devenues des forces du monde réel constitue cependant une originalité de certains textes de

1 K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, « Grundrisse », Paris, Éditions Sociales, 1980, t. 1, p. 101.

Marx. Historiquement, au siècle dernier, les théories de l'abstraction (ou de « l'abstraction réelle » « *Realabstraktion* » – la formule trouve apparemment son origine chez G. Simmel) ont tenté de systématiser cette intuition, restée dans l'ombre dans le marxisme classique, jusqu'au point où le motif de l'exploitation du travail semblait pouvoir être détrôné. Ce que l'on critique de manière privilégiée, ce n'est plus, alors, un système économique qui abaisse le travailleur (une telle accusation perdait d'ailleurs en crédibilité alors que l'amélioration de la condition ouvrière devenait patente dans les pays occidentaux), mais une civilisation qui fait triompher une rationalité détachée des intérêts et des enjeux « concrets », vécus, de l'existence individuelle et collective.

C'est dans l'œuvre d'Alfred Sohn-Rethel (1899-1990) que le thème a vraiment trouvé des formulations spécifiques<sup>1</sup>. À la confluence d'une critique philosophique de la raison inspirée par Nietzsche et par Bergson et d'une critique de l'argent, elle-même conçue comme le cœur d'une critique de la modernité, Sohn-Rethel part du triomphe de l'homogénéité, de la calculabilité et de la manipulabilité. Selon lui, il est dû à l'échange monétaire. Car celui-ci suppose bien le nivellement des qualités et des particularités : ce qui compte, c'est seulement que les choses soient vendables et achetables, qu'elles n'aient comme qualités communes que ce qui compte pour leur statut de biens marchands. Lorsque l'argent gagne en importance dans les activités sociales (et pour lui cela se produit dès la Grèce ancienne, même si c'est le capitalisme qui l'a systématisé), on peut dire que les activités humaines sont déterminées par l'abstraction monétaire, c'est-à-dire par la généralité abstraite, et s'orientent de façon systémique en fonction d'elle. Le pas suivant accompli par le penseur consiste à affirmer que les formes fondamentales de la pensée abstraite (telles qu'elles se manifestent dans la structure des lois scientifiques, dans les formes de pensée mathématiques, ou dans la constitution du sujet transcendantal kantien) naissent de la forme-marchandise et de l'introduction dans l'univers social, des principes abstraits d'échange et de calculabilité<sup>2</sup>.

1 Voir A. Sohn-Rethel, *La Pensée marchandise*, Paris, Éditions du Croquant, 2010.

2 « Cette abstraction est donc véritablement une abstraction réelle, [...]. Elle est le fait des hommes, en tant que résultat d'une forme de relation d'échange sociale spécifique ; elle est extérieure toutefois à leur conscience et relève de l'*action* de l'échange en tant qu'elle a lieu, et elle est l'effet d'une cause première. Elle est donc bien la *forme origininaire*

La fécondité de ces propositions théoriques peut s'illustrer par de nombreux développements plus contemporains. Proche de Sohn-Rethel dont il a subi l'influence, Adorno a ainsi développé l'hypothèse d'une affinité essentielle entre *idéalisme* et *domination sociale*. Entre le privilège de l'idée, de la pensée généralisante, caractéristique de la tradition philosophique, et le mépris du singulier, de l'individu, un mépris qui trouve son aboutissement dans la violence, des liens peuvent être établis. Adorno est même clair lorsqu'il affirme que, dès lors, la critique de l'abstraction doit se voir reconnaître une sorte d'antériorité épistémologique sur la critique, plus étroite, de la domination sociale et de l'exploitation économique.

C'est dès le moment où l'échange s'accomplit d'une manière universelle – et non pas uniquement lorsque intervient la réflexion scientifique – que l'abstraction est objectivement à l'œuvre : lorsqu'on ne tient plus compte de la complexion qualificative de ceux qui produisent et consomment, ni du mode de production, ni même du besoin que le mécanisme social satisfait en passant, comme quelque chose de secondaire. Avant toute stratification sociale particulière, le caractère abstrait de la valeur d'échange fait déjà cause commune avec la domination de l'universel sur le particulier, de la société sur ceux qui, par la contrainte, sont ses membres<sup>1</sup>.

Il est intéressant de noter que la problématique de l'abstraction joue un rôle important dans une vision de la société qui, chez Adorno, semble plutôt axée sur le côté « système clos » des sociétés contemporaines que sur leur dynamisme (le point de vue de ce que Marx appelait la « reproduction élargie » et du processus de transformation explosif).

#### TOSEL ET LA QUESTION DE L'ABSTRACTION

Non sans proximités avec Sohn-Rethel, André Tosel a accordé une grande importance au thème de l'abstraction, et il l'a orchestré de façon

---

de l'abstraction spécifique non-empirique, propre à toutes les formations sociales reposant sur la production marchande dans tous leurs mécanismes de réification. » (A. Sohn-Rethel, *La Monnaie*, Bordeaux, Éditions La Tempête, 2017, p. 91).

1 Th. W. Adorno, « Société I », in *Société : Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011, p. 28.

frappante dans un texte de 2002 (« Marx et les abstractions »<sup>1</sup>). Partant du versant épistémologique de la question, l'idée directrice était que la pensée de Marx fut d'emblée et continûment portée par une critique de l'abstraction philosophique et scientifique, contrepartie, chez l'auteur du *Capital*, d'un sens aigu de la richesse de la singularité réelle aussi bien que de l'individualité humaine. Manière de rappeler que le geste critique doit toujours s'accompagner de la conscience des faiblesses d'une réflexion spontanément oublieuse de la facticité, trop vite tentée par le survol et la synthèse.

Il a également développé l'idée selon laquelle l'abstraction comme opération mentale s'enracinait dans les activités sociales. Mais, chez lui, la thématique de l'abstraction se rattache à des aspects plus larges que chez Sohn-Rethel. En particulier, l'univers du travail (celui de la production, par opposition à celui de l'échange, seul mis en avant par Sohn-Rethel) reste déterminant dans sa réflexion : notre monde est d'abord celui du « travail abstrait », une expression marxienne, mais à laquelle Tosel associe des nuances critiques plus nettes et qu'il orchestre de façon plus vivante que l'auteur du *Capital*. L'image générale qui se dégage de ses textes est en effet celle d'une pression qui s'exerce sur le monde humain à partir de l'épicentre du travail, conduisant à des scissions systématiques entre la vie et ses produits, qui sont aussi ses soutiens. « Le but [dans le capitalisme] n'est pas tant la richesse contenue dans les produits du travail social objectif, écrit-il par exemple, que la richesse comme valorisation infinie sous forme de travail social abstrait réalisant la scission du travail vivant avec les conditions de la production<sup>2</sup> ». Nous avons affaire à une production de richesse décrochée de ses origines (les capacités humaines) comme de ses fins sociales (la réponse à des besoins), un décrochage qui offre des opportunités pour l'installation de nombreux éléments d'un système de domination figé. En accord avec les théoriciens germanophones de l'abstraction, Tosel relativise bien l'exploitation, au sens de l'inégale répartition des fruits du travail et de tout ce qui l'accompagne, mais sans distendre le lien entre abstraction et exploitation.

---

1 A. Tosel, « Marx et les abstractions », *Archives de Philosophie*, vol. 65, n° 2, 2002, p. 311-334.

2 A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, Paris, Kimé, 1996, p. 29.

Une caractérisation du présent historique en dérive. Avec le néocapitalisme, l'ascendant de l'abstraction se fait dépossession radicale, explique Tosel. « 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 fantasme de *causa sui*, du « se faire par soi », alors que l'acte du travail vivant comme *poiésis*, 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 »<sup>1</sup> ». On a là le principe d'une approche empiriquement convaincante du néocapitalisme financiarisé, un néocapitalisme qui s'accompagne d'un triomphe inédit du nombre et du calcul, devenus pratiquement, et sur de grandes échelles, des formes de pouvoir autonomes.

Mais si, chez Tosel le thème de l'abstraction reste peu développé, c'est sans doute parce qu'il a accordé une plus grande confiance au thème de l'illimitation.

« Abstraction » et « illimitation » apparaissent comme des concepts comparables. Pour compléter la catégorie d'exploitation et lui donner un corrélat de même niveau, ils tentent, chacun à sa façon, de désigner le principe des formes de vie capitalistes, plus précisément des attitudes privilégiées telles qu'elles s'expriment ensuite par l'allure générale des phénomènes sociaux les plus influents lorsque domine le mode de production capitaliste. De ce point de vue, il y a « abstraction » lorsque l'on s'oriente en fonction de généralités détachées (aimer l'argent à la place de ce qu'il permet d'acheter, s'éprendre d'idées très générales et les croire capables de faire comprendre le monde et agir sur lui), alors qu'il y a « illimitation » lorsque l'on perçoit toujours les obstacles et les limites que nous rencontrons dans la vie comme des provocations (selon une logique du défi) plutôt que comme l'indication de cadres donnés de l'action auxquels on doit s'adapter. Ni immorales ni absurdes, ces deux attitudes peuvent néanmoins être décrites à bon droit comme partielles et risquées, étant donnée la nature des contextes de l'intervention humaine, par nature singuliers et vulnérables. Du point de vue de la théorie sociale, elles permettent de décrire la modernité capitaliste en fonction du privilège qu'elle accorde *a priori* à un

1 *Ibid.*, p. 43.

rapport à l'existant simplificateur et brutal, à une forme d'intelligence de la réalité qui reste inféodée à la volonté de mainmise. Mais avec le thème de l'illimitation, ce motif se trouve présenté sous une forme attrayante, en accentuant son dynamisme, en mettant en avant l'idée d'une course ininterrompue, d'une fuite en avant, d'une pulsion de réduction qui puise son énergie renouvelée dans ses succès mêmes.

#### LE THÈME DE L'ILLIMITATION DANS LES TEXTES DE MARX ET D'ENGELS

Un rapide parcours au sein de l'œuvre de Marx et d'Engels permet de vérifier la récurrence de ce thème, à côté de l'analyse classique de l'exploitation. Le capitalisme se caractérise par une volonté de croissance autotélique (la croissance pour la croissance) et infinie (sans but ni terme), croissance qui, ayant pour foyer l'augmentation continue de la production des biens marchands, se diffuse ou se retrouve dans de très nombreuses branches de l'activité humaine, les entraînant dans sa logique folle.

1. Le thème de l'*augmentation* comme impératif pesant sur les activités sociales a d'abord constitué l'un des aspects latéraux de la problématique de l'aliénation élaborée en 1844.

L'ouvrier devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production croît en puissance et en volume. L'ouvrier devient une marchandise d'autant plus vile qu'il crée plus de marchandises. *La dévalorisation (Entwertung)* du monde des hommes augmente en raison directe de la *valorisation (Verwertung)* du monde des choses<sup>1</sup>.

Ce qui est d'emblée posé, derrière l'effet pervers censé conduire à l'appauvrissement continu de la classe ouvrière (le mantra d'une partie de la pensée socialiste depuis le début du dix-neuvième siècle), c'est l'existence d'une tendance à la croissance qui définit le sens même des sociétés industrielles. Bien qu'elle fasse une entrée discrète, la thématique de la course à l'infini détermine donc le sens global de l'analyse marxienne de l'aliénation, dans des termes qui demeurent ceux de l'économie politique classique : pourquoi et comment certaines sociétés s'enrichissent-elles ?

---

<sup>1</sup> K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p. 58-59 (trad. modifiée).

2. Quelques années plus tard, le *Manifeste du parti communiste*, avec une éloquence inégalée, place l'accent sur la dynamique mondialisante inhérente au capitalisme. Le phénomène de référence essentiel, c'est, cette fois, la création d'un marché mondial, et donc d'une société mondiale, création dont les progrès techniques (à la fois dans le domaine de la production et du transport) constituent les conditions évidentes. Il s'agit donc d'une mondialisation non seulement brutale par ses moyens, mais aussi placée sous le signe de l'escalade et de l'accélération.

Poussée par le besoin de débouchés toujours nouveaux, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il lui faut s'implanter partout, exploiter partout, établir partout des relations.

Le besoin d'ouvrir à ses produits des débouchés toujours plus vastes incite la bourgeoisie à une course effrénée sur toute la surface du globe. Il faut qu'elle s'insinue partout, s'installe partout, accroche partout le réseau de ses échanges (...).

En perfectionnant avec une grande rapidité (*durch die rasche Verbesserung*) l'ensemble des instruments de production, en facilitant infiniment les communications (*durch die unendlich erleichterten Kommunikationen*), la bourgeoisie entraîne à la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares. Le faible prix de ses produits est la grosse artillerie à l'aide de laquelle elle bat en brèche toutes les murailles de Chine, à l'aide de laquelle elle contraint à capituler les barbares les plus obstinés dans leur haine de l'étranger. Elle force toutes les nations du globe à adopter, sous peine de dépérir, sa propre manière de produire; elle les force à introduire chez elles-mêmes ce qu'on nomme civilisation, c'est-à-dire à devenir elles-mêmes bourgeoises. En un mot, elle se façonne un monde à son image<sup>1</sup>.

Ces propos, en particulier le motif du capitalisme obnubilé par la conquête de ses dehors, qui ne peut même survivre qu'en l'intégrant de force et régulièrement, ont nourri les analyses de l'impérialisme au siècle dernier. Il se retrouve, aussi éclairant, dans la pensée contemporaine, simplement nuancé par l'idée que ce « dehors », aujourd'hui, n'est pas seulement un héritage précapitaliste, mais peut aussi prendre la forme d'acquis

<sup>1</sup> K. Marx, *Manifeste communiste*, Paris, Bellais, 1901, p. 26-27 (trad. Modifiée).

historiques (anticapitalistes par leur construction et/ou leurs finalités) menacés par l'esprit de revanche et l'aveuglement des classes dominantes<sup>1</sup>.

3. Certaines pages frappantes des *Grundrisse* enrichissent cette perspective dynamique et géographique, parfois portées par le souci de mieux souligner l'ambivalence des effets historiques de l'emballement permanent qui caractérise les sociétés bourgeoises. Cette fois, Marx insiste sur l'espèce d'intensification vitale générale, contrepartie de la tendance infinitisante, qui s'articule à l'industrialisation. Les aspects environnementaux (l'exploitation accrue de la terre), cognitifs (le développement de la science) ainsi qu'anthropologiques (la multiplication des besoins et des compétences) sont mis au premier plan, à distance de toute réduction economiciste. La mondialisation géographique cesse, de ce fait, d'être la référence unique de la description, désormais plus ouverte, mieux capable d'admettre la variété et la subtilité des phénomènes qui exemplifient la tendance en question.

D'où l'exploitation de la nature entière et la recherche de nouvelles qualités utilisant les choses; d'où l'échange à l'échelle universelle de produits fabriqués sous tous les climats et dans tous les pays; les nouveaux traitements artificiels appliqués aux objets naturels pour leur donner de nouvelles valeurs d'usage. D'où l'exploitation de la terre en tous sens, aussi bien pour découvrir de nouveaux objets utilisables que pour donner de nouvelles propriétés d'utilisation aux anciens; et utiliser comme matières premières leurs nouvelles qualités, etc.; et donc le développement maximum des sciences de la nature; la découverte, la création, la satisfaction de nouveaux besoins issus de la société elle-même; la culture de toutes les qualités de l'homme social, pour la production d'un homme social ayant le maximum de besoin, parce que riche de qualités et ouverte à tout<sup>2</sup>.

4. Le « livre I » du *Capital* qui, dans ses chapitres centraux, recentre l'analyse sur les relations d'exploitation typiques de l'industrie contemporaine, paraît moins dense en larges aperçus historiques de ce genre. C'est que son principal apport, ici, consiste surtout à établir un cadre théorique

1 Voir par exemple D. Harvey, *Le Nouvel impérialisme*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2010.

2 K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, « Grundrisse », *op. cit.*, p. 347-348.

général au sein duquel l'ensemble des phénomènes particuliers identifiés par Marx et Engels (croissance, accélération et intensification, progrès techniques et conquête des territoires...) pourront se trouver éclairés. Cette opération intervient très en amont dans le développement de l'ouvrage, au moment de la définition de la « valeur ». Même si la présence du terme « enrichissement » permet de donner un sens précis à l'ensemble, le passage s'avère délibérément abstrait, comme pour suggérer à l'avance la variété inépuisable des faits qui pourront l'illustrer lorsque le déroulement de l'argumentation, plus tard, l'exigera. L'idée qui ressort est que ce qui est sous-jacent au mode de production capitaliste, c'est la tendance à l'accroissement perpétuel de soi à partir de soi qui habite un « sujet », le capital. Ici, c'est l'irrationalité (le cercle perpétuel, le bouclage d'un mécanisme fou) de cette tendance plus que la violence inhérente à ses effets qui est soulignée.

Cette pulsion absolue d'enrichissement, cette chasse passionnée à la valeur, le capitaliste la partage avec le thésauriseur, mais alors que le thésauriseur n'est que le capitaliste détraqué, le capitaliste est le thésauriseur rationnel. La multiplication incessante de la valeur que désire le thésauriseur en tentant de sauver l'argent des risques de la circulation, le capitaliste, plus intelligemment, l'obtient en le relivrant sans cesse à la circulation. La valeur passe constamment d'une forme dans l'autre, sans se perdre elle-même dans ce mouvement, et elle se transforme ainsi en un sujet automate<sup>1</sup>.

En résumé, les textes de Marx permettent largement d'aller au-delà d'une focalisation sur l'exploitation du travail : le capitalisme comme forme sociale se caractérise par la pression qu'exerce partout la tendance au *toujours plus* – une tendance dont Marx, philosophiquement, a cherché, même si ce n'est qu'en passant, à subsumer les différentes manifestations sous le schème de la course à l'infini (la « multiplication incessante »), au

---

1 K. Marx, *Le Capital*, livre I, Paris, PUF, 1993, p. 173. Dans les *Grundrisse*, les formulations équivalentes étaient encore plus abstraites et incisives : « L'activité finalisante du capital ne peut être qu'activité d'enrichissement, d'accroissement de soi... Fixé en tant que richesse, en tant que forme générale de la richesse [...], il est donc la tendance constante à dépasser sa limite quantitative : processus sans fin. C'est en cela que consiste exclusivement sa vitalité propre » (K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, « Grundrisse », *op. cit.*, p. 211).

sens d'une illimitation essentielle, d'une sorte d'allergie structurelle à la limite, quelle qu'en soit la nature.

#### TOSEL ET L'INFINITISATION

Il est clair que la notion de « communisme de la finitude » (introduite par Tosel dans le premier chapitre de ses *Études sur Marx et Engels*) relaie cette approche alternative. Son enjeu immédiat est alors une critique du socialisme soviétique. L'expression se réfère à l'exigence de sortir du modèle prométhéen de l'auto-production de l'homme, de la création absolue de soi, en intégrant les paramètres concrets de l'action.

Le thème de l'infinisation, Tosel l'aborde également parfois en termes gramsciens quand il décrit l'époque néolibérale comme celle du passage à une « guerre de mouvement », en l'occurrence celle d'une « modernisation incessante de la productivité de l'emploi et la mondialisation de la concurrence<sup>1</sup> ». « La modernité, ajoute-t-il, demeure la révolution permanente des procès de travail sous le poids de l'exploitation, de la soumission réelle du travail au capital<sup>2</sup> ». Mais il n'hésite pas à illustrer cette tendance dans les termes d'une psychologie sociale plus généraux en portée. « Les individus, affirme-t-il, sont conduits à désirer la capture de leur désir d'être et d'agir en fonction de la perversion de l'illimitation de la production et de la consommation au bénéfice de quelques-uns<sup>3</sup> ». La plasticité humaine est alors comprise faussement comme une invitation à aller toujours plus loin et plus vite, elle alimente un imaginaire de l'infini, de la libération absolue, qui constitue le fonds des nouvelles formes idéologiques propres au néolibéralisme. Elle débouche sur une course à l'infinité. « Le défi qu'impose le Monstre du Monde Capital est de savoir si nous pouvons *nous délivrer du mauvais infini*, non pas pour donner un coup d'arrêt impossible à la plasti-

1 A. Tosel, *Démocratie et libéralismes*, Paris, Kimé, 1995, p. 9. Voir aussi A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, Paris, Éditions du Croquant, 2014, p. 98 : « La production capitaliste qui est production de consommation solvable et d'accumulation infinie de l'argent capital opère cette soumission antidémocratique en contrôlant la distribution et la répartition des hommes, des biens, des ressources cognitives par le biais de l'opposition entre le dehors et le dedans ».

2 A. Tosel, *Démocratie et libéralisme*, *op. cit.*, p. 24.

3 A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, *op. cit.*, p. 59.

cité humaine, mais pour la placer sous la règle d'un infini-fini qui sache se satisfaire dans des formes finies, non démesurées, en prenant en charge la vie, le travail et la parole humaine<sup>1</sup> ». Ainsi, le trait le plus problématique de la modernité, ce n'est pas le prom th isme pris en lui-même (inventer pour mieux vivre et dominer), c'est le vertige de l'accélération et de la radicalisation permanentes. Et ce qui a changé depuis Marx, c'est l'ampleur des phénomènes concernés, ceux qui sont intégrés par la spirale de l'accroissement, mais aussi le renforcement imprévu de la capacité d'entraînement inhérent à cette logique du *plus*.

  cela, il y a lieu d'opposer une sérénité philosophique qui relaie les sagesses de l'Antiquité tout en comprenant mieux qu'elles, sans doute, les séductions inévitables qu'exerce un tel vertige : elle prend alors le sens d'un refus intelligent de l'engrenage hybristique. Ce qui « manque » au marxisme, de ce point de vue, ce n'est pas, ou pas seulement, une théorie normative sérieuse (une morale ou une théorie de la justice) capable de donner une plus forte résonance à celles de nos intuitions qui sont centrées sur la valeur de l'individu ou de la démocratie. C'est une éthique immanente : une pensée de la vie qui commence par s'émanciper de la séduction qu'exerce inévitablement le vertige de l'accélération et de l'intensification perpétuelles, au moins telles qu'elles ont été forgées ou influencées par la forme sociale capitaliste. Elle est fondamentalement autre chose que ce que contient l'idéal communiste pris en lui-même (la mise en place de formes alternatives de propriété) ou même l'ambition de maîtriser les médiations nées de la complexification moderne des activités sociales.

#### CONCLUSION : VERTUS ET LIMITES DU MOTIF INFINITISANT

Pour certains auteurs, la théorie du capitalisme, libérée d'une excessive focalisation sur l'exploitation de la classe ouvrière, pourrait enfin donner aujourd'hui une résonance qu'elle mérite aux thèmes qui, chez les classiques (  commencer par Marx), esquissaient – trop discrètement – une sorte d'ontologie centrée sur le processus d'auto-expansion d'un

---

1 *Ibid.*, p. 41-42.

« système », d'un « sujet » ou au moins d'une tendance hors contrôle<sup>1</sup>. Par contraste, l'attitude de Tosel consista plutôt à prendre très au sérieux le motif de l'illimitation sans pour autant lui accorder le statut d'une super-catégorie capable d'hégémoniser la théorie sociale et l'analyse du capitalisme. Cette attitude empreinte de modération fut exemplaire pour au moins trois raisons sur lesquelles je conclurai.

1. Comme le suggère la référence toselienne à la plasticité humaine, la visée de l'amélioration constante n'est pas en soi un mal et encore moins le mal. Ainsi, il existe aujourd'hui dans nos sociétés une attirance pour les métiers associant créativité et performance personnelle (laquelle se rattache souvent à l'esprit de compétition) qui présente de grandes ambivalences. Chercher à battre de nouveaux records, vouloir progresser dans l'expression de son art, tenter de mettre au point des procédés ou des dispositifs toujours plus efficaces, tout cela forme une orientation possible de la vitalité, légitime et intéressante dans une certaine mesure. Si la critique de la modernité capitaliste veut éviter le piège des concepts péremptoires et totalisants, elle doit admettre que l'idée des *limites de l'agir humain* reste équivoque, soumise à de multiples usages qui, à la réflexion et à la discussion, peuvent aller du judicieux à l'absurde. Aucune décision théorique inconsidérée et générale ne peut être prise à l'avance à ce propos.

2. Prise en elle-même, une *éthique des limites de l'action humaine* a une portée qui n'est pas infinie. Le signe en est que dans un certain nombre de cas, elle n'est même pas indispensable pour mettre en question la logique d'escalade propre à la modernité capitaliste. Il y a ainsi des populations vivantes, humaines et non-humaines, pour lesquelles l'exploitation des possibilités techniques d'accélération ou d'amélioration des produits industriels, la tendance au plus loin, au plus vite, au repoussement des frontières, etc.,

---

1 Pierre Dardot et Christian Laval estiment que, une fois mise de côté la confiance induite dans un cours de l'Histoire voué à sauver les exploités et les dominés, il ne reste plus, chez Marx, que le froid constat selon lequel le capital est mu par une logique d'auto-expansion infini (P. Dardot et Ch. Laval, *Marx, Prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012). Jean Vioulac parle du capital comme d'un processus d'auto-valorisation infini et organise son analyse du capitalisme à partir de cette affirmation (J. Vioulac, *La Logique totalitaire*, Paris, PUF, 2013). Hartmut Rosa voit dans la problématique de l'accélération (la facette temporalisée du mouvement infinitisant) un principe explicatif bien plus puissant que ce qu'a proposé le marxisme classique (Hartmut Rosa, *Accélération*, Paris, La Découverte, 2010). On pourrait mentionner d'autres exemples.

signifie, dans ses effets, des choses très concrètes : une multiplication des risques sanitaires ou sociaux, une expropriation violente, etc. Ici, une théorie de la justice même rudimentaire suffit à soutenir la conscience critique. Un tel constat devrait nous inciter à ne pas trop attendre du motif de l'illimitation : pertinent, il offre des perspectives partielles sur des faits qui peuvent pourtant être éclairés différemment.

3. La critique de l'illimitation représente une tentative convaincante pour répondre à la question des sources actuelles du sentiment d'aliénation : pourquoi éprouvons-nous le monde social comme essentiellement inhospitalier ? Parce que, suggère cette critique, le principe de l'escalade et de l'emballement constants rend difficile la tâche de se définir des prises et des soutiens stables dans le monde. Pourtant, au cours de l'histoire biséculaire des usages philosophiques de la catégorie d'aliénation, d'autres facteurs ont été évoqués. Parler d'un monde soumis à des bouleversements permanents, à des systèmes froids organisant l'action, au gigantisme des structures<sup>1</sup>, au règne de l'automatisme, c'est, sans s'éloigner outre mesure des rivages marxistes, placer l'accent sur des aspects distincts de l'expérience contemporaine. Il n'est pas possible sans forçage de les soumettre à une logique unique. Ainsi, remettre à sa place la problématique de l'exploitation, c'est investir un champ de phénomènes dont le degré de cohérence n'est pas forcément très élevé, même si des airs de famille existent entre eux. Parler d'illimitation ou d'infinisité constitue une excellente voie d'accès à ce champ, mais assurément pas une façon d'en épuiser à l'avance tout le sens.

---

1 La mise en cause du gigantisme a joué un rôle important dans le discours critique sur la civilisation moderne. Voir par exemple le thème du « *Riesenhafte* », du gigantesque, chez Heidegger (M. Heidegger, *Apports à la Philosophie*, Paris, Gallimard, 2013, p. 501). Elle trouve des échos pertinents dans la réflexion actuelle. Voir ainsi O. Rey, *Une question de taille*, Paris, Stock, 2014. Même si des liens existent, elle n'est pas réductible à la critique de l'infinisité. Phénoménologiquement, le sentiment d'être écrasé par des structures trop volumineuses et le sentiment d'être déstabilisé par des processus d'escalade sans fin ne sont pas identiques.

JEAN-NUMA DUCANGE

L'HISTOIRE DU MARXISME,  
D'ANTONIO LABRIOLA AUX « MILLE MARXISMES » :  
LES REGARDS D'ANDRÉ TOSEL

André Tosel est un des très rares philosophes à avoir tenté à plusieurs reprises d'écrire une histoire du marxisme quand nombre de marxistes, marxologues et plus largement de commentateurs de Marx ont avant tout cherché à proposer et défendre une interprétation spécifique du penseur et militant politique, en l'opposant à d'autres, ou en le rapprochant d'autres traditions intellectuelles (Foucault, Bourdieu, etc.). Les autres penseurs se situant dans le prolongement de Marx, orthodoxes ou non, ont connu le même phénomène, du désormais très prisé Antonio Gramsci à des figures plus souterraines, mais influentes en leur temps, comme Karl Kautsky ou Karl Korsch. Ne serait-ce que dans les principales langues du « marxisme occidental » (français, anglais, allemand, italien) la bibliographie est vertigineuse sur ces diverses figures.

Pourtant une réflexion globale sur les conditions de réception fait souvent défaut; les approches purement internalistes (au sens d'une étude interne des textes hors du contexte qui les environne) foisonnent dans le domaine des études « marxistes ». La réception est pourtant indispensable pour qui veut comprendre les réussites et échecs de ce vaste mouvement théorico-politique qu'est le marxisme à l'échelle du vingtième siècle. Autrement dit, s'il est parfaitement fondé de proposer de nouvelles interprétations de Marx et des marxistes à la lumière des développements du capitalisme contemporain, on peut difficilement faire l'économie d'un retour sur le passé tortueux et complexe d'un siècle et demi d'histoire.

Or, ce sur quoi je souhaiterais insister ici, c'est que André Tosel fait partie du petit nombre – et presque le seul dans le champ de la philosophie – à avoir partagé cette exigence de penser la réception sur la longue durée et ce depuis les années 1970. Sa trajectoire est émaillée de multiples textes cherchant à établir une histoire du marxisme sous ses différentes formes : sa contribution dans une histoire de la philosophie à la Pléiade, dans *L'histoire littéraire de la France*, ou encore dans un recueil d'articles sur *Le marxisme au XX<sup>e</sup> siècle*<sup>1</sup>. Comme le souligne Vincent Charbonnier dans la préface à ce dernier volume, Tosel fut « un des rares philosophes à avoir maintenu l'exigence d'une histoire marxiste du marxisme<sup>2</sup> ».

Il ne s'agissait évidemment pas pour lui d'établir une histoire positiviste et linéaire, mais bien de comprendre comment le « mouvement réel » de l'histoire avait affecté une des plus puissantes idéologies de l'époque contemporaine. Acteur lui-même de cette histoire, Tosel a contribué à éclairer les ambiguïtés de la référence à Marx en France, en ayant toujours et principalement à l'esprit le voisin italien, à la fois proche en termes socio-politiques et bien distinct quant à sa tradition « nationale » du marxisme.

C'est donc en partie une histoire d'acteur « de l'intérieur » qu'il a tenté d'écrire, dispersée dans de multiples contributions et articles de revues, qui lui confèrent un statut particulier. Il ne s'agit en effet nullement d'un travail terminé et achevé, mais un chantier permanent, comme le sont de nombreux autres sujets traités par Tosel. Perspective « interne » aussi dans la mesure où notre philosophe n'a jamais caché son engagement durable dans le PCF – avec certes une longue période de distance voire de rupture – fournissant de façon régulière depuis les années 1970 des contributions au journal communiste *L'Humanité*. Ce positionnement lui a permis comme nul autre de comprendre des logiques profondes à l'œuvre, mais aussi peut-être de ne pas percevoir certaines sensibilités du marxisme, imperméables aux approches les plus philosophiques et qui, pourtant, pesèrent d'un poids

1 A. Tosel, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », in Y. Belaval (dir.), *Histoire de la philosophie. III. Du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, 1974, p. 902-1045. A. Tosel, *Le marxisme du vingtième siècle*, Paris, Syllepse, 2009.

2 A. Tosel, *Le marxisme du vingtième siècle*, op. cit., p. 21.

décisif. C'est ce rapport ambivalent qui servira de fil conducteur à notre contribution.

#### PENSER LES « MILLE MARXISMES » APRÈS LE COURT VINGTIÈME SIÈCLE

C'est plutôt ici le « dernier Tosel » (après l'effondrement du « socialisme réel ») qui retient notre attention, celui qui, à contre-courant, demeure persuadé de la pertinence d'un marxisme critique dont il tente de reconstituer les jalons depuis le XIX<sup>e</sup> siècle.

Les années 1990 ont vu fleurir ces « mille marxismes » que Tosel s'est attaché à nommer et décrypter. Il n'en négligeait aucun, et fut probablement un de ceux qui les connaissaient le mieux, se refusant à dénigrer telle ou telle école pour tenter de les comprendre et les rapprocher. Au cours de cette période, ses échanges avec d'autres éminents penseurs demeurés marxistes comme Daniel Bensaïd, Jacques Bidet, Lucien Sève (sans exclusive) ont été particulièrement nombreux alors que triomphait l'idéologie néo-libérale. Sans sectarisme, il fait partie de ceux qui se sont attachés à maintenir le lien entre divers marxistes issus de sensibilités politiques différentes qui, dix ou quinze ans plus tôt, étaient encore en guerre ouverte. Cette attitude l'a notamment amené à être un des plus fidèles collaborateurs de la revue *Actuel Marx* (fondée en 1986 par Jacques Bidet et Jacques Texier), lieu refuge des marxistes critiques au cours des « années d'hiver », qui devait connaître un certain écho dans les années 1990-2000.

Pendant ces années Tosel, au fond, fut un des plus talentueux auteurs de plusieurs « états des lieux » à propos du marxisme à un moment donné ; un goût pour les panoramas qui ne s'est pas démenti<sup>1</sup>. Il n'est pas que descriptif : il s'agit bien pour lui de mesurer les grandes tendances à l'œuvre dans le marxisme contemporain. Un de ses derniers textes que nous avons eu l'honneur de publier dans la revue *Actuel Marx* relevait de ce registre<sup>2</sup>. Qu'est-ce qui est édité de Marx et à partir de Marx ? Pourquoi ? Comment ? À quelles fins ? Après une quasi-disparition de la référence, Marx est redevenu un auteur d'importance, respecté et cité, notamment après la crise

---

1 Voir à ce propos la bibliographie établie par Vincent Charbonnier en fin de volume.

2 A. Tosel, « Sur un retour de Marx en philosophie et en politique. Éléments de recension bibliographique », *Actuel Marx*, 1/2016, p. 153-169.

économique de 2008. Mais sa centralité politique n'a plus rien d'évident. Ces contradictions, entre proliférations de publications et impasses politiques, Tosel n'avait cessé d'y réfléchir et de proposer des modèles d'interprétation. Son constant retour à l'histoire des marxismes n'est pas de ce point de vue antique, mais vivant.

LE MARXISME COMME HÉTÉRODOXIE : RÉFLEXIONS ET ENGAGEMENTS, DE GRAMSCI À JAURÈS

Tosel a ainsi plaidé pour une histoire du marxisme à travers plusieurs essais. Nous pourrions citer bien d'autres ouvrages (*Marx en italiques, Philosophie de la praxis...*) où cette préoccupation, quand elle n'est pas en première ligne, demeure constante. Nous ne détaillerons pas ici les multiples apports de ses contributions à Gramsci, objet de plusieurs papiers dans ce volume.

Insistons sur la méthode qui le conduit à en faire un des premiers et véritables introducteurs de Gramsci en France auprès d'un public militant et universitaire, car elle est révélatrice de sa façon de situer tel ou tel penseur marxiste dans l'histoire. De quoi Gramsci est-il le nom pour lui ? Le point de vue de Tosel n'est pas que théorique ; en voulant se réapproprié l'héritage du théoricien et dirigeant du Parti communiste italien (PCI), Tosel a contribué à faire connaître en France toute une tradition italienne du marxisme, par bien des aspects plus vivante et moins ouvriériste que son *alter ego* française. Une des figures clefs est Antonio Labriola (1843-1904) que Tosel considère, non sans arguments solides, comme un des théoriciens les plus singuliers et originaux de la Deuxième internationale d'avant 1914 où régnait une forme d'orthodoxie relativement sclérosée. Partant de Labriola, Tosel s'est attaché à reconstituer toute la généalogie d'un marxisme italien qui lui semblait apporter beaucoup à la compréhension des sociétés occidentales développées. Assurément, ce prisme italien devait servir une ambition plus large : il s'agissait de « proposer le marxisme italien comme un point d'appui d'une refondation à construire<sup>1</sup> ».

1 V. Charbonnier, « Le devoir & l'inquiétude : A. Tosel ou l'acuité du marxisme », HAL, p. 14. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01889320v2>

Cet intérêt n'est pas dissociable de son engagement. Tosel n'était pas simplement un marxologue passionné et un fin italianiste. Sa perspective a été, du moins pour ce qui concerne son intérêt à l'égard du marxisme, de bout en bout politique. Il n'a jamais certes occupé de fonction politique nationale de premier plan au sein du Parti communiste. Il est de ce point de vue différent de ses complices de la même génération, comme le philosophe Lucien Sève ou l'historien Claude Mazauric, qui furent tous deux membres de sa direction. Il reste que son rapport au communisme politique est étroitement lié à l'intérêt qu'il a porté à Gramsci, et ce bien avant que celui-ci n'ait les faveurs de la gauche radicale depuis les années 2000. Il n'est pas vrai, comme on peut parfois le lire, qu'il n'existait aucune lecture de Gramsci dans le PCF ; comme Marco Di Maggio l'a montré, Gramsci était cité et connu, mais avant tout comme dirigeant politique dont les options théoriques étaient minorées, sans être totalement ignorées<sup>1</sup>. La suspicion à l'égard d'un PC italien plus éloigné du modèle soviétique a contribué à alimenter une méfiance à l'égard du théoricien sarde. Or, au début des années 1980, Tosel a contribué à introduire les textes de Gramsci dans les réseaux du PCF, en les sortant d'un carcan doctrinal dans lesquels ils avaient jusqu'alors été globalement enfermés. Il publie notamment un choix de textes aux Éditions sociales (ES) en 1983 et développe la conception gramscienne de la « philosophie comme marxisme de la crise organique du capitalisme<sup>2</sup> ». Par rapport aux précédentes éditions des textes par les ES (1959 et 1975), il les sort d'un usage purement instrumental pour souligner la valeur spécifique et autonome de la philosophie de la praxis dont il est porteur. Ici le lien avec Labriola est clairement établi.

Mais Tosel n'a pas été qu'un « italien<sup>3</sup> » se désintéressant de la tradition marxiste française. Il a même été un des très rares issus de la mouvance du PCF qui a porté un intérêt théorique pour les socialistes dans leur diversité. Ses connexions italiennes l'ont notamment amené au début des années 2000 à s'intéresser à Georges Sorel (1847-1922), très lié à plusieurs personnalités de la péninsule (comme Labriola notamment). Sorel

- 1 M. Di Maggio, « 'Les malentendus de l'hégémonie'. Gramsci dans le Parti communiste français (1953-1983) », *Actuel Marx*, 2/2017, p. 154-169.
- 2 A. Gramsci, *Textes*, Paris, Éditions Sociales, 1983.
- 3 « Italien » était un surnom péjoratif parmi les plus orthodoxes du PCF pour désigner les militants s'inspirant des thèses du PCI, fondées sur une réappropriation de Gramsci.

était considéré comme le théoricien du syndicalisme révolutionnaire de la Confédération Générale du Travail en France ; Tosel a bien perçu le caractère important de son propos pour la controverse révisionniste au début du XX<sup>e</sup> siècle. Alors que le social-démocrate allemand Eduard Bernstein prend ses distances avec la voie révolutionnaire et l'orthodoxie marxiste, certains estiment nécessaire, sans pour autant partager tous les présupposés de Bernstein, de tenir compte de ses objections à l'égard d'une orthodoxie qui se coupe de la réalité. Sans être le « Labriola français », Sorel est un de ceux qui ont mis en débat le marxisme en France. Au fond, comme toujours, Tosel cherche à comprendre pourquoi des intellectuels aussi divers en viennent à rencontrer ou retrouver Marx alors que se pose la question de son adaptation à des réalités nouvelles.

De la part d'un intellectuel de culture communiste, Tosel détonne. Georges Sorel a en effet été longtemps oublié et dénigré : « esprit brouillon » pour Lénine, appartenant à une certaine « misère théorique » du socialisme français pour Louis Althusser, son nom ne disait plus grand chose à la fin des années 1970. Sa critique radicale du progrès et des Lumières se situe complètement à rebours des références de la gauche issue du Front Populaire qui a dominé la vie politique pendant plusieurs décennies.

Au début des années 1980, une équipe autour d'un des principaux représentants de la « deuxième gauche », Jacques Julliard, décide de s'appropriier son nom en lançant les *Cahiers Georges Sorel*, très critique à l'égard d'un marxisme – notamment celui du PCF – alors encore influent. Sans partager leurs présupposés, critiquant d'ailleurs le peu de sérieux avec lequel ses œuvres sont publiées, Tosel opère une lecture critique de l'héritage de Sorel. Il le voit comme un des rares à avoir cherché à approfondir les thèses de Marx et les réviser, sans abandonner pour autant la perspective révolutionnaire<sup>1</sup>. Dans un article de Tosel publié par *La Pensée* de 2007, il n'est pas exagéré de parler de réhabilitation :

Althusser n'a accordé aucune valeur à cette réflexion alors qu'elle constitue en France une entreprise sans comparaison par son acuité, qu'Althusser recoupera en des derniers textes de déconstruction du ma-

---

<sup>1</sup> Notons que Tosel a notamment dirigé la thèse de Patrick Gaud sur ce sujet. Gaud a publié ensuite quelques textes de Sorel : G. Sorel, *Essais de critique du marxisme et autres études sur la valeur travail*, Paris, L'Harmattan, 2007.

térialisme historique. Sorel part en 1893 de l'évaluation de l'œuvre de Marx comme exemple décisif de scientificité, mais il finira très vite par déclarer nécessaire et salutaire la décomposition du marxisme, ainsi que l'indique le titre fameux d'un recueil d'articles de 1908<sup>1</sup>. Parole qui fut celle d'Althusser aussi, mais que ce dernier ne pouvait anticiper lorsqu'il éreintait Sorel dans la préface de *Pour Marx*. On l'oublie trop, Sorel a été un des artisans de l'introduction de Marx en France et l'un des acteurs internationaux du débat théorique concernant le marxisme lors de la crise du révisionnisme, l'interlocuteur de Croce, de Labriola comme de Bernstein et de Kautsky, le lecteur critique de Durkheim.<sup>2</sup>

Parmi ses derniers chantiers, Tosel avait à cœur de revenir sur cette question de l'introduction et discussion du marxisme en France. L'autre figure de la même époque à propos de laquelle Tosel a montré un intérêt est Jean Jaurès, là aussi jadis globalement négligé dans la tradition communiste. Le retour de Jaurès est – comme pour Sorel, mais de façon beaucoup plus significative et spectaculaire – l'effet d'une conjoncture. Jaurès n'était guère une figure de référence dans les années 1960-1970 dans les rangs communistes, et encore moins dans les diverses sensibilités d'extrême-gauche qui avaient le vent en poupe. Revenu au premier plan à partir des années 1980 dans le contexte d'un regain d'intérêt pour le républicanisme, Jean Jaurès a connu un retour en grâce dans les réseaux intellectuels proches du PCF après la décomposition du marxisme-léninisme.

Qu'est-ce qui motive Tosel à propos du fondateur du Parti socialiste? Sensible aux « mille marxismes » qui émergent de par le monde, Tosel ne néglige pas ce qui semble être classique et quelque peu nationalo-centrée : la tradition jaurésienne. Là où l'on observe plutôt une dissociation entre, d'une part, des études sur Jaurès dans un cadre assez franco-français, et d'autre part, des études gramsciennes mondialisées (de l'Inde aux États-Unis en passant par la Chine...), Tosel est un des rares intellectuels de sa génération à s'intéresser aux deux. Trop ouvert pour ne pas comprendre l'intérêt mondial pour Gramsci, il est aussi lucide sur le caractère essentiel de certaines formes « nationalisées » du mouvement ouvrier. D'une

---

1 G. Sorel, *La décomposition du marxisme*, Paris, Marcel Rivière, 1908.

2 A. Tosel, « Jean Jaurès et Georges Sorel, les frères ennemis du socialisme français », *La Pensée*, n° 352, 2007, p. 41.

certaine manière, la dimension « nationale-populaire », soulignée par Gramsci, le ramène à la France. Tosel fait là encore plutôt exception dans sa catégorie, Jaurès n'étant que très marginalement considéré comme un « philosophe » au sens académique du terme.

Fortement imprégné du républicanisme, Jaurès a progressivement découvert le socialisme puis Marx et le marxisme. Il a été à l'origine d'une synthèse originale, à la charnière de la République et du socialisme, qui a longtemps été négligée. Jaurès était trop marqué par le républicanisme pour retenir l'attention des marxistes français, plutôt soucieux de se démarquer de ce qui apparaissait comme une idéologie bourgeoise. De leur côté, nombre de spécialistes de Jaurès avaient quant à eux plutôt minimisé l'incontestable influence du marxisme sur sa pensée et sa trajectoire. Sa conception assez subtile de l'État, qui prolonge d'une certaine manière le dernier Friedrich Engels et anticipe le théoricien communiste italien, présente d'après Tosel un intérêt majeur. Contrairement à une certaine conception, léniniste ou néo-léniniste, qui fait de l'État fondamentalement et avant tout un instrument d'oppression d'une classe sur une autre, Jaurès insiste sur la façon dont les contradictions peuvent s'exprimer au sein même de l'État. Là où certains délégitiment toute importance à la forme politique de l'État, Jaurès accorde une importance décisive aux institutions républicaines et à leur fonctionnement ; il s'impose en quelque sorte comme un penseur d'un réformisme radical, prônant la réalisation pleine et entière de la promesse républicaine. Toutes ces questions intéressent de près Tosel, qui a dirigé le travail de Bruno Antonini, une des thèses les plus singulières et originales sur Jean Jaurès à propos de son rapport à l'État<sup>1</sup>. Comme pour Sorel, il voit dans Jaurès une figure confrontée à des questions demeurrées ouvertes jusqu'à nos jours sur la place de l'organisation politique, le rôle de la violence dans les luttes sociales, etc. Tout en soulignant leurs limites sur plusieurs points, il rappelle que

les deux frères ennemis n'ont pas réussi à surmonter les apories que chacun dénonçait en l'autre. Leur confrontation toutefois est le point haut du socialisme français de la Seconde Internationale et de son effort

---

1 B. Antonini, *État et socialisme chez Jean Jaurès*, Paris, L'Harmattan, 2004.

pour s'approprier Marx. Leurs apories n'ont pas été levées par l'histoire. Elles nous questionnent encore.<sup>1</sup>

L'autre point d'entrée qui le ramène à Jaurès est une de ses grandes préoccupations dans la dernière partie de son existence : la laïcité. La conception jaurésienne de la question lui semble être en effet une des portes d'entrée pour comprendre les conditions dans lesquelles les croyances continuent d'alimenter l'époque contemporaine. Ayant joué un rôle moteur dans la loi de séparation des Églises et de l'État de décembre 1905, Jaurès est celui qui aurait fondamentalement su éviter la mauvaise option d'une partie des socialistes :

Jaurès n'est pas dans le camp des séparatistes de combat qui réunit certains radicaux comme Clémenceau, des socialistes blanquistes comme Vaillant, Allard et des guesdistes. Sa position est complexe : il ne veut pas comme les séparatistes radicaux faire de la séparation un moyen de désagrégation de l'Église qui passerait par la constitution d'un catholicisme républicain opposé frontalement au catholicisme traditionnel.<sup>2</sup>

Jaurès se voit désigné adversaire de « l'anticléricalisme dogmatique » qui « se veut simultanément critique de la laïcité d'État qui cultive avec arrogance la différence française et en affirme la supériorité sur celle des peuples voisins<sup>3</sup> ». Tosel résume cette conception jaurésienne dans une formule : « laïcité critique et nationale-populaire », suggérant fortement un rapprochement entre la perspective jaurésienne et la visée d'Antonio Gramsci. Mais c'est peut-être là que le retour de Tosel sur le socialisme « mil-neuf-cents » trouve ses limites : la loi de 1905 est certes une loi de compromis, mais la radicalité des combats laïcs n'est pas réductible aux seules positions de quelques figures ; elle est au cœur de mobilisations populaires qui séparent la France en deux pôles, et la défense de la République n'est pas affaire que de divergences théoriques. En résumé, toute la question est d'évaluer la dite laïcité en fonction de pratiques ; et c'est

---

1 A. Tosel, « Jean Jaurès et Georges Sorel, les frères ennemis du socialisme français », art. cit., p. 49.

2 A. Tosel, « Jaurès et la laïcité », *La Pensée*, n° 342, 2005, p. 159.

3 *Ibid.*

justement sur cette question des pratiques que le retour sur l'histoire du marxisme proposé par Tosel mérite d'être discuté.

#### REMARQUES CRITIQUES À PROPOS DE L'HISTOIRE DU MARXISME

Au-delà des cas de Jaurès et Sorel, Tosel s'inscrit dans une lignée interprétative qui établit une continuité assez nette entre les orthodoxies de la Deuxième et Troisième Internationales, délégitimant le marxisme dont elles ont été porteuses (Labriola, Sorel et Jaurès étant dans ce cadre, à des degrés divers, considérés comme des figures dissidentes). Ces orthodoxies auraient figé toute la créativité de Marx ou de ses épigones les plus subtils (Gramsci, notamment). Le « kautskysme », noyau central de la théorie du SPD d'avant 1914, fut une matrice inspirant d'autres orthodoxies ultérieures comme celles du marxisme-léninisme. La thèse a sa part de vérité, que d'une certaine manière les travaux de Lars Lih sur l'étroit lien – théorique comme politique – entre Lénine et Kautsky ont confirmé<sup>1</sup>.

Mais souligner ensuite que kautskysme et stalinisme entretiennent une forme de parenté contribue à banaliser la spécificité du phénomène stalinien et son ancrage dans la longue durée. Ce qui peut se tenir sur certains points de l'intervention théorique (orthodoxie de parti, forme de dogmatisme, etc.) ne résiste pas aux conditions historiques ; et les spécificités, la dégénérescence stalinienne, ne retiennent finalement guère l'attention de Tosel dans *Le marxisme du XX<sup>e</sup> siècle*, tandis que tout un marxisme « social-démocrate » dans la continuité de Kautsky n'a guère droit de cité. L'exemple le plus emblématique est peut-être Otto Bauer, théoricien de l'austro-marxisme, dont nombre de préoccupations dans les années 1920-1930 étaient pourtant assez proches de Gramsci<sup>2</sup>.

Dire cela n'est pas pinailler à propos d'une œuvre très vaste, encore une fois une des plus riches pour ce qui concerne la prise en compte de la diversité des courants marxistes. Certains développements montrent aussi une forme d'impensé de ce que fut le marxisme : un outil politique impliquant

1 L. Lih, *Lénine. Une biographie*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2015.

2 M. Krätke, « Retour sur une tradition méconnue : austro-marxisme et économie politique (I) », *Actuel Marx*, 2/2016, p. 121-138.

une propagande asséchante et parfois sommaire mais permettant aussi une implantation de masse dans le monde social. La seule condamnation de telle ou telle orthodoxie d'un point de vue théorique ne peut suffire à les comprendre. Aussi la nature des travaux de Tosel relatifs à l'histoire du marxisme rend parfois difficile la compréhension d'un phénomène qui eut une fortune particulière dans le cadre français : l'anti-intellectualisme dans le mouvement ouvrier... dont justement Sorel fut une des expressions paradoxales. Les multiples oppositions à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au « socialisme des intellectuels » et de manière plus générale la suspicion de nombreux militants à l'égard de théoriciens jugés éloignés des préoccupations immédiates sont en effet malaisés à comprendre dans le cadre d'un propos faisant la part belle aux débats théoriques. Certes le phénomène est d'autant plus difficile à appréhender qu'il n'a pas laissé de corpus théorique propre, mais un héritage diffus, culturel et politique qui ne s'exprime pleinement qu'à l'occasion de graves crises. Le marxisme est pourtant au cœur de cette histoire car il eut notamment comme fonction de contribuer à consolider des repères politiques et un langage de « lutte des classes » qui s'est greffé sur la tradition révolutionnaire de 1789-1793. Ce marxisme-là laisse avant tout derrière lui des brochures de propagande, des propos lapidaires voire sommaires... Échappant au prisme de ce qui demeure largement une « histoire des idées », ou du moins de certains concepts, il apparaît comme un continent englouti.

Or le propre du marxisme en France, c'est qu'il a souvent été hostile à ce type de confrontations et renouveaux (à l'inverse du cas italien), alimentant l'idée d'une pureté spécifique. Théoriquement, cela a appauvri durablement le corpus marxiste et l'a fermé à d'autres références. Mais en pratique cela a pu contribuer au renforcement des cohésions militantes et les inscrire dans la longue durée. Autrement dit, la vulgate militante et ses effets constituent une partie intégrante de l'histoire du marxisme. L'enthousiasme dogmatique a bien existé, peut-être même plus que l'engouement pour les chemins de traverse et les hétérodoxies.

## POUR CONCLURE

Difficile à reconstituer, l'histoire du marxisme demeure, là où il ne fut pas exprimé par des acteurs légitimes (dirigeants, intellectuels, etc.), largement une énigme. Certaines formes doivent être encore historicisées pour mieux les penser et les comprendre. Un bilan critique du communisme italien ne le montre-t-il pas avec éloquence ? Tout en étant incomparablement plus riche et moins dogmatique que son *alter ego* français, il a finalement disparu de la scène nationale où il trônait jadis. En termes de pratiques concrètes, le vaste mouvement autour du PCI n'a-t-il pas joué un rôle similaire à celui qui ailleurs fut celui de la social-démocratie, celle de la structuration d'un mouvement ouvrier acceptant dans le cadre du capitalisme un compromis entre bourgeoisie et salariat ? Un tel constat, qui peut être certes discuté, limite la portée de ce qui aurait dû être une refondation par le prisme italien : le mouvement communiste italien, au sens large et « culturel » (entendu dans une acception gramscienne) a presque totalement disparu.

Ce serait évidemment faire un bien mauvais procès à Tosel d'affirmer qu'il s'en désintéressait, jusqu'à oublier dans sa réflexion d'ensemble sur les marxismes, les pratiques concrètes confrontées à l'histoire. Car, redisons-le, l'horizon militant n'était jamais très loin pour lui et il se mobilisa beaucoup pour faire vivre l'héritage marxiste dans des cadres divers (communistes au sens large, universités populaires...). Mais il demeure selon nous des angles morts dans sa façon de concevoir nos interrogations de cette histoire. Tosel nous a incontestablement légué des textes essentiels et un précieux héritage : se confronter à eux, les enrichir pour les dépasser est désormais notre affaire. Une attitude qui, nous semble-t-il, aurait plu à celui qui vivait pour le débat, la confrontation d'idées et qui n'avait de cesse de s'interroger sur les formes diverses prises par le marxisme au cours du vingtième siècle.

PARTIE III

PHILOSOPHIE ITALIENNE,  
LECTURE DE VICO & GRAMSCI



PAOLO HERITIER

L'INTERPRÉTATION DE VICO PAR ANDRÉ TOSEL :  
LA COMPLEXITÉ DE LA CRITIQUE DU TIERS RATIONNEL  
AU TIERS SYMBOLIQUE

I. LES TEXTES DE TOSEL SUR VICO

« Les rapports qui lient la pensée de Gramsci et celle de Vico n'ont pas fait l'objet d'analyses spécifiques depuis les remarques topiques d'Ernesto Grassi dans son ouvrage de 1978 *Humanisme et Marxisme*<sup>1</sup> ». Cette première référence nous montre que Tosel aborde la philosophie de Vico afin de combler un vide analytique sur la relation entre les deux penseurs.

Nous ne pouvons que mentionner dans cet article l'importance de l'ouvrage de Grassi, importance qui réside dans la mise en évidence de l'intérêt *philosophique*, et pas seulement littéraire, de l'humanisme italien<sup>2</sup> (ce qu'avait fait Vico et que Grassi a repris) confronté à l'anti humanisme de Heidegger, et dans l'analyse de ce qu'il apporte au marxisme (d'abord chez Labriola et ensuite chez Gramsci)<sup>3</sup>.

- 
- 1 A. Tosel, « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci ? », in R. Pineri (dir.), *Présence de Vico*, Actes du colloque « Giambattista Vico aujourd'hui », Montpellier, Université Paul Valéry, mai 1994, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, Pevue, 1996, p. 33-65. Voir aussi, dans le même volume, l'article de A. Pons, *Ernesto Grassi lecteur de Vico*, p. 13-32.
  - 2 E. Grassi, *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New-York, Peter Lang, 1900.
  - 3 E. Grassi, « Vico, Marx and Heidegger », in G. Tagliacozzo (dir.), *Vico and Marx, Affinities and contrasts*, New Jersey, Humanities, 1983, p. 223-251. Ce volume contient des indications sur le lien entre Vico et Labriola (P. Cristofolini, « Vico and Marx », *ibid.*, p. 342-351) et Vico et Gramsci (« *From Vico's Common Sense to Gramsci's Hegemony* »,

Une deuxième référence considérable de Tosel se trouve dans sa dernière monographie sur la philosophie de la finitude spinoziste. Si, dans un volume précédent<sup>1</sup>, on ne trouve aucune trace de la philosophie de Vico, dans cet ouvrage Tosel donne une image inversée bien qu'ambiguë des deux auteurs, et à côté de l'anticartésianisme de Spinoza il serait possible de construire un anticartésianisme vichien<sup>2</sup>.

En 2003, nous avons une troisième grande approche de Vico par Tosel, parue dans un numéro de la revue *Noesis* sur la « *Scienza nuova* », sur le problème de la « *mathesis universalis* » où Tosel fait référence à Vico pour dépasser le caractère réductionniste de la conception de l'imaginaire<sup>4</sup> de Spinoza.

Bien que Tosel montre les contradictions de la pensée de Vico relativement au thème de la liberté, il semble qu'il ait eu recours à cet auteur pour compléter et améliorer la philosophie spinoziste surtout pour ce qui concerne sa dimension sociale et la lecture du mythe. Travail inachevé puisque lui-même reconnaissait, lors de la préparation d'un séminaire sur Vico qui aurait dû se tenir à Nice en Juin 2017 auquel il aurait dû participer sur le thème des universels fantastiques, que sur ce sujet il y avait encore de nombreuses réflexions à venir.

## II. VICO ET GRAMSCI.

Si Grassi a été le premier à avoir l'intuition de pouvoir rapprocher Vico et Gramsci et à avoir noté dans la philosophie de la praxis une forme moderne de la *Scienza Nuova*<sup>5</sup>, la présence directe de Vico dans l'œuvre de Gramsci pourrait être interprétée comme limitée à ses années de jeunesse, jusqu'en 1918. Il s'agirait donc d'une lecture faite avant que le militan-

---

*ibid.*, p. 367-387). Voir aussi E. Garin, « Vico in Gramsci », *Bollettino del Centro Studi Vichiani*, VI, 1976, p. 187-189.

- 1 A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.
- 2 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- 3 A. Tosel, « La "Science nouvelle" de Vico face à la "mathesis universalis" », *Noesis*, Vol. 8, A. Tosel (dir.), *La « Scienza nuova » de Giambattista Vico*, 2005, p. 215-229.
- 4 *Ibid.*, p. 228-229.
- 5 A. Tosel, « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci ? », in R. Pineri (dir.), *Présence de Vico, op. cit.*, p. 66.

tisme ne l'absorbe. Il ne lirait pas Vico à partir de l'héritage de l'idéalisme italien de Croce et Gentile mais il le verrait comme porteur d'une effective interrogation critique antispéculative, en montrant son rôle décisif dans l'interprétation gramscienne du marxisme de la Deuxième Internationale, permettant de comprendre la tentative théorique de Labriola : « Vico dans Marx et Labriola, contre Croce et Gentile et non pas Vico avec Croce et Gentile contre Marx-Labriola<sup>1</sup> ». L'importance philosophique et la portée européenne du débat qui s'est déroulé en Italie entre Labriola, Croce et Gentile est un moment unique pour Tosel où le marxisme a fait son entrée effective dans le débat philosophique, ce qui explique l'intérêt qu'on lui porte au niveau européen<sup>2</sup>.

La première référence de Gramsci à Vico en 1916 est faite à partir de la maxime de Socrate « connais-toi toi-même » tirée de l'humanisme italien comme reconnaissance de la dignité de l'homme face au divin (Pensons à Pic de la Mirandole) d'où découle l'exigence d'une égalité politique, morale et religieuse. Exigence toutefois lue par Gramsci comme une invitation faite au prolétariat à revendiquer l'égalité réelle en affirmant son propre droit à la culture, en ce que la connaissance de soi est ce qui permet au peuple de se former comme sujet politique<sup>3</sup>. De Vico – et c'est là le legs le plus important – le penseur communiste tire la conception de la culture comme idée forte, cercle entre le travail, le savoir, l'activité esthétique et la pensée<sup>4</sup> : vision que la Deuxième Internationale aurait dû faire sienne pour se libérer d'une idée de culture encyclopédique où l'homme est considéré comme un simple récipient qu'il faut remplir de données brutes et de faits empiriques, conception dangereuse, en particulier pour le prolétariat, parce qu'elle suggère une division de la société en classes. Au contraire, on retrouve dans l'idée de dignité propre à l'humanisme, critique du rationalisme cartésien et de sa réduction du savoir, de la rhétorique et du vraisemblable à de fausses connaissances, un modèle de culture populaire fondé

1 *Ibid.*, p. 36.

2 A. Tosel, *Marx en italiens*, Mauvezin, Trans-Europa-Repress, 1991, en particulier p. 7-88 : un débat italien de portée européenne et la première partie dédiée à la philosophie de la praxis dans le débat entre Labriola, Croce et Gentile.

3 A. Tosel, « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci ? », in R. Pineri (dir.), *Présence de Vico*, *op. cit.*, p. 36.

4 *Ibid.*

sur l'« *ingegno*<sup>1</sup> » qu'il fallait reprendre et reposer : Gramsci à partir de la doctrine vichienne de l'*ingegno* donne « une version révolutionnaire de l'ingéniosité humaine et il en escompte l'achèvement dans la révolution socialiste<sup>2</sup> ». Bien au-delà de Croce et de Gentile, Gramsci trouve ici un Vico en mesure de fournir à l'idée socialiste une construction humaniste que justement la révolution peut accomplir :

le novum socialiste n'est pas pensable dans le cadre de la seule économie mais il exige le principe de la *Scienza nuova* qui égalise les formes de l'activité humaine comme autant d'œuvres-actions de l'« *ingegno* » humain et qui ouvre le processus de constitution du monde humain dans son être relationnel irréductible, dans sa créativité en actes, comme ouverture du monde des humains sur le monde lui-même<sup>3</sup>.

Si, chez Vico, cette *Scienza nuova* se révèle être « une théologie civile raisonnée de la providence divine », pour Labriola l'interprétation de l'idée vichienne de providence est rendue immanente, en évitant le réductionnisme économique marxiste : elle n'opère pas de l'extérieur mais de l'intérieur du processus historique lui-même et elle doit être lue dans un sens non catholique transcendant mais comme « rationalité immanente du processus producteur des formes complexes de la vie associée où les besoins économiques et leur mode de satisfaction sont inséparables des significations et des institutions morales, religieuses, juridiques et politiques qui, à la fois, en assurent la fiction et les recouvrent<sup>4</sup> ».

Plus compliqué apparaît l'acte réconfortif de ce Gramsci qui commence dans sa prison une relecture de Vico qui s'inspire de l'idée italienne de la dialectique hégélienne. Il pourrait aussi sembler que, dans la critique

---

1 Ndt, je laisse ce concept dans sa langue d'origine comme Alain Pons dans sa traduction en français de *Scienza Nuova* : G. Vico, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des Nations*, trad. par A. Pons, Paris, Fayard, 2001. Selon A. Pons, Vico lui-même considérait qu'un tel terme était intraduisible en français *De ratione VII* et le laisser dans sa langue d'origine permet d'insister sur la force problématique de ce concept vichien.

2 A. Tosel, « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci ? », in R. Pineri (dir.), *Présence de Vico*, op. cit., p. 39.

3 *Ibid.*, p. 41.

4 *Ibid.*, p. 45.

de Gramsci, dans le refus de Croce du moment de la contradiction et de la lutte, Vico aussi soit lu comme un restaurateur du providentialisme catholique alors que seul Labriola aurait été en mesure de penser la *Scienza nuova* comme dialectique des opposés à la suite de Marx<sup>1</sup>.

Toutefois, pour Tosel, Gramsci expérimente une autre voie possible d'accès à Vico, différente de celle de Croce car il pense que celui-ci réduit la thèse du *verum factum convertuntur* à la seule dimension gnoséologique, en lui opposant une lecture de la pensée comme rapport historique, transformation constante de l'homme et de son monde où l'homme se détermine dans le processus de son agir. Le « *verum factum* » alors « implique une nouvelle conception de la pensée comme forme de la création indissociable de la production économique et de l'agir éthico-politique<sup>2</sup> ».

Si l'on utilise ensuite la terminologie du *verum certum* qui suit le *verum factum*<sup>3</sup>, *l'histoire idéale éternelle ou la théologie civile raisonnée de la providence* ne se constitue pas comme un schéma qui prédétermine par le haut le cours des événements comme construction théorique abstraite mais représente une structure immanente des rapports qui forment la base de l'histoire concrète et singulière, laquelle peut-être étudiée à partir de la méthode de la philologie renvoyant au certain et pas seulement à partir de la méthode de la philosophie impliquant le vrai. Pour Gramsci la philologie vichienne est la détermination des mêmes rapports sociaux (le certain) comme base du vrai. Si Croce pense avoir développé une conception historiciste du réel supérieure à la philosophie de la praxis coupable d'avoir fait de la structure économique un dieu caché, pour Tosel, Gramsci, bien

---

1 *Ibid.*, p. 48.

2 *Ibid.*, p. 51.

3 Sur ce thème de la distinction entre *verum factum* et *verum certum* chez Vico (le premier que l'on peut trouver à partir de la septième oraison, *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), in G. Vico, *Metafisica e Metodo*, Milano, Bompiani, 2008, p. 57-179 ; le second à partir du *De universi iuris uno principio e fine uno*, in G. Vico, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974), je me limite dans cet article à citer Botturi : « *Verum factum* et *verum certum* appartiennent donc tous deux à un schéma épistémologique commun, ils sont utilisés de façon différente selon les diverses phases de la pensée vichienne mais sans qu'il n'y ait d'identification entre eux et sans que l'un soit substitutif ou alternatif par rapport à l'autre » (F. Botturi, p. 217 et suivantes). Il semble que Tosel partage cette lecture du rapport entre les deux concepts qui reconduit à une lecture philologique et philologique.

qu'utilisant Croce contre le marxisme soviétique, en dénonçait les limites « pour développer son anti Croce, pour définir la position de la philosophie de la praxis et donner suite au projet (brisé) formé par A. Labriola<sup>1</sup> ». Le certain est cette condition d'autoconscience réflexive des groupes réels qui, sur la base de la certitude des données, se construisent à travers le combat, la volonté et l'unité morale, rendant vrai le certain et non le contraire, en reconnaissant l'importance du processus de formation du sens commun, l'appropriation de la culture par sa métaphorisation. Tosel synthétise ainsi :

On ne peut transformer un monde historico-social que sur la base de la reconnaissance et la connaissance de ce qui fait de lui un fait certain, objet de certitude pré-réflexive, conception vécue et consciente, en comprenant sa nécessité génétique et en testant des limites et possibilités. Alors, il devient possible de l'intérieur de ce monde et de cette conception, d'opérer le passage (qui est aussi transformation et traduction) à une autre forme et à une autre conception du monde. Ainsi s'opère le passage que l'on peut dire « éternel », sinon « idéal », du certain au vrai, de la philologie à la philosophie<sup>2</sup>.

Le dernier aspect de cette lecture de Vico par Gramsci consiste dans la modification du sens orthodoxe de la notion catholique de providence, où le certain devient un organisme autorégulateur et automodificateur : « la providence n'est rien d'autre que l'unité des automatismes où se stabilisent les systèmes de l'interaction humaine et les résistances internes qu'ils suscitent et qui ouvrent la possibilité de leur transformation interne<sup>3</sup> ».

Pour Tosel donc, la lecture gramscienne de Vico constitue un humanisme radical qui transforme la praxis en un quasi-sujet, en faisant une « autopoïese » et une autopraxis qui continuent à se différencier sur la question de la religion et de la providence. Différence qui, en conclusion de l'article, est vue comme une convergence « dans la pensée d'une finitude active mais délivrée du fantasme de maîtrise...visé mais manqué, pour des raisons différentes<sup>4</sup> ».

---

1 A. Tosel, « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci ? », in R. Pineri (dir.), *Présence de Vico, op. cit.*, p. 53.

2 *Ibid.*, p. 59.

3 *Ibid.*, p. 62.

4 *Ibid.*, p. 65.

## III. SPINOZA VS VICO

Dans la confrontation entre Vico et Spinoza, Tosel prend le parti de Spinoza, son grand auteur de prédilection. Le texte de référence est sans aucun doute *Spinoza ou l'autre (in)finitude*<sup>1</sup> : le centre du projet cartésien est l'autonomie de la raison, comme instance suprême, conduisant à ce renouvellement de la modernité, fondé sur la primauté des sciences physiques et mathématiques, destiné à maintenir toutefois la notion de libre volonté de l'homme, avec un esprit et un corps en mesure de dominer la nature. À ces philosophèmes essentiels réalisant de fait un anticartésianisme, Spinoza oppose le caractère incontournable de ces ailleurs de la raison que sont par exemple, l'expérience commune et le mythe. Ailleurs redéfinis pourtant dans un cadre où la liberté humaine se conçoit comme une nécessité dans laquelle le corps fini s'insère dans l'agir infini de la nature, coïncidant avec le divin, et où se dissout la liberté métaphysique de la volonté du sujet cartésien.

Au contraire, la modification du cartésianisme de Vico finit par réaliser un ultracartésianisme paradoxal en maintenant la liberté de l'homme comme son philosophème central. La critique vichienne dérive d'une sagesse poétique originale, celle du mythe à l'intérieur duquel se développe la raison et qui oppose à la primauté des sciences la primauté de la triade droit-religion-langage<sup>2</sup> : donc, d'une théologie civile raisonnée entendue comme science nouvelle, en mesure de fonder la liberté sans tomber,

- 
- 1 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, op. cit., en particulier les deux premiers chapitres du volume, « Spinoza et l'esprit cartésien. La voix de la critique » et « Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico ». Il s'agit de deux articles de Tosel, publiés antérieurement mais que nous citerons dans l'édition parue dans l'ouvrage publié chez L'Harmattan, les deux versions étant à peu près identiques. Nous n'aurons pas ici la possibilité de confronter la lecture de Tosel avec celle de Vitiello qui, dans son essai introductif à la *Scienza Nuova* dédie toute la deuxième partie de son *Saggio introduttivo* au signifié du rapport entre Vico et Spinoza dans le contexte de la philosophie théorétique qu'il reconduit, entre autres, à deux lettres différentes de Plotin : V. Vitiello, « Spinoza e Vico », in G. Vico, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, M. Sanna et V. Vitiello, Milano, Bompiani, 2013, P. LIX-CXVIII. Voir aussi A. Montano, *Ontologia e Storia Vico versus Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, Napoli, 2015.
- 2 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, op. cit., p. 20.

comme chez Spinoza, dans le libertinisme. Les deux « frères ennemis » conduisent à deux conceptions opposées de la finitude.

Tosel approfondit donc l'opposition entre le modèle de Spinoza et celui de Vico, fondé sur la réévaluation de la topique et de la rhétorique classique relue par l'humanisme. En opposant le vraisemblable au vrai, le sens commun au cogito, Vico réhabilite les *humanitas* contre les versions géométriques du droit naturel, en faisant une méthode de découverte et d'invention dans laquelle la philosophie n'est plus un savoir critique rationnel mais topique et invention. Une interrogation similaire se trouve aussi chez Spinoza dont on ne peut considérer l'œuvre comme une simple déduction de vérités secondes à partir du fondement du cogito et de la rationalité<sup>1</sup>. Il faut toutefois réhabiliter la dimension de l'imaginaire et sa « capacité de structure de l'expérience et de l'histoire<sup>2</sup> », dans un rapprochement où la raison prétend comprendre la spécificité de la religion, de la foi, des croyances, de la superstition et du mythe.

L'interprétation que fait Spinoza du texte biblique entendu comme un corps textuel qui nécessite une topique religieuse, la *historia sincera*, se situe au-delà de la distinction traditionnelle entre livre de la Nature et livre sacré, « interpréter l'Écriture par elle-même est interpréter le texte comme individu psychico-physique dont le corps est celui de ses lettres, de sa littéralité, et dont l'esprit est le sens immanent saisi en son contexte socio politique historique, en sa forme propre (les genres littéraires du récit, de la chronique historique, de la révélation des miracles, des proverbes) et en son contenu<sup>3</sup> ». Comme expérience historique philologiquement certaine et non ontologiquement vraie, l'unité de la Nature et de l'Écriture « s'inscrit comme unité fictive-fictionnelle, comme quasi individualité complexe et instable qui appartient au champ de développement de l'expérience humaine imaginative passionnelle<sup>4</sup> » dans une correspondance où « ce que les actions ou mouvements des corps sont pour la science de la nature, les

---

1 *Ibid.*, p. 39.

2 *Ibid.*, p. 40.

3 *Ibid.*, p. 43.

4 *Ibid.*, p. 45.

réécrits et tous les corps textuels de la Bible, le sont pour la science de l'Écriture, l'histoire sincère, qui ainsi accède à l'historicité textuelle<sup>1</sup> ».

Plutôt que concilier l'Écriture et la Raison mieux vaut concilier l'Écriture et l'expérience entendues dans un sens topique imaginaire<sup>2</sup> dans une perspective où les textes finissent par devenir des actions destinées à constituer un lieu commun, *Ta Biblia*, qui ne peut qu'avoir un sens éthique unificateur où « la *sinceritas* de l'histoire se fait norme critique de jugement<sup>3</sup> », c'est-à-dire sens commun, *verbum Dei*.

Sans oublier que dans sa perspective, il s'agit toujours d'une invention du divin de la part des hommes, « Spinoza invente une science nouvelle qui est celle des modes d'actualisation de la même nature humaine, d'une science qui, pour être explicative et causale doit intégrer les disciplines herméneutiques, rhétoriques, topiques et se les subordonner dans l'unité articulée d'une histoire sincère réellement historique<sup>4</sup> ». Sur la base de cette analyse, Tosel peut soutenir que la *storia sincera* de Spinoza anticipe la *scienza nuova* de Vico dont celui-ci s'inspirerait, bien qu'aucune source n'ait jamais pu le démontrer, en appliquant la méthode aux origines non judéo chrétiennes de l'humanité mais païennes pour projeter sur Spinoza une histoire autre, plus puissante : « Vico plus spinoziste que Spinoza, mais à front renversé<sup>5</sup> », les deux auteurs construisent deux versions différentes et opposées d'une finitude positive.

Pour Vico, l'art critique, l'*histoire sincère*, est métaphysique, science nouvelle qui commence avec les premières pensées humaines et non avec la réflexion philosophique. Il indique une philologie dont l'approfondissement fait l'objet d'un intérêt pour Tosel non plus seulement pour son influence sur Gramsci mais pour sa proximité/opposition à Spinoza : « entre la critique spinozienne et l'art critique vichien la ressemblance est maximale

1 Sur le thème de l'histoire sincère, voir aussi A. Sangiacomo, « *Historia sincera: ermeneutica dell'immaginazione in Spinoza e Vico* », *Bollettino del Centro Studi Vichiano*, 2011, 41, p. 43-73.

2 On peut confronter ce projet avec l'interprétation promue par P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament 1. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1977 ; 2. *Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, 1990.

3 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, op. cit., p. 48.

4 *Ibid.*, p. 52.

5 *Ibid.*, p. 53.

où la différence est infranchissable<sup>1</sup> ». La plus grande différence est sur le thème de la métaphysique : Spinoza élimine toute vision finaliste, Vico fonde sa perspective unitaire « selon la perception métaphysique d'une histoire idéale éternelle qui implique la Providence, ou plutôt la fonction essentielle de la croyance en la Providence<sup>2</sup> », même si elle est reformulée en termes de providence immanente comme fait historique. Si l'*histoire sincère* entend éliminer le projet théologique politique, Vico, avec sa *Scienza nuova* entend se substituer à l'Éthique de Spinoza en refusant le déterminisme naturaliste et l'ordre abstrait et en le remplaçant par « les origines des nations », immédiatement théologique politique ou mieux, religieux social, en montrant le trait immanent et le devenir, sans reproduire les erreurs du droit naturel « géométrique » de la modernité. Spinoza peut se définir « l'autre structural de Vico<sup>3</sup> » pour une dernière raison : sa conception du libre-arbitre. Le philosophe napolitain en effet reprend le thème du *conatus* mais non comme égalité et unité du corps et de l'esprit mais dans une anthropologie dualiste – avec Descartes cette fois – fondée sur la liberté et sur une conception immanente/transcendante de composition des volontés idéales dans une hétérogénéité des fins, contestant le naturalisme, le non volontarisme éthique, l'utilitarisme rationaliste de Spinoza. L'histoire devient ainsi un récit qui est un faire, où la poiesis est un poème et le *mos geometricus* devient un *mos poeticus*. La *historia sincera* devient philologie, sens commun qui conduit à la théologie civile rationnelle raisonnée de la Providence, comme indiqué dans la célèbre Dignità Lill : « Les hommes d'abord sentent sans remarquer puis ils remarquent avec une âme (*animo*) troublée et agitée, enfin ils réfléchissent avec un esprit (*mente*) pur<sup>4</sup> ». Tosal conclut donc que le « déplacement de la critique de Spinoza à Vico est celui du livre de la nature vers le livre de l'histoire d'abord par la critique des Écritures révélées propres à la tradition juive et chrétienne et ensuite par la réintégration d'une révélation universelle opérée dans les livres de la sagesse poétique des nations païennes, ces livres englobant initialement tous les aspects de l'expérience humaine<sup>5</sup> ».

1 *Ibid.*, p. 57.

2 *Ibid.*, p. 58.

3 *Ibid.*, p. 68.

4 G. Vico, *Science Nouvelle*, trad. A. Pons, Paris, Fayard, 2001, p. 104.

5 A. Tosal, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, op. cit., p. 73.

Si chez les deux philosophes la critique de la domination théologique-politique est radicale, elle réside pour Tosel justement dans l'impuissance de la conception de la raison de Spinoza qui se donne l'illusion d'en finir avec la superstition et le mythe en les dépassant, par l'élaboration de mécanismes rigoureusement causals d'autoconservation voués à corriger rationnellement les passions, d'où l'intérêt pour la solution vichienne mais qui, bien que providentielle, n'élimine pas la question de l'ordre symbolique et de la permanence de l'homme dans l'irrationalité :

Pour Spinoza, si l'on permet ce dialogue des morts, l'affirmation de la dimension symbolique et poétique de l'histoire reste entachée par le préjugé finaliste et providentialiste qui, malgré l'identification de la providence et de la croyance en la providence oblige à plier le genou, tôt ou tard, devant une forme imaginaire théologique-politique attentatoire à la lumière naturelle. Pour Vico, la critique spinoziste des formes imaginaires de l'ordre symbolique est une rectification infinie de ses formes, qui paie son audace du risque de confondre l'imaginaire et le symbolique par le maintien d'une improbable raison contrefactuelle.<sup>1</sup>

#### IV. VICO ET LE TIERS : LA RECHERCHE INACHEVÉE DES UNIVERSELS

La dernière phase de l'intérêt de Tosel pour l'œuvre de Vico s'explique exactement à partir de l'analyse de son lien, identifié dans le volume de la revue *Noesis* dédié à Vico<sup>2</sup>, entre les deux formes opposées de finitude qu'il faut intégrer. Face au projet d'une *mathesis universalis* le philosophe napolitain oppose le projet d'une théologie et d'une anthropologie rationnelle, d'une science historique pensée en analogie avec la méthode géométrique, mais en en renversant le sens, auxquels on peut donner le nom de théologie civile rationnelle de la providence divine, histoire idéale éternelle, critique philosophique ou système de droit naturel des nations païennes, philosophie de l'autorité<sup>3</sup>. Vico veut remplacer le fondement cartésien du *cogito* par le faire historique humain comme *Science Nouvelle* auquel il est

1 *Ibid.*, p. 75.

2 A. Tosel, « La "Science nouvelle" de Vico face à la "mathesis universalis" », art. cit., p. 215-229.

3 *Ibid.*, p. 219.

possible d'accéder seulement en analysant les faits de la création des institutions et de l'ordre symbolique fictionnel : comme science de l'ordre qui s'éloigne du projet rationaliste spinoziste dans le sens où s'individualise un mouvement où l'imaginaire pose le symbolique comme principe d'ordre<sup>1</sup>.

Le lexique que Tosel utilise ici est celui des universels fantastiques : sentie et imaginée, la métaphysique poétique est productrice d'« universels fantastiques » distincts des universels logiques<sup>2</sup>. Vico, à la différence de Spinoza<sup>3</sup>, individualise le mécanisme de la fiction comme source de la pensée humaine à partir du corps, montage par lequel le monde commence à signifier pour l'homme et où la fiction du divin est le premier pas pour l'édification d'un ordre symbolique et juridique qui règle la religion, la famille et le droit, en instituant l'ordre des signes<sup>4</sup>. L'origine de la société advient quand les premiers hommes s'inventent les divinités, en interprétant la foudre comme un signe de Jupiter, créant le mythe comme universel fantastique qui précède l'universel logique du *cogito*. Cela se produit quand les hommes, poussés par la peur *fungunt simul creduntque*<sup>5</sup>, amorcent un dispositif fictif qui dirige la vie sociale que l'on peut observer à partir des primitifs jusqu'à aujourd'hui, qui a échappé au rationalisme de Spinoza. La *mathesis universalis* créée par les universels logiques est successive.

Dans ce trait réside l'autre finitude de Vico, comparée à celle de Spinoza : dans son rapport avec la pensée de Gramsci, elle est en mesure d'indiquer une voie vers une conception différente de la finitude où la science nouvelle devient la science de l'institution de l'humanité. Vico n'idéalise absolument pas ce moment originaire de la métaphysique poétique qui, inévitablement, se détériore devenant une source d'injustice et de cruauté mais il lance un appel aux rationalistes et à Spinoza :

Souviens-toi de la dimension corporelle, gestuelle, du premier langage qui n'avait pas séparé le signifiant et le signifié et qui ne s'était pas

---

1 *Ibid.*, p. 226.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 229.

4 *Ibid.*, p. 226. Sur le fondement de la fiction, voir P. Heritier, *Estetica giuridica, Vol. 2 A partire da Legendre. Il fondamento finzionale del diritto positivo*. Torino, Giapichelli, 2012.

5 G. Vico, *Science Nouvelle, op. cit.*, p. 158. Voir A. Pons, *Vie et mort des Nations. Lecture de la Science Nouvelle de Giambattista Vico*, Paris, Gallimard, 2015, p. 277-279.

aliéné dans la culture de signifiants auréférentiels, déracinés de leur sol poétique. Souviens-toi de tes propres conditions de possibilités qui sont celles de l'institution humaine<sup>1</sup>.

La dernière parole de Tosel ne se trouve toutefois pas dans ce *memento*.

Dans les deux récents volumes de *Scénarios de la mondialisation culturelle* on aperçoit combien la question du rapport entre universels fantasmatiques et universels rationnels était loin d'être définie et renvoie au contraire à cette distinction entre le Tiers symbolique et le Tiers rationnel analysée par Robelin<sup>2</sup>. Dans *Du retour du religieux* Tosel revient sur la question de l'évaluation différente du phénomène religieux, considéré comme le point de rupture entre les deux différents projets philosophiques de Vico et de Spinoza en analysant les diverses figures modernes de l'autre symbolique comme le Peuple, la Nation, la Race, le Prolétariat mais aussi le Marché, l'Entreprise et l'Argent<sup>3</sup> en les référant à la distinction de Robelin entre Tiers symbolique et Tiers rationnel, entre perspective du tiers communautaire comme « nous » et du Tiers impersonnel comme « on ». Dans un détour consacré au Tiers chez Marx, il précise comment la raison se produit comme écart de l'ordre symbolique en interne, « comme écart immanent que cet ordre instaure entre les acteurs sociaux et leur mode de vie<sup>4</sup> », imaginant ainsi le Tiers rationnel comme critique du Tiers symbolique dans sa représentation actuelle et comme Tiers « de l'ordre de la fiction, du *factum* et du *fictum*<sup>5</sup> ». Pour enlever tout doute autour de l'empreinte de Vico sur cette qualification finale de la notion de Tiers – héritage le plus intéressant de la lecture vichienne de Tosel – voici l'esquisse de l'itinéraire théorique de recherche au sujet du Tiers :

- 
- 1 A. Tosel, « La “Science nouvelle” de Vico face à la “mathesis universalis” », art. cit., p. 229.
  - 2 J. Robelin, *Pour une rhétorique de la raison*, Paris, Kimé, 2006, en particulier p. 200-286. Sur la théorie du tiers chez Robelin, voir aussi F. Di Donato et P. Heritier, « La “nuova attualità” de Vico e la clinica legale della disabilità », J. Robelin, « La retorica giuridica come produzione politica del luogo del Terzo » et P. Heritier, « Provvidenza vichiano e metodo clinico legale della Terzietà », in *Teoria critica della Regolazione Sociale*, 1/2018, in corso di pubblicazione.
  - 3 A. Tosel, *Du retour du religieux, Scénarios de la mondialisation culturelle I*, Paris, Kimé, 2011, p. 103 et suiv.
  - 4 *Ibid.*, p. 149.
  - 5 *Ibid.*, p. 150.

Désormais la philosophie moderne inclut cette réflexivité auto-critique interne à cet ordre symbolique comme un objet de théorie. Si elle sait la nécessité historique de cet ordre, si elle sait qu'il est impossible de séparer cet ordre de sa présentation dans l'imaginaire d'une croyance qui se dit dans des noms, des images, des récits, des appareils, des institutions, la philosophie comme telle est avant tout effort pour connaître la structure, les modalités historiques d'assujettissement de ces ordres. Comme Vico l'a établi dans sa *Scienza Nuova*, elle sait opérer la distinction entre les universels fantastiques de l'imagination poétique et les universels abstraits de la raison toute déployée; elle sait aussi que les seconds supposent les premiers qu'ils critiquent mais dont ils ne peuvent imaginer être absolument séparés en s'érigeant en absolus rationalistes. La philosophie ne reconnaît aucun ordre symbolique historique comme expression définitive<sup>1</sup>.

Dans *Civilisations, culture, conflits*, après avoir revendiqué l'actualité de la contribution de Gramsci, il revient en conclusion sur la nécessité d'une critique du tiers rationnel au tiers symbolique de temps en temps devenu absolu, en revendiquant la nature rhétorique du Tiers rationnel, dans un rapprochement idéal entre Gramsci et Vico qui témoigne combien Tosel a fait avancer la thèse de Gramsci: « le tiers rationnel est le référent d'une action qui se dit dans la rhétoricité, si l'on passe ce barbarisme ainsi que l'avait compris le grand Vico, théoricien de la tension entre universels fantastiques et universels rationnels<sup>2</sup> ».

*Article traduit de l'Italien par Odile Nerhot*

---

1 *Ibid.*, p. 120-121

2 A. Tosel, *Civilisations, culture, conflits. Scénarios de la mondialisation culturelle II*, Paris, Kimé, 2011, p. 273.

ROMAIN DESCENDRE

DE TOSEL À GRAMSCI, SUR LA VOIE DE LA TRADUCTIBILITÉ

La relation qu'André Tosel avait avec la pensée de Gramsci était plus étroite et plus forte que celle d'un spécialiste avec son auteur de prédilection. Non seulement parce que Gramsci était la référence majeure de son engagement communiste, l'auteur marxiste dont il se sentait le plus proche, celui qui en Europe avait été à ses yeux le plus grand penseur de l'émancipation des subalternes. Mais parce que la pensée de Tosel, son marxisme inquiet, critique et antidogmatique, n'a cessé de vivre et de se nourrir de l'œuvre ouverte que sont les *Cahiers de prison*. Dès ses textes de la seconde partie des années 1970, Tosel réfléchissait avec Gramsci, même s'il fallut attendre les années 1980 pour qu'il écrive des essais explicitement consacrés au penseur sarde. Son premier livre publié (en 1984, la même année que sa thèse remaniée sur Spinoza) est bien celui d'un philosophe gramscien, comme l'atteste le titre – *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*<sup>1</sup> – et non celui d'un « spécialiste ». À l'inverse, son tout dernier livre porte en 2016 un titre programmatique, *Étudier Gramsci*<sup>2</sup>, que l'on peut lire, autant comme un ultime témoignage de sa grande modestie, que comme une provocation légèrement ironique venant du seul philosophe français qui avait toujours fait plus qu'*étudier* Gramsci. La parabole n'en est pas moins significative : rendre compte de ses travaux sur le théoricien

- 
- 1 A. Tosel, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Éditions sociales, 1984.
  - 2 A. Tosel, *Étudier Gramsci. Pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*, Paris, Kimé, 2016.

communiste italien, ce n'est pas tracer un parcours qui irait de Gramsci à Tosei, mais, bien plutôt, de Tosei à Gramsci.

Mon propos tient essentiellement en deux points. Dès ses débuts, la lecture que Tosei fit de Gramsci était déterminée par des besoins politiques et théoriques ancrés dans une conjoncture précise : il s'agissait pour lui de penser hors des schémas théoriques dominant au sein du Parti communiste français, de trouver une alternative à l'althussérisme, de penser le socialisme marxiste dans le cadre du pluralisme et de la démocratie libérale occidentale. Or – et c'est mon deuxième point – ce sont précisément ces exigences qui, liées à un talent d'exégète évident mais éloigné des préoccupations philologiques, ont conduit Tosei à comprendre, avant bien d'autres, que le concept central et éminemment novateur de la philosophie de la praxis est celui de traductibilité, aujourd'hui au cœur de la recherche gramscienne la plus pointue.

Du même coup, l'analyse diachronique, qui nous incite à distinguer un Tosei « philosophe gramscien » (de la seconde partie des années 1970 jusqu'à la fin des années 1980) d'un Tosei « spécialiste de la pensée de Gramsci » (des années 1990 aux années 2010), nous conduit aussi à montrer que, paradoxalement peut-être, le premier est plus décisif que le second pour l'exégèse de la pensée gramscienne. Certes, il y a là une distinction qu'il ne faut pas exagérer : aucune « coupure épistémologique » entre ces deux phases ! Les textes de la seconde période constituent en fait des approfondissements exégétiques de concepts gramsciens que Tosei avait identifiés et s'était réappropriés en ayant explicitement pour ambition de contribuer à une *refondation* de la philosophie marxiste. On remarquera que cette distinction de deux périodes correspond aussi à une scansion historique majeure, dont le pivot est la chute du mur de Berlin (qu'il ne faut bien sûr pas limiter aux seuls événements de 1989). Tosei est certes resté gramscien après, autant qu'avant et pendant, l'effondrement du bloc de l'Est. J'entends cependant montrer que c'est dès cette première période qu'il a développé les lignes essentielles de son interprétation de Gramsci. Mais pour les besoins de l'exposition, je distinguerai trois temps. Les deux premiers, sur lesquels je m'arrêterai plus en détail, comprennent l'ensemble de ce que je viens d'appeler la première période : jusqu'en 1984 et la parution du livre

*Praxis* ; les années 1987-1991, soit les années de la chute du bloc de l'Est. Je serai plus rapide sur la dernière période, de 1991 à 2017<sup>1</sup>.

André Tosel fait le choix de Gramsci durant la décennie 1974-1984, au terme d'une courte et intense saison de présence du penseur italien dans les milieux intellectuels français, marquée notamment par les travaux de Jacques Texier, d'Hugues Portelli et de Christine Buci Glucksmann, mais au moment même où bon nombre de ces chercheurs se dirigent vers d'autres voies. Tosel avait été un élève d'Althusser, mais c'est Éric Weil qui, à Nice où ils enseignaient tous les deux, l'avait orienté vers le marxisme italien. En 1974, l'année même où il entre au PCF, paraît son premier texte, consacré au « développement du marxisme en Europe occidentale », dans le troisième volume de l'*Histoire de la philosophie* de la Pléiade<sup>2</sup>. Dans ces pages demeure très présent le paradigme du matérialisme dialectique, qui apparaît comme le modèle évident de toute *réflexion théorique* du matérialisme historique, y compris pour l'interprétation de la pensée gramscienne à laquelle sont consacrées une bonne trentaine de pages<sup>3</sup>. À cette date, Tosel lit encore Gramsci avec des lunettes althusseriennes et insiste sur ce qu'il nomme les « difficultés de l'historicisme » (dont il fait le titre d'un sous-chapitre) : « la scientificité [...] réduite à un pur fait superstructurel » et la concrétisation de l'« historicisme absolu comme humanisme absolu »,

- 
- 1 On trouvera une biographie intellectuelle très complète d'André Tosel dans l'article de Vincent Charbonnier, « Le devoir et l'inquiétude : André Tosel ou l'acuité du marxisme », document disponible en PDF : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01889320>, qui rend notamment compte d'un certain nombre de remarques écrites que Tosel lui avait envoyé après avoir lu une première version de son texte. Pour d'autres indications biographiques voir aussi l'entretien réalisé par Gianfranco Rebutini pour la revue en ligne *Période* : « De Spinoza à Gramsci : entretien avec André Tosel », <http://revueperiode.net/de-spinoza-a-gramsci-entretien-avec-andre-tosel/>.
  - 2 A. Tosel, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », in Y. Belaval, *Histoire de la philosophie. III. Du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, 1974, p. 902-1045. Yvon Belaval avait initialement passé commande de ce texte à Étienne Balibar, qui l'aurait orienté vers Tosel.
  - 3 Le chapitre consacré à Gramsci s'intitule ainsi : « Le matérialisme dialectique dans le matérialisme historique. Gramsci et l'historicisme empirique de la philosophie de la praxis » (*ibid.*, p. 942-970). Tosel y affirme notamment : « Le paradoxe de cette intervention – qui se veut pensée explicite de la pratique théorique et politique de Lénine – tient à ce qu'elle ne s'assume pas elle-même dans le cadre du matérialisme dialectique, et qu'elle se présente même comme une critique de celui-ci » (*ibid.*, p. 943).

qui excluait toute « autonomie relative de la pratique scientifique, y compris celle qui caractérise en propre la science marxiste de l'histoire<sup>1</sup> ».

Pour autant, ces réserves n'empêchaient pas Tosel de proposer une lecture lucide, qui mettait déjà en évidence différents éléments de compréhension qui resteront marquants tout au long de son œuvre. Il en est ainsi de l'importance de Labriola dont Gramsci tient « son présupposé essentiel, celui de l'autonomie de la philosophie marxiste », en tant qu'« elle est une philosophie immanente aux choses sur quoi elle philosophe<sup>2</sup> ». D'où le fait que « Gramsci ne passe jamais [...] par une discussion purement philosophique sur le terrain absolutisé des dialectiques conceptuelles<sup>3</sup> », et qu'il lui est aisé de dépasser « l'opposition propre au marxisme vulgaire » entre structure et superstructure.<sup>4</sup>

Le rapprochement avec le marxisme italien se produit vite. On sait, par des textes plus tardifs (notamment son introduction de 1984 au volume *Praxis*), qu'en réalité dès le début des années 1970 Tosel s'accommodait difficilement du théoricisme d'Althusser et des althussériens. Ses premiers textes montrent que son tropisme italien et son inclination gramscienne se sont développés par le biais de trois besoins nettement exprimés. Tout d'abord, le besoin de penser la politique du marxisme plutôt que sa scientificité : une pensée de l'action qui l'a conduit à dépasser l'approche épistémologique. Ensuite, le besoin de penser plus adéquatement cette action dans le cadre du jeu de la démocratie libérale, contre ceux qui, dans la seconde moitié des années 1970, refusaient de renoncer au dogme de la dictature du prolétariat. Ce n'est pas seulement, ni même premièrement,

1 *Ibid.*, p. 963-970, et en particulier la p. 969.

2 *Ibid.*, p. 943-944.

3 *Ibid.*, p. 944.

4 *Ibid.*, p. 945. Il est remarquable que Tosel entrevoie déjà l'importance de la traductibilité, qui lui paraît alors tenir lieu d'un matérialisme dialectique absent : « Comment penser l'unité des parties de la philosophie de la praxis après avoir refusé la dissociation en sociologie positive et en théorie générale matérialiste ? Gramsci esquisse une réflexion exploitant les notes d'Engels et de Lénine sur les trois parties constitutives du marxisme, à savoir l'économie politique anglaise la théorie politique française et la philosophie classique allemande [...] Mais comment penser l'unité des éléments constitutifs sans faire une addition ni une synthèse éclectique ? Gramsci répond en disant que la philosophie marxiste a pour tâche de penser « la convertibilité réciproque entre politique, économie, philosophie, traduction réciproque, l'une étant implicitement contenue dans l'autre, toutes ensemble formant un cercle homogène ». » (*ibid.*, p. 964).

Gramsci qui apportait une réponse à ces deux besoins, mais tout autant les philosophes gramsciens, les marxistes italiens que Tosel rencontrait et lisait à l'époque (Cesare Luporini et Nicola Badaloni notamment). Mais aussi, et peut-être surtout, le PCI de Berlinguer, jugé si différent du PCF. Or les années 1975-1976 sont précisément celles où le PCI atteint son sommet électoral historique : en Italie une prise de pouvoir par les communistes est loin d'être inenvisageable. D'où ce troisième besoin : s'inspirer de l'Italie comme voie démocratique nationale vers le socialisme, à l'heure du 22<sup>e</sup> congrès du PCF de 1976, quand l'abandon de la dictature du prolétariat se trouve contesté par Althusser et Balibar au nom d'une « théorie » fétichisée.

C'est précisément en 1976 que Tosel écrit son premier article authentiquement gramscien, « Notes pour une histoire critique de la théorie politique du matérialisme historique », une intervention au colloque « Sur l'État » qui se tient à Nice cette année-là<sup>1</sup>. Il y défend la thèse selon laquelle Gramsci est l'auteur de la *seule théorie politique du marxisme* qui ait été produite en Occident<sup>2</sup>. En assignant au Parti – Prince moderne la tâche de « porter les gouvernés au niveau des gouvernants de manière à supprimer tendanciellement le rapport dirigeants-dirigés<sup>3</sup> », Gramsci retrouverait le sens originaire de la « dictature du prolétariat », qui ne « définit aucune forme particulière de gouvernement » (en tout cas pas « le despotisme inhérent à la déviation stalinienne ») et qui peut « s'exercer sous diverses formes politiques, y compris la démocratie politique<sup>4</sup> ». Ce texte se pré-

1 D'abord publié dans les actes du colloque (*Sur l'État*, colloque de Nice, 8-9-10 septembre 1976, Bruxelles, Contradictions, 1977), le texte est repris en 1984 dans *Praxis, Vers une refondation en philosophie marxiste*, avec une modification du titre tenant mieux compte de son ancrage italien : « Notes pour une histoire critique de la théorie politique du marxisme italien » : A. Tosel, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste, op. cit.*, p. 137 et suivantes.

2 « C'est avec Gramsci que la voie de la révolution en Europe occidentale reçoit la possibilité de sa théorie politique. La leçon que le fascisme l'oblige à tirer lui apprend que dans un État fondé sur la démocratie politique l'exercice de la violence par l'appareil d'État est conditionné par la capacité de cet appareil à capturer et maintenir un consensus. L'État bourgeois médiatise sa propre violence de classe par le moyen de la légitimation consensuelle, par les fameux appareils d'hégémonie » (*ibid.*, p. 146).

3 *Ibid.*, p. 148.

4 *Ibid.*, p. 149-150. On notera que c'était aussi un argument utilisé par Althusser lors du XXII<sup>e</sup> congrès : mais alors que celui-ci l'employait en faveur du maintien de la dictature

sente ainsi comme un manifeste pour une démocratie prolétarienne à réaliser dans le cadre même de la démocratie représentative. D'emblée, la question démocratique apparaît donc comme une raison centrale du choix de Tosei pour Gramsci : la traduction de la formule de la dictature du prolétariat dans celle de l'hégémonie permettrait de récupérer pleinement la voie démocratique.

L'article « La philosophie marxiste en Italie : retour à Marx pour penser la transition ? », qui paraît en 1977 dans la revue *Dialectiques*, fait plus explicitement encore de la tradition marxiste italienne un modèle<sup>1</sup>. L'idée principale du texte est que Gramsci et ceux qui héritent de sa pensée ont su efficacement traduire en italien le marxisme<sup>2</sup>, et que cette traduction est tout à la fois nationale et démocratique. Gramsci aurait ainsi donné « au marxisme européen la seule problématique de la transition révolutionnaire que celui-ci ait réussi à élaborer dans sa longue et pénible histoire » au moyen d'une traduction consistant en plusieurs points : la transformation et l'organisation du « sens commun » des masses ; le remplacement de l'attaque frontale de l'État par une guerre de position opérant une pénétration de tous les appareils d'hégémonie ; la production du consensus ; la conquête des élites au marxisme « sans perdre le contact avec les masses<sup>3</sup> ».

Deux ans plus tard, après un article consacré au « matérialisme dialectique », paru dans *La Pensée*, au cours duquel Tosei formule pour la première fois un rejet explicite d'Althusser<sup>4</sup>, il fait paraître dans *La Nou-*

du prolétariat, Tosei l'utilise pour passer de la dictature à l'hégémonie.

- 1 A. Tosei, « La philosophie marxiste en Italie : retour à Marx pour penser la transition ? », *Dialectiques*, n° 18-19, 1977, p. 93-109, repris dans *Praxis, op. cit.*, p. 179-201.
- 2 Une « traduction » du marxisme pour l'adapter à la conjoncture italienne » qui fut d'abord l'œuvre de Labriola, qui « avait compris que l'on ne peut appliquer mécaniquement les canons du matérialisme historique de Marx et Engels (dont il fut l'un des correspondants les plus avisés) à la situation italienne » (A. Tosei, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste, op. cit.*, p. 182).
- 3 *Ibid.*, p. 182-184. Cette « nouvelle "traduction" du marxisme », gramscienne dans son origine, aurait été réalisée par Togliatti dans l'après-guerre. D'où le fait que le PCI aurait été moins touché que d'autres partis par le stalinisme : « le gramscisme se diffusa sous la forme d'un historicisme absolu, sans que la philosophie marxiste italienne ait eu à connaître le matérialisme dialectique, ni à passer sous les fourches caudines d'un unanimisme théorique de style propagandiste et scolastique » (*Ibid.*, p. 184).
- 4 A. Tosei, « Le matérialisme dialectique "entre" les sciences de la nature et les sciences de l'histoire », *La Pensée*, n° 201, 1978, p. 70-94.

*velle critique* l'essai intitulé « Hégémonie et pluralisme: l'élaboration théorico-politique du marxisme italien »<sup>1</sup>. À partir d'une réflexion sur la situation italienne des années 1977-78, marquées d'abord par la poussée de l'autonomie et du « mouvement de 77 » puis par l'affaire Moro, Tosel fait le diagnostic d'une crise du PCI et insiste surtout sur le fait que le parti doit désormais s'appuyer « sur la pluralité des forces sociales, sur la diffusion de la politique dans le social<sup>2</sup> ». Autrement dit,

puisque le lieu de la conscience révolutionnaire se diffuse dans le social – qui se politise –, et qu'il ne coïncide pas *a priori* préjudiciellement avec le parti ouvrier, le parti n'a plus la tâche de diriger d'en haut, au nom d'une doctrine codifiée en Savoir (des lois de l'histoire), confiée à une direction politique unique qui l'administre. Le parti reçoit une autre fonction qui ne peut pas ne pas se traduire dans sa vie interne. Il a une fonction décisive, mais non exclusive: coordonner et orienter les formes nouvelles de conscience et d'organisation, éviter de l'intérieur leur corporatisation, leur éclatement en différences indifférentes, en distincts incommunicables, les transformer, traduire les uns dans les autres, et opérer cette traduction dans l'État.<sup>3</sup>

C'est là sans doute l'un des textes les plus politiques de Tosel, au sens où il y redéfinit le rôle et les fonctions du parti, à partir d'une réflexion sur l'actualité italienne la plus brûlante, mais en investissant au moins autant le PCF que le PCI. Il s'agit bien d'un « nouveau "parti nouveau" en quelque sorte, résolument laïc et laïcisé »: ces deux derniers mots pouvant se lire comme une référence non pas à la religion en général mais à la religion d'État, au *dogme* marxiste-léniniste.

La question est ouverte: [...] quel parti pour une politique qui n'est plus totalisante, mais qui s'obstine à orienter de l'intérieur le « multiversum » de la totalité plurielle? [...] Un parti dont on sait qu'il ne peut plus s'autoriser d'un Savoir (le « dia-mat »), supposé intégrer en lui tous les savoirs, en donner la possession; mais qui doit reconnaître le champ théorique comme unifié dans ses différences [...] Un parti

1 A. Tosel, « Hégémonie et pluralisme: l'élaboration théorico-politique du marxisme italien », *La Nouvelle critique*, n° 121, fév. 1979, p. 44-52, repris dans *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste, op. cit.*, p. 155 et suivantes.

2 *Ibid.*, p. 173.

3 *Ibid.*

donc qui s'intéresse aux contradictions internes des champs régionaux ; dont « la philosophie » ait pour tâche de traduire ces contradictions par lesquelles ces savoirs tissent leur appartenance d'ensemble au champ des pratiques sociales, politiques, théoriques.<sup>1</sup>

Tosel assigne ainsi au parti, et à la philosophie qui appuie son action, une fonction essentiellement coordinatrice, organisatrice mais respectueuse des différents champs du savoir et de la pratique, pluriels et régionaux, à travers lesquels s'exprime une exigence révolutionnaire ; une fonction qui se dit déjà par un verbe qui revient de façon obsessionnelle : *traduire*. Traduire, c'est orienter des pluralités les unes vers les autres en respectant leurs différences, c'est former un cercle transformateur qui cependant respecte le « *multiversum* », selon une expression que Tosel affectionne, et qu'il reprend de toute évidence à Ernst Bloch, chez qui elle désigne déjà la multiplicité des temporalités, des espaces et des groupes<sup>2</sup>. La traduction est un geste horizontal, opposé à toute direction imposée verticalement. C'est donc bien le souci des pluralités du monde social et d'une politique nécessairement pluraliste qui le conduit à voir, bien avant tous les spécialistes de Gramsci, la centralité de la question de la traductibilité.

La notion est approfondie dans un texte paru deux ans plus tard, en 1981, « Philosophie marxiste et traductibilité des langages et des pratiques », l'une des plus importantes interventions gramsciennes de Tosel<sup>3</sup>. Il entend y défendre la philosophie marxiste contre les attaques qui la réfutent au nom de la lutte contre la politique totalitaire<sup>4</sup>. Traduisant une idée centrale des *Cahiers de prison* au moyen d'images qui, pour le coup, n'appartiennent pas à Gramsci (celles de « sphères » et de « cercles de la praxis »), il soutient que le caractère unique de cette philosophie n'a pas été la réduction du politique et de l'idéologico-philosophique à leurs déterminations économiques, mais l'« identification de la sphère à partir de

1 *Ibid.*, p. 174-175.

2 Voir E. Bloch, *Héritage de ce temps*, trad. J. Lacoste, Paris, Payot, 1978. Voir aussi R. Bodei, *Multiversum : Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli, Bibliopolis, 1979.

3 A. Tosel, « Philosophie marxiste et traductibilité des langages et des pratiques », *La Pensée*, n° 223, 1981, p. 110-126 (mais le texte paraît d'abord en italien dans *Filosofia Politica : scritti dedicati a Cesare Luporini*, Firenze, Nuova Italia, 1981), repris dans *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, op. cit., p. 115 et suivantes.

4 *Ibid.*, p. 115.

laquelle il devenait possible de comprendre les autres sphères<sup>1</sup> » : « Marx a rendu communicables les sphères du savoir de son temps ; il a rendu communicables les cercles réels que ces savoirs réfléchissaient ». Après Engels (qui dans son *Ludwig Feuerbach* faisait du mouvement ouvrier allemand l'héritier de la philosophie classique allemande) et Lénine (qui avait théorisé *Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme*), Gramsci a fait de la traductibilité de ces cercles le propre de la philosophie marxiste, contre Croce qui s'était servi de la version déterministe vulgaire du marxisme afin de la désigner comme « limite radicale de cette pensée<sup>2</sup> ». La traductibilité sert du même coup à penser contre « l'auto-enfermement du mouvement ouvrier sur une position économiste subalterne et la clôture de sa philosophie comme canon d'interprétation historique par le facteur économique<sup>3</sup> » : elle a en somme une fonction anti-crocienne et anti-boukharinienne, anti-déterministe et anti-dogmatique, et remet conjointement en cause le schéma architectonique structure/superstructure. La traductibilité a donc un rôle émancipateur : il y a bien « solidarité fondrière, chez Gramsci, entre traductibilité des langages et lutte hégémonique de la classe ouvrière pour sortir de la subalternité<sup>4</sup> ».

Partant, cette reconstitution de la traductibilité gramscienne a aussi pour Tosel une dimension anti-stalinienne et anti-totalitaire. Il s'agit de repenser la théorie marxiste après l'« épouvantable terreur intellectuelle » qui a accompagné « la construction de l'économie socialiste planifiée », sachant que « l'articulation sciences-politique-philosophie que visait Lénine a pris la forme d'un contrôle direct et dictatorial de la politique scientifique par l'État, avec sa projection théorique, le 'dia-mat'<sup>5</sup> ». La préoccupation de Tosel est encore et toujours d'articuler marxisme et pluralité, de permettre à la théorie marxiste de « briser le quaternaire fatal d'un Super-État – redoublé par un Super-Parti – se formalisant la productivité des masses dans un Super-Plan, au nom d'une super-Science (ou Super-Raison matérialiste et dialectique)<sup>6</sup> ». Ici, théorie et pratique, savoir et action sont étroitement

---

1 *Ibid.*, p. 116.

2 *Ibid.*, p. 120.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 121.

5 *Ibid.*, p. 129.

6 *Ibid.*, p. 131.

mêlés : la traductibilité est bien le concept à partir duquel répondre à l'exigence d'un « nouveau "parti nouveau" » soucieux de coordonner les pluralités. De même qu'aucune raison supérieure ne dirige des savoirs dont il faut au contraire reconnaître les spécificités régionales, de même le Parti et l'État ne peuvent « formaliser et suffoquer toute la dynamique de la société civile, la finalisant à la domination d'une minorité cachée<sup>1</sup> ».

Tosel peut dès lors dresser en 1984 un premier bilan de ce parcours. Dans l'« Avertissement au lecteur » du livre *Praxis*, le choix en faveur de Gramsci répond à une double motivation : accorder la priorité à l'historico-politique plutôt qu'au théorico-logique et dépasser l'althussérisme – ce qui revient au même. Bien qu'Althusser ait apporté un « incontestable renouveau théorique du marxisme », ce dernier « ne fut pas articulé à une réelle élaboration politique<sup>2</sup> », encore moins à une réflexion stratégique adaptée au pluralisme démocratique. Inversement, Tosel s'aide de Gramsci et de la tradition marxiste italienne pour « définir les enjeux d'une stratégie qui [soit] celle de l'hégémonie en situation démocratique<sup>3</sup> ». L'hégémonie lui paraît inséparable de la prise en compte du « *multiversum* » : il la redéfinit comme « centralité construite dans le respect du pluralisme par persuasion des différences, non par réduction des différences à l'unité indifférente<sup>4</sup> ». Telles sont fondamentalement les couleurs de ce « songe italique » à partir duquel Tosel eut l'ambition de « désenclaver » le marxisme français<sup>5</sup>.

On peut situer une deuxième phase des écrits gramsciens de Tosel à l'époque de l'effondrement du bloc de l'Est, plus exactement dans les années 1987-1991. Lors du grand colloque du cinquantenaire de la disparition de Gramsci, *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, il présente une communication intitulée « Pour une réévaluation du moment éthico-politique chez Gramsci » (1987)<sup>6</sup>. En 1989, il organise le colloque *Modernité*

---

1 *Ibid.*, p. 134.

2 *Ibid.*, p. 23.

3 *Ibid.*, p. 27.

4 *Ibid.*, p. 22.

5 *Ibid.*, p. 29.

6 A. Tosel, « Per una rivalutazione del momento etico-politico e della filosofia della prassi » in B. Muscatello (dir.), *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, Roma, Editori Riuniti, 1989, p. 69-89. Repris en français sous le titre « Pour une réévaluation du

de Gramsci ? à Besançon, qui réunit de nombreux spécialistes italiens<sup>1</sup>, et y présente notamment l'une de ses études les plus significatives : « La philosophie de la praxis comme conception du monde intégrale et/ou comme langage unifié ? »<sup>2</sup>. En 1991, le recueil *L'Esprit de scission* reprend aussi d'autres articles écrits de cette période<sup>3</sup>. Tous ces textes approfondissent un certain nombre de questions qui acquièrent une actualité supplémentaire du fait même d'un effondrement du marxisme dont Gramsci serait justement l'un des seuls à pouvoir réchapper. Dans ce cadre, la pertinence de l'approche de Tosei se perçoit au fait que ses précédentes interprétations, étroitement liées au besoin inquiet de penser ensemble marxisme et démocratie pluraliste, se trouvent confirmées par l'évolution de la conjoncture mondiale. Plusieurs thèmes deviennent alors typiquement « gramsciano-toséliens ».

Tout d'abord celui de l'immanence de la théorie à la pratique, de la pensée à la réalité. Telle est la réponse, dit Tosei, qu'il faut opposer aux « accusations trop faciles de totalitarisme et d'organicisme » : « la thèse de la philosophie de la praxis comme conception du monde ne fait rien d'autre qu'élucider celle de l'immanence du concept à la vie<sup>4</sup> ». S'il est indubitable que telle est bien la grande idée sur laquelle aboutit la théorisation de la praxis propre aux *Cahiers*, on nous accordera cependant que là n'est peut-être pas la réponse la plus convaincante : Gramsci insistait non seulement sur la philosophie de la praxis comme immanence de la pensée au réel, mais aussi sur l'importance de la double dimension « organique » et « totalitaire » de la conception du monde marxiste. Même si ces adjectifs ont chez lui des acceptions qui ne peuvent être purement et simplement reconduites au « totalitarisme » moderne, on ne peut les passer sous silence :

---

moment éthico-politique chez Gramsci », *L'Esprit de scission : études sur Marx, Gramsci, Lukács*, Paris, ALUB/Belles Lettres, 1991, p. 209-226.

- 1 A. Tosei (dir.), *Modernité de Gramsci ?*, Actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989, Paris, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1992.
- 2 A. Tosei, « La philosophie de la praxis comme conception du monde intégrale et/ou comme langage unifié ? », in A. Tosei (dir.), *Modernité de Gramsci ?*, op. cit., p. 435-456.
- 3 A. Tosei, *L'Esprit de scission : études sur Marx, Gramsci, Lukács*, op. cit.
- 4 A. Tosei, « La philosophie de la praxis comme conception du monde intégrale et/ou comme langage unifié ? », in A. Tosei (dir.), *Modernité de Gramsci ?*, op. cit., p. 444.

ils rendent malaisée la proposition consistant à faire de « la thèse de la philosophie de la praxis comme conception du monde » une garantie.

Bien plus convaincante est l'insistance de Tosel sur le paradigme langagier imprégnant une large part de la pensée gramscienne. Un paradigme anti-coercitif par nature, dès lors que l'on reconnaît, avec Gramsci et l'ensemble de la pensée linguistique moderne, que la langue ne s'impose pas. La traductibilité des langages qui définit en propre la philosophie de la praxis s'oppose directement au rêve de savoir absolu qui hante le matérialisme dialectique (et la plupart des philosophies systématiques) et préserve en même temps une indispensable conflictualité, la critique et l'esprit de scission animant la vie même du langage. Avec la traductibilité, pas de métalangue dominatrice : la langue cible n'est ni plus ni moins une langue que la langue source. Une nouveauté propre à cette période est la façon dont Tosel fait jouer le « paradigme langagier » contre le modèle de « l'agir communicationnel » d'Habermas, très en vogue à l'heure où il s'agissait d'abord et avant tout de penser « Après Marx<sup>1</sup> » : « Gramsci avait vu qu'une théorie de la société, qui réfléchit son fondement dans l'agir instrumental, ne peut se passer d'une pensée de l'agir communicationnel ; mais contrairement à Habermas qui maintient séparées les deux dimensions, lui pense leur interdépendance dans la catégorie de la traduction<sup>2</sup> ». L'insistance gramscienne sur la nécessaire formation de la volonté collective ne se réduit en aucun cas à la « fluidification de la production dans l'ingénierie du "marché politique" » comme le souligne encore un autre texte de 1989 que Tosel consacre à la question de l'américanisme<sup>3</sup>.

Enfin, Tosel voit dans l'histoire contemporaine (dès les années 1980, mais le diagnostic se prolonge jusqu'aux années 2010) une confirmation que « la phase actuelle du capitalisme mondial peut être lue comme celle de la "révolution passive" », une catégorie gramscienne qui ne perd rien « de sa pertinence, en ce que l'enjeu demeure le même : maintenir à l'état subal-

- 
- 1 J. Habermas, *Après Marx*, Paris, Fayard, 1985 et *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
  - 2 R. Descendre, « Modernité de Gramsci ? » (recension), *Actuel Marx*, 14, 1993, p. 203-207 (206).
  - 3 A. Tosel, « Americanismo, razionalizzazione, universalità secondo Gramsci », in G. Baratta et A. Catone (dir.), *Modern Times : Gramsci e la critica dell'americanismo*, Milano, Diffusioni 84, 1989, p. 237-249.

terne la classe fondamentale antagonique<sup>1</sup> ». Or l'actualité des catégories gramsciennes se mesure aussi au fait que les nouvelles classes dominantes dominant mais ne dirigent pas dans la mesure où elles sont « incapables de faire de leurs intérêts de classe des vecteurs d'une nouvelle universalité »<sup>2</sup>.

Cette période en ouvre alors une troisième. Une partie des textes que Tosel consacre à Gramsci devient plus classiquement universitaire, mais il s'agit là d'un autre combat, plus académique que politique, mené avec quelques rares collègues (notamment Alain Pons), et au moins partiellement gagné, consistant à faire reconnaître la tradition philosophique italienne par la philosophie universitaire française. Tosel écrira alors des articles synthétiques ou des études plus spécifiques<sup>3</sup>, ainsi qu'un livre important qui ouvre cette période de son travail, *Marx en italiques*<sup>4</sup>. Gramsci y est replacé au sein du grand débat italien sur Marx, c'est-à-dire, selon Tosel, au sein du « seul débat philosophique d'envergure sur l'œuvre de Marx » qu'il y ait eu en Europe, avec Labriola, Gentile et Croce. De ce livre qui insiste plus particulièrement sur la dimension philosophique de l'œuvre de Gramsci, on retiendra notamment les analyses, confirmées par la recherche la plus récente, du poids qu'exerça la pensée de Giovanni Gentile sur celle du jeune Gramsci, l'« actualisme » du premier ayant fortement influencé le « volontarisme », l'anti-déterminisme et l'anti-économisme du second<sup>5</sup>.

Cette étude de la pensée gramscienne dans un cadre plus historico-philosophique marque les vingt dernières années de la production d'André

1 A. Tosel, « Pour une réévaluation du moment éthico-politique chez Gramsci », *L'Esprit de scission : études sur Marx, Gramsci, Lukács, op. cit.*, p. 209-210.

2 *Ibid.*

3 A. Tosel, « Sur quelques distinctions gramsciennes. Économie et politique, société civile et État », *La Pensée*, 1995, n° 301, p. 69-80 ; « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci ? », in R. Pineri (dir.), *Présence de Vico*, Actes du colloque « Giambattista Vico aujourd'hui », Université Paul Valéry-Montpellier III, mai 1994, Montpellier, Université Paul Valéry, 1996, p. 33-66 ; « Il lessico "Filosofia della prassi" di Gramsci », *Marxismo oggi*, 1, 1996, p. 49-67.

4 A. Tosel, *Marx en italiques : aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Mauvezin, TER, 1991.

5 *Ibid.*, chap. V « A. Gramsci : de l'actualisme à l'Anti-Gentile », p. 105-121. L'importance de Gentile pour le volontarisme sur jeune socialiste est un point qui a récemment été souligné par les travaux de Leonardo Rapone. Voir L. Rapone, *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*, Roma, Carocci, 2011.

Tosel, depuis le volume collectif *Figures italiennes de la rationalité*<sup>1</sup> jusqu'au récent *Étudier Gramsci*. Ce dernier livre contient en quelque sorte une synthèse de ses interprétations, sans pour autant s'y réduire: il s'y montre comme toujours extrêmement bien informé de la recherche internationale la plus récente, tout particulièrement des travaux italiens accompagnant le grand chantier de l'édition nationale et de la nouvelle édition critique des *Cahiers de prison*. De cette synthèse, on retiendra notamment quelques idées fortes: la définition des *Cahiers* comme « un *multiversum* pour concevoir un monde historique réellement humanisé<sup>2</sup> »; la constitution d'un « marxisme spécifique », conçu « très librement » comme « une idéologie de masse distincte appelée à se substituer à la religion, en dépassant tendanciellement l'opposition des simples et des doctes<sup>3</sup> »; le rôle décisif des superstructures, terrain de l'action sur lequel se construit l'hégémonie, dont le concept « déplace irréductiblement celui de dictature du prolétariat<sup>4</sup> »; enfin la notion de traductibilité, qui « grandit en importance tout au long des *Cahiers de prison* » et est bien le « dernier mot de Gramsci »: une « métacatégorie opératoire qui intervient à plusieurs niveaux par élargissement réglé », qui « soutient l'enquête historique, oriente l'analyse comparative des modes de l'hégémonie » et qui « indique politiquement une flexion dans la construction d'un universel hégémonique, non impérial, non impérialiste<sup>5</sup> ».

---

1 C. Meynassère et A. Tosel (dir.), *Figures italiennes de la rationalité*, Paris, Kimé, 1997. Tosel y publie l'article « Europe, religion ou hérésie de la liberté? Sur le débat Croce-Gramsci à propos de *L'Histoire de l'Europe* », p. 529-560.

2 A. Tosel, *Étudier Gramsci*, *op. cit.*, p. 80.

3 L'ensemble du passage est une synthèse ramassée à l'extrême mais très efficace de la pensée gramscienne: « Gramsci a donc actualisé un marxisme spécifique. Il ne développe pas des concepts philosophiques en soi ni n'envisage une mise en système clos des thèses marxistes. Il voit très librement dans le marxisme une idéologie de masse distincte appelée à se substituer à la religion, en dépassant tendanciellement l'opposition des simples et des doctes. Les catégories de ce qui est nommé matérialisme historique ne sont pas négligées, mais elles ont pour fonction de se mesurer de manière critique à la réalité historique, à tout le passé de l'humanité du point de vue présent des classes du travail. Elles ont pour objectif de rendre pensable une transformation de ce monde saisi en sa concrétude et de produire un nouveau langage » (*ibid.*, p. 75).

4 *Ibid.*, p. 77.

5 *Ibid.*, p. 247.

Parcourir avec André Tosel le trajet qu'il traça dans l'œuvre de Gramsci signifie donc mettre en série des mots qui tous, pour lui, relevaient de l'exigence d'émancipation : pluralité et pluralisme, immanence de la pensée au réel, universalité non totalitaire. Dans un bel hommage, Fabio Frosini a d'ailleurs défini sa pensée comme « une sorte d'immanentisme constitutivement pluralisé<sup>1</sup> ». Le souci d'un marxisme pensant et respectant les pluralités a conduit Tosel vers Gramsci et son concept de traductibilité, dont il fait le « dernier mot » de la pensée gramscienne, anticipant dès les années soixante-dix sur des interprétations aujourd'hui largement partagées par les spécialistes les plus aguerris. Il y a là sans doute un indice supplémentaire du rapport intime, existentiel, autant qu'intellectuel et politique, que Tosel avait avec la pensée de Gramsci. Une dimension existentielle qui caractérisait d'ailleurs la pensée gramscienne elle-même : son attention aux formes de vie, son souci de penser les aspirations des « hommes réels », sa tension effective vers l'émancipation des individus, bref son exigence humaniste, sont sans doute les raisons qui, « en dernière instance », ont conduit Tosel vers Gramsci et ont orienté sa lecture.

---

1 F. Frosini, « Per un ritratto di André Tosel », *Gramsciana*, 3, 2016, p. 9-16. Une partie de ce texte a aussi été publiée en français dans *Actuel Marx*, 2017/2, n° 62, p. 173-177.



ANTOINE JANVIER

TRANSFORMATION RÉVOLUTIONNAIRE ET ÉDUCATION :  
TOSEL, GRAMSCI, FREINET

I

Dans l'un de ses derniers livres, *Étudier Gramsci*, André Tosel met l'accent sur une formule frappante des *Cahiers de prison* : « Tout rapport d'hégémonie est nécessairement un rapport pédagogique<sup>1</sup> ». Comment comprendre une telle thèse ? Fondamentalement, rappelle Tosel, le rapport d'hégémonie est un rapport de direction intellectuelle et morale d'une classe sur ses alliés dans la constitution d'un bloc historique, à partir duquel cette même classe rend possible et durable sa domination sur des classes dominées. Revenant sur le concept de *catarsi* ou de *catharsis*, qui conceptualise le passage, au sein de la constitution d'un bloc historique, de la particularité de la domination économique à l'universalisation éthico-politique de cette domination dans la conscience et la subjectivité humaines, Tosel affirme :

Cette *catharsis* seule qualifie une force sociale en force hégémonique, capable de produire pour un temps « une synthèse du processus dialectique » aux formes diverses. C'est sur elle que repose le dynamisme de l'hégémonie en tant que rapport pédagogique. « Tout rapport d'hégémonie est nécessairement un rapport pédagogique ». Le rapport qui lie les dirigeants et les dirigés, les intellectuels et les non intellec-

---

1 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 10, § 44, éd. V. Gerratana, Einaudi, Turin, p. 1331, cité et traduit par A. Tosel, *Étudier Gramsci*, Paris, Kimé, 2016, p. 160. Voir A. Gramsci, *Les Cahiers de prisons (III). Cahiers 10, 11, 12 et 13*, éd. R. Paris, tr. P. Fulchignoni, G. Granel, N. Negri, Paris, Gallimard, 1978, p. 130.

tuels, les gouvernants et les gouvernés, les avant-gardes et les corps d'armée est analogue au rapport entre maître et écolier<sup>1</sup>.

C'est donc à une « identification analogique » que nous avons affaire, ou, si l'on préfère, à un rapport de rapports : la classe dominante dans le bloc historique n'est pas identique à un maître d'école, et les groupes qui lui sont subordonnés et qui suivent cette direction ne sont pas des écoliers ; c'est le rapport de direction comme tel qui est rapporté, sur le mode de l'identification, au rapport pédagogique entre le maître et l'écolier, ce qui signifie que la classe dominante est aux groupes qu'elle dirige ce que le maître est à l'écolier, et inversement les groupes se rapportent à la direction de la classe dominante comme l'écolier se rapporte au maître. Cette thèse est reprise et prolongée par Tsel dans le dernier chapitre d'*Étudier Gramsci*, chapitre relativement court<sup>2</sup> qui ébauche une théorisation des apports réciproques entre formation macroscopique de la volonté collective hégémonique et formation microscopique des personnalités, et du rôle que remplit à l'égard de l'une comme de l'autre formations l'institution scolaire. C'est en somme *in extremis*, et rapidement, que Tsel aborde frontalement la question pédagogique et la question scolaire chez Gramsci, thématissant ainsi depuis Gramsci un motif, l'éducation, qui n'a cessé de travailler sa pensée et d'affleurer dans ses travaux sans être jamais pleinement traité pour lui-même<sup>3</sup>.

## II

Ces derniers temps, l'énonciation d'une telle analogie a pris valeur de dénonciation. Comment en effet ne pas voir dans la direction hégémonique ainsi conçue une attitude contradictoire avec les fins qu'elle est censée poursuivre dans le cas de la construction d'une hégémonie par la classe ouvrière, à laquelle s'attelle Gramsci, à savoir l'émancipation ? La relation pédagogique suppose le partage entre des mineurs et des majeurs, et la

1 A. Tsel, *Étudier Gramsci, op.cit.*, p. 160-161.

2 Relativement à la taille des autres chapitres du livre : une quinzaine de pages contre des chapitres qui font entre 40 et 100 pages.

3 On pense en particulier à A. Tsel, *Nous, citoyens laïques et fraternels ?*, Paris, Kimé, 2015.

subordination des premiers aux seconds ; elle est traversée d'une inégalité structurelle entre ceux qui enseignent et ceux qui sont enseignés ; elle mobilise une logique qui, à chaque étape de son développement, et quoi qu'elle en dise, reconduit la position d'infériorité de l'éduqué à l'égard de l'éducateur<sup>1</sup>. C'est pourquoi son extension au champ social et politique a fait l'objet de sévères critiques, chez ceux-là mêmes pour qui, comme telle, dans le rapport entre adultes et enfants, maîtres et élèves, elle apparaissait comme pleinement légitime<sup>2</sup>.

Comment Gramsci, et après lui Tosel, peuvent-ils donc mobiliser sans réserve une telle analogie ? L'opération est d'autant plus surprenante quand on connaît la méfiance de Gramsci à l'égard des pédagogies nouvelles et actives qui connaissent leur essor dans l'après Première Guerre mondiale et qui pouvaient apparaître comme une critique de la hiérarchie trop figée entre le maître et l'élève au profit des activités spontanées de l'enfant. C'est d'ailleurs précisément sur ce point que Gramsci intervient, rappelle Daniel Frandji. D'une part, miser sur la spontanéité de l'enfant à l'école élémentaire équivaut à diminuer d'autant l'intervention et les contraintes du maître, ce qui revient à secondariser, sinon à annuler, la transformation des mœurs et des opinions familiales qui constitue l'une des missions principales d'une école pensée dans une perspective d'émancipation, comme le fait Gramsci dans ses réflexions pour une école « unitaire<sup>3</sup> ». D'autre part, c'est supposer une conception romantique de l'enfance, censée manifester une nature encore pure, sans prendre en compte que l'enfant est toujours déjà inséré dans le tissu des rapports sociaux en quoi consiste l'essence humaine, comme le soutenait Marx dans la sixième de ses *Thèses sur*

- 
- 1 Jacques Rancière a donné à cette critique l'une des formes conceptuelles la plus achevée et la plus rigoureuse, au principe de sa conception de l'égalité comme présupposition de l'égalité des intelligences, et de l'opposition entre police et politique. Voir J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974 ; *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983 ; *Le maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987 ; *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995.
  - 2 C'est le cas d'Hannah Arendt. Voir H. Arendt, « La crise de l'éducation » *Partisan Review*, 1958 ; repris dans H. Arendt, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1961 ; trad. C. Vezin dans H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
  - 3 Le projet de l'école « unitaire » se trouve exposé, contre la réforme Gentile, dans le douzième *Cahier de prison*, rédigé en 1932-1933.

*Feuerbach*<sup>1</sup>. À ce romantisme qui affecte les projets d'école active souvent réservés à certaines catégories de la population, et qui trouvent un prolongement avec la réforme de Gentile de 1923 dans le cadre du régime fasciste de Mussolini, Gramsci oppose un projet d'école « unitaire » et « créative » qui fait toute sa part à la discipline. La phase de « création », qui désigne le moment de l'éducation où le développement des connaissances suivra une logique de recherche, doit être précédée d'une phase au cours de laquelle une stricte discipline s'appliquera à « obtenir une espèce de “conformisme” qu'on peut qualifier de “dynamique”<sup>2</sup> ». On ne peut donc s'orienter vers une interprétation « égalitaire », axée sur la liberté de l'enfant, de la conception gramscienne de l'éducation, permettant de donner à l'analogie un sens émancipateur.

### III

Pour circonscrire avec plus de précision le problème, je me tourne sans transition, de manière un peu sèche, vers la pensée et la pratique d'un strict contemporain de Gramsci, qui, à peu près dans les mêmes années, s'est posé lui aussi la question du rapport entre éducation et action révolutionnaire, ou émancipation des masses, en des termes proches de ceux de Gramsci, mais depuis l'autre bord ou l'autre champ, le champ pédagogique : Célestin Freinet<sup>3</sup>.

---

1 D. Frandji, « Rapport pédagogique et école unitaire dans la conceptualisation gramscienne du pouvoir », *Actuel Marx*, vol. 57, n° 1, 2015, p. 43-61. Gramsci évoque la thèse de Marx dans le 10<sup>e</sup> *Cahier*, à quelques pages de la formule dont nous sommes partis.

2 A. Gramsci, *Les Cahiers de prisons (III)*, *op. cit.*, n° 12, § 1, p. 333, cité par D. Frandji, « Rapport pédagogique et école unitaire dans la conceptualisation gramscienne du pouvoir », *art. cit.*

3 Le parcours proposé ici sur la pensée et la pratique de Célestin Freinet s'est construit dans le cadre d'un séminaire de philosophie de l'éducation organisé à l'Université de Liège en 2017-2018, avec Emmanuel Chapeau, Aurore Compère, Grégory Cormann, Caroline Glorie et Anne Herla. Il doit donc beaucoup à leurs remarques, à leurs suggestions, et aux échanges dont il s'est nourri. Il va de soi que les maladresses et propositions aventureuses faites ici sont de mon entière responsabilité.

## IV

Grégory Chambat a eu le mérite de le rappeler et de le mettre en évidence dans les publications récentes qu'il a consacrées à Freinet : l'entrée de Freinet en pédagogie se fait d'abord et avant tout sur le terrain syndical – dès son arrivée à Bar-sur-Loup<sup>1</sup>. Freinet est en effet membre de la *Fédération des syndicats des membres de l'enseignement laïque* (FSMEL), seule fédération nationale de la CGT à ne pas sacrifier à l'Union sacrée pendant 14-18, qui prendra en 1921 le parti révolutionnaire, tout en gardant une tradition anarcho-sindicaliste<sup>2</sup>. Durant les années 1920, Freinet écrira de très nombreux articles pour la revue de la FSMEL, *L'École émancipée*. On va voir que cet engagement dans une perspective révolutionnaire donne à la position de Freinet sa singularité et son originalité dans le champ des pédagogies dites « nouvelles » ou « actives », et rend son expérience pédagogique, alors menée au sein de l'école publique (à Bar-sur-Loup d'abord, puis à Saint-Paul-de-Vence), irréductible à ce que proposent de leur côté les acteurs majeurs de l'éducation nouvelle, pour l'essentiel rassemblés alors dans la Ligue internationale de l'éducation nouvelle (LIEN)<sup>3</sup>.

Freinet pense et construit son engagement syndical à travers deux formules : « pour la révolution à l'école », et « contre une pédagogie syndicale ». Freinet refuse de concevoir l'engagement syndical révolutionnaire comme un engagement qui concernerait le syndicaliste Freinet et non l'instituteur, un engagement purement social et politique. C'est sans doute là l'héritage de la position du mouvement *L'École émancipée* depuis sa création dans les années 1910 ; mais il n'est pas exagéré de dire que, dans ces

- 
- 1 Voir G. Chambat, *L'école des barricades. Vingt-cinq textes pour une autre école, 1789-2014*, Paris, Libertalia, p. 113 et l'édition par Catherine Chambrun et Grégory Chambat de C. Freinet, *Le maître insurgé. Articles et éditoriaux 1920-1939*, Paris, Libertalia, 2016.
  - 2 Voir L. Biberfeld et G. Chambat, *Apprendre à désobéir : petite histoire de l'école qui résiste*, Paris, Libertalia, 2013, p. 57 sq. C'est via cet engagement syndical, et sa participation à la fondation de l'Internationale des travailleurs de l'enseignement que Freinet, à l'été 1925, fera un voyage en URSS et y découvrira certaines expériences en matière scolaire favorisées par les bolchéviques – ou, du moins, que les bolchéviques n'empêchent pas de se développer.
  - 3 Voir, sur la LIEN, L. Gutierrez, « La ligue internationale pour l'éducation nouvelle. Contribution à l'histoire d'un mouvement international de réforme de l'enseignement », *Les Sciences de l'Éducation. Pour l'ère nouvelle*, n° 45, 2009.

années 1920, Freinet donne toute son ampleur et sa radicalité à cette position. Pour Freinet, il ne suffit pas de militer pour la transformation communiste ou socialiste de la société et, avec elle, pour une transformation de l'école, à côté et indépendamment du type de rapport noué au sein de la classe, autrement dit à côté et indépendamment des techniques et de la relation pédagogiques<sup>1</sup>. Une telle attitude qui laisserait de côté l'école et l'éducation, relève d'un attentisme destructeur à deux titres : d'une part, c'est faire comme si la révolution sociale et politique réglerait d'elle-même les questions pédagogiques, comme s'il n'y avait pas une spécificité du champ pédagogique qui requiert d'en penser les problèmes propres, sous peine de se heurter, une fois la révolution engagée, à des obstacles insurmontables ; d'autre part, c'est méconnaître l'apport ou la contribution qu'une éducation transformée peut fournir à l'action révolutionnaire.

Il faut, soutient Freinet, prendre dès maintenant une attitude révolutionnaire à l'égard de la pédagogie elle-même, c'est-à-dire à l'égard des formes d'apprentissage et de développement de l'enfant et des types de rapports sociaux au sein de la classe. Il faut s'attaquer aux modalités *spécifiquement* scolaires et pédagogiques de la domination imposée par la société capitaliste, qui ne manqueraient pas, sinon, de faire brutalement ou insidieusement retour au moment de la transition révolutionnaire et de compromettre l'avènement du communisme<sup>2</sup>. Mais ce risque est encore externe à l'action révolutionnaire, au sens où délaissier la transformation pédagogique, c'est délaissier un secteur et des problèmes qui, l'histoire le montre, feront immanquablement obstacle à l'action révolutionnaire en train de se faire. Freinet pointe un autre risque, un risque interne cette fois. Certains réclament en effet d'attendre que la « révolution soit faite » pour investir le champ pédagogique, au motif qu'en l'état, dans les conditions de la société capitaliste-bourgeoise, une véritable pédagogie humaine est structurellement impossible : l'éducation ne peut qu'être un rouage de la production et de la reproduction de la société en classes, autrement dit une

1 Voir par exemple C. Freinet et H. Siems, « Pour la révolution à l'école », *L'école émancipée*, n° 4, 23 octobre 1920. On trouve les articles publiés par Freinet dans *L'école émancipée* entre 1920 et 1936 sur le site de l'ICEM, rassemblés en un seul fichier qui peut être téléchargé : <https://www.icem-pedagogie-freinet.org/node/22389>

2 Voir sur ce point C. Freinet, « Pour la Révolution à l'École », *L'École émancipée*, n° 24, 12 mars 1921.

opération de mutilation des capacités plutôt qu'une véritable opération de développement des puissances de chaque individu. Mais Freinet objecte :

[par] la « Révolution faite » on n'entend souvent que la transformation politique qui, selon Lénine lui-même, ne sera que le début d'une longue période qui peut durer plusieurs générations – pendant lesquelles il faudra une dictature plus ou moins dure pour diriger des hommes qui seront incapables encore d'être libres. Devons-nous admettre que notre pédagogie – même au lendemain de la Révolution – doive s'incliner devant un ordre nouveau, qui par la force des choses, aura beaucoup d'analogies avec l'ordre actuel ? Et, négligeant notre vrai devoir – éclairer les esprits – deviendrons-nous les soutiens d'un dogme nouveau qui sera pourtant loin encore d'être le communisme<sup>1</sup> ?

Texte remarquable, tant il est clair quant à ce qui, pour Freinet, rend politiquement nécessaire un travail de transformation pédagogique *dès maintenant* : non pas quelles que soient les conditions socio-politiques actuelles, mais dans des conditions précisément défavorables à la réalisation d'une pédagogie pleinement orientée vers l'émancipation, c'est-à-dire vers la pleine réalisation par chacun de l'intégralité des capacités qui sont les siennes. C'est que non seulement ces conditions ne seront pas abolies du jour au lendemain, mais surtout une pensée lucide et réaliste de l'action révolutionnaire suppose de prendre en compte la *durée* inévitable de la transition vers le communisme, transition qui ne peut qu'être relativement contradictoire avec les formes et les principes de la société à venir. En ce sens, l'effort pour transformer l'éducation dès maintenant revient à développer sans attendre des types de rapports sociaux, des formes d'apprentissage et des modes de formation à l'action orientés vers l'horizon communiste, qui constitueront des points de relance, des points de relais de l'action révolutionnaire elle-même, en ces moments délicats de transition. Se contenter des formes d'éducation bourgeoise à l'œuvre dans l'école, c'est laisser de côté une ressource précieuse pour l'action révolutionnaire, parce que, dans son écart avec l'action révolutionnaire elle-même, comme du reste dans son écart avec la société bourgeoise, l'éducation offre un terrain d'expérimentation de relations qui peuvent ne pas être subordonnées *immédiatement* aux impératifs du monde social dans lequel et en fonction

1 C. Freinet, « Contre une pédagogie syndicale », *L'École émancipée*, n° 36, 4 juin 1921.

duquel elles se déploient *néanmoins*. Pour Freinet, l'horizon révolutionnaire exige une transformation pédagogique radicale comme une nécessité interne de son propre mouvement. Plus exactement, l'horizon révolutionnaire exige une radicalité pédagogique qui doit permettre de faire obstacle à ses propres obstacles internes, et de les dépasser.

D'où l'intérêt, réel, de Freinet pour les pédagogies « nouvelles » ou « actives » structurées dans la LIEN. Mais Freinet, en même temps, suivant une critique complémentaire et inverse de celle qu'il adressait à ses camarades syndicalistes, conteste les ambitions « politiques » qui se profilent derrière le mouvement d'éducation nouvelle. Il n'est pas possible de construire une éducation parfaitement émancipatrice dès maintenant, et, sur cette base, d'envisager une transformation de la société par l'éducation.

Nous ne nous faisons [...] pas d'illusions : nous ne pensons pas, comme nombre de purs pédagogues suisses ou allemands, que l'école peut régénérer le monde, qu'elle peut préparer la paix et l'union des peuples, qu'elle peut amener le triomphe du travail. Nous tous, qui sommes mêlés chaque jour à la dure lutte de l'école contre le milieu social, savons bien que ce n'est là qu'un beau rêve. L'éducation maximum que nous pouvons donner sera vite anéantie par les influences abrutissantes de la presse, du cinéma, de l'organisme capitaliste tout entier<sup>1</sup>.

Croire que l'on peut régénérer le monde par l'éducation scolaire, c'est annuler magiquement, par l'imagination, l'ensemble des conditions effectives pour les recréer dans un avenir utopique qui dispense ainsi de s'affronter au monde tel qu'il est donné, et donc d'œuvrer à sa transformation<sup>2</sup>. Un tel geste d'abstraction à l'égard du milieu social ne peut qu'avoir comme conséquence une sur-personnalisation des tentatives pédagogiques, qui fait à la fois la force et la faiblesse des écoles nouvelles en Europe et aux États-Unis, c'est-à-dire en régime capitaliste, et qui les conduit inévi-

---

1 C. Freinet, « Note de pédagogie nouvelle révolutionnaire », *L'École émancipée*, n° 10, 27 novembre 1927.

2 On retrouve ici, dans cette critique de Freinet, quelque chose de la critique que Marx adressait – à tort ou à raison – à ce qu'il appelait dans le *Manifeste* « le socialisme et le communisme utopiques et critiques ».

tablement à l'échec, ou plus exactement qui marque d'impossible, à terme, leur tentative. Ainsi,

[n]otre siècle est loin d'être exclusivement théorique en éducation. [...] Et cependant ces réalisations ne sont ni bien nombreuses ni suffisamment concluantes, parce qu'elles se sont heurtées, le plus souvent, à l'esprit capitaliste, qui, alors même qu'il leur semblait favorable, était par son essence un ferment destructeur. Aussi comprend-on que les seules écoles ayant tenté de donner une éducation individuelle et sociale rationnelle se soient installées à l'écart d'une société dont elles craignent l'influence<sup>1</sup>.

Mais c'est là tout sauf une solution : car

l'erreur de quelques pédagogues occidentaux est justement de croire possible l'instauration chez nous d'une autre école. Ils ne se rendent pas compte par quel artifice, ou plutôt par quels prodigieux efforts de tous les instants leurs écoles nouvelles vivent et travaillent ; et les instituteurs eux-mêmes qui prétendent apporter dans leur classe quelque chose de nouveau n'y arrivent que par une activité personnelle incessante<sup>2</sup>.

En appelant les pédagogues à considérer l'articulation intime qui rapporte l'école à la société, Freinet plaide moins pour subordonner la révolution pédagogique ou scolaire à la révolution sociale, qu'il ne s'efforce de poser les termes du problème qu'elles posent l'une comme l'autre : il ne peut s'agir ni à l'école ni dans la société de fantasmer le processus révolutionnaire comme un événement, fait en un coup, et il convient de prendre la mesure de la difficulté et des résistances sans lesquelles il n'est pas de pratique révolutionnaire. Cette dernière renvoie non pas à la re-création imaginaire d'un monde dans le monde ou à la place du monde fantasmatiquement mis entre parenthèses ou annulé, mais à une pratique de transformation lente, difficile, et dont il faut peut-être aller jusqu'à dire qu'elle n'est mise en œuvre que parce qu'elle est, ou qu'elle semble, paradoxalement, *d'abord* impossible. L'intérêt, pour Freinet, de la transforma-

1 C. Freinet, « La discipline nouvelle. Quelques réalisations », *Clarté*, n° 49, 15 décembre 1923.

2 C. Freinet, « Mes impressions de pédagogue en Russie soviétique : le travail et la vie à l'école russe », *L'École émancipée*, n° 13, 20 décembre 1925.

tion du rapport pédagogique, ce n'est donc pas d'offrir une solution pour la transformation du monde, mais d'ouvrir à des rapports sociaux nouveaux, tendant vers la réalisation intégrale des capacités humaines, susceptibles *de faire relais* dans le champ social quand sa transformation apparaît, de son côté, bloquée ou en péril. Et inversement, la transformation des rapports sociaux doit permettre de faire relais et d'appuyer les transformations du champ pédagogique qui, sinon, échouent à réaliser leur objectif d'un plein épanouissement des facultés des individus. Ce jeu de relais, c'est précisément ce que Freinet a mobilisé pour son compte, au sein de sa classe.

## V

On sait aujourd'hui que Célestin Freinet a difficilement vécu ses premières années d'instituteur, au sortir de la guerre. Pas seulement, comme l'avait indiqué Élise Freinet, en raison de sa blessure de guerre, qui l'aurait empêché d'assurer la classe de manière traditionnelle – pour ainsi dire, de l'extérieur de son propre désir d'instituteur<sup>1</sup>. C'est plutôt *ce désir lui-même* que la guerre aura rendu problématique. Dans un livre récent<sup>2</sup>, Emmanuel Saint-Fuscien avance ainsi que Freinet, comme d'autres enseignants allemands et français passés sur le champ de bataille, a vécu intimement la mise en crise de l'autorité traditionnelle provoquée par la guerre, au point de chercher à changer de métier, sur le conseil d'un inspecteur qui constate ses difficultés à enseigner à Bar-sur-Loup, le 12 mai 1920 :

Monsieur Freinet a pour excuse un état de santé débile, résultat d'une grave blessure de guerre ; mais sa classe ne va pas : la discipline est faible et l'enseignement d'après la préparation n'est pas du tout approprié. Les élèves n'ont pas fait les progrès normaux. [...]

Allons ! M. Freinet doit reconnaître que nous avons fait ce que nous avons pu pour lui trouver un poste qui lui convienne. J'attendais des résultats dans cette classe peu pénible. Qu'il se demande lui-même s'il

1 Voir É. Freinet, *Naissance d'une pédagogie populaire*, Paris, Maspéro, 1968.

2 E. Saint-Fuscien, *Célestin Freinet. Un pédagogue en guerres 1914-1945*, Paris, Perrin, 2017.

a fait vraiment ce qu'il a pu : qu'il voit aussi si la profession lui convient ou non<sup>1</sup>.

« C'est pour ainsi dire une catastrophe », commente Saint-Fuscien, qui conduit Freinet à tenter de passer le concours d'inspection, après avoir multiplié les arrêts maladie et les demandes de mutation : « à sa façon, la rentrée de cet ancien combattant mutilé à 70 % reflète assez bien les difficultés ressenties par toute une génération de jeunes maîtres éprouvés. *Freinet n'y est pas*. Sa guerre s'impose encore à lui<sup>2</sup> ».

L'imprimerie à l'école, et avec elle la correspondance interscolaire et la rédaction libre, changeront en profondeur cette situation catastrophique, pour donner à Freinet autorité dans sa classe et en dehors, y compris, dans un premier temps, au sein même de l'Éducation nationale<sup>3</sup>. Mais l'introduction de l'imprimerie dans la classe de Bar-sur-Loup a lieu à la rentrée 1924 : quatre longue années séparent ainsi la première inspection de cette planche de salut. Saint-Fuscien suggère que Freinet trouve, au cours de ces années, « dans la lecture et l'écriture un moyen de survie<sup>4</sup> ». Ne faut-il pas faire un pas de plus, et dire que, d'une part, c'est dans la lecture et l'écriture *engagées*, embarquées dans la lutte syndicale, que Freinet trouve son moyen de survie, et que, d'autre part, il s'agit, plus que d'un moyen de survie, de l'outil de transformation *de sa propre vie d'instituteur*, c'est-à-dire de la classe et des relations qui s'y nouent, que Freinet conquiert sur le terrain syndical<sup>5</sup>? En effet, si Freinet lit et écrit beaucoup, publiant ses souvenirs de guerre, il se lance aussi dans un intense travail d'écriture pour le journal du syndicat, *L'école émancipée* – articles militants, prises de position politiques et pédagogiques, comptes rendus et notes de lecture, plus ou moins enthousiastes, plus ou moins critiques, d'ouvrages venus du courant de la pédagogie nouvelle. La lutte et l'activité de publication constituent

1 « Bulletin d'inspection du 12 mai 1920 », cité dans E. Saint-Fuscien, *Célestin Freinet. Un pédagogue en guerres*, op. cit., p. 73.

2 *Ibid.*, p. 74.

3 Voir *ibid.*, p. 78.

4 *Ibid.*

5 Je tiens ici à remercier les collègues du laboratoire *Logiques de l'agir*, de l'Université de Franche-Comté (Besançon), pour leurs remarques et suggestions à l'égard desquelles les lignes qui suivent sont redevables : Vincent Bourdeau, Arnaud Macé, Julien Pasteur, Carole Widmaier et, en particulier, Sophie Audidière.

plus que des moyens de supporter la difficulté du métier d'instituteur ; elles supposent et mettent en place des collectifs vivants, des communautés de militants et de lecteurs qui, pour Freinet, ont joué un rôle *d'autorisation* – autorisation d'avoir quelque chose à dire et à écrire, autorisation de publier et d'être lu, autorisation de répondre – dont on peut penser qu'il a non seulement déclenché un autre rapport à soi, aux autres et au monde chez Freinet, mais aussi offert, consciemment ou non, un certain nombre de dispositifs et de schèmes relationnels *émancipateurs*, en ce sens qu'ils autorisent à conquérir et à exercer une faculté ou une puissance. Faut-il dès lors s'étonner que ce que Freinet introduit dans sa classe un matin de l'automne 1924, ce soit une presse manuelle, la correspondance, et la rédaction libre ?

## VI

Il n'aura échappé à personne que Gramsci n'est pas Freinet. On pourra trouver hasardeux de les rapprocher. Sans doute faudrait-il analyser longuement, à cet égard, les différences d'approche de la question pédagogique. Mais le jeu et l'articulation introduits par Freinet entre transformation pédagogique et transformation sociale me paraissent éclairer la lecture proposée par Tosel de l'identification analogique de Gramsci : « Tout rapport d'hégémonie est nécessairement un rapport pédagogique ». Si Freinet emprunte au terrain socio-politique dispositifs et schèmes relationnels qui font relais vers une transformation pédagogique, Gramsci de son côté semble emprunter au rapport pédagogique, et à sa transformation par la modernité, pour faire relais vers la construction d'une hégémonie orientée vers l'émancipation. C'est précisément ce que montre Tosel.

## VII

Le paragraphe 44 du dixième *Cahier* porte sur le problème de la transformation de la mentalité populaire par la philosophie. L'enjeu, pour Gramsci, est de sortir d'une approche individualiste et idéaliste de ce problème, pour le poser dans les termes d'un travail collectif impliquant de rompre avec la polarisation de l'activité et de l'intelligence du seul côté du philosophe « professionnel ». C'est en ce sens que Gramsci convoque

le modèle du rapport pédagogique, tel que la modernité l'a envisagé non comme action unilatérale portée sur des êtres inertes et passifs, mais comme rapport précisément actif d'un côté comme de l'autre : « Ce problème peut être rapproché des positions doctrinales et pratiques de la pédagogie moderne d'après lesquelles le rapport entre le maître et l'élève est un rapport actif, de relations réciproques et donc tout maître est aussi un élève et tout élève un maître.<sup>1</sup> » Mais comment concilier cette référence à « la pédagogie moderne » avec la critique du spontanéisme en matière pédagogique ? Précisément, le spontanéisme n'est pas le tout de la pédagogie moderne, mais une forme trop simple – sans doute trop juvénile et romantique, pour Gramsci – de la prise en compte de l'activité inhérente à tout processus de formation et d'apprentissage que la pédagogie moderne a construit pour mieux nier la conception mécanique de la pédagogie jésuite<sup>2</sup>. Reste que la pédagogie moderne apporte une contribution décisive à l'intelligence du rapport pédagogique, indépendamment, ou plutôt quoi qu'il en soit des dispositifs, pratiques et institutions qu'elle a favorisés : l'activité de l'élève ou de l'éduqué. C'est ce point que Tosel développe dans *Étudier Gramsci* quand il mobilise l'identification analogique de l'hégémonie au pédagogique. À cet égard, l'analogie entre le rapport d'hégémonie et le rapport pédagogique recèle une fécondité indéniable, qui est moins opératoire pour une analyse critique de l'hégémonie bourgeoise et capitaliste, que pour une réflexion pratique, ou, mieux, stratégique, cherchant à penser une forme de circulation vivante entre les masses et les intellectuels au sein du parti.

Toute éducation repose bien sur le postulat d'une hétérogénéité constitutive de la formation du sujet – autrement dit, sur un postulat anti-spontanéiste, au moins en première analyse – qui légitime l'intervention du maître. Mais, autant que l'hétérogénéité de la formation et donc l'intervention d'un maître, l'éducation présuppose également l'activité, fût-ce minimale, de l'élève. Telle est l'ambivalence constitutive de tout rapport pédagogique. C'est bien ce qu'a dégagé de son côté Jacques Rancière à travers la figure de Joseph Jacotot. On retient souvent que la logique de l'explication mobilisée par un maître « savant » suppose et mobilise un présupposé d'inéga-

1 A. Gramsci, *Cahier de prison n° 10*, *op. cit.*, p. 129.

2 Je suis ici D. Frandji, « Rapport pédagogique et école unitaire dans la conceptualisation gramscienne du pouvoir », *art. cit.*

lité : tu as besoin de moi et de ma médiation pour acquérir tel ou tel savoir, de telle ou telle manière, dans tel ou tel ordre, suivant tel ou tel procédé dont j'ai précisément la maîtrise ; sans moi, tu serais perdu. Mais Rancière montre également que la leçon explicative du maître abrutisseur, par opposition au maître ignorant émancipateur, enveloppe, sous la forme d'une dénégation, un présupposé d'égalité des intelligences, puisqu'il faut bien supposer que l'élève comprenne, et ainsi soit capable de saisir, lui-même et par son propre effort, ce que la leçon lui explique.

C'est précisément cette mise en lumière que Gramsci met au crédit de la pédagogie moderne, et qui lui permet de repenser le rapport de direction intellectuelle et morale à l'œuvre dans la relation hégémonique. Le rapport pédagogique, bien qu'on tende parfois, souvent même, à l'y réduire, implique un type de relations et d'attitudes qui ne relève pas, mieux, *qui ne peut pas relever* purement et simplement du commandement disciplinaire et de l'obéissance passive. C'est ce que Tosel suggère :

Le rapport qui lie les dirigeants et les dirigés, les intellectuels et les non intellectuels, les gouvernants et les gouvernés, les avant-gardes et les corps d'armée est analogue au rapport entre maître et écolier. Cela veut dire que dans une certaine mesure les rapports sont réciproques. « Tout maître est écolier et tout écolier maître ». Les éléments subordonnés de ces couples ne sont pas simplement en situation de subalternité éternelle ; ils sont éduqués sous des formes pratiques positives, pas seulement négatives ; inversement les éléments supérieurs ne peuvent pas ne pas apprendre quelque chose des subalternes, ne serait-ce que de tenir compte de leurs réactions pour ajuster la synthèse cathartique et procéder à des rectifications et maintenir leur position<sup>1</sup>.

C'est pourquoi, ajoute Tosel, si « la classe bourgeoise moderne a été [...] éducatrice comme l'est un maître d'école », elle ne l'a été que « dans une certaine mesure », au sens où « cette éducation ne peut dépasser les limites imposées par les conditions de sa domination et par ses formes de direction<sup>2</sup> ». Autrement dit, l'éducation mise en place par la bourgeoisie n'a pas été pleinement éducatrice parce qu'elle tend à dénier l'ambivalence du rapport pédagogique pour le réduire à une seule de ses significations,

1 A. Tosel, *Étudier Gramsci*, op. cit., p. 160-161.

2 *Ibid.*, p. 161.

et à faire de l'éducation l'opérateur du maintien de chacun à sa place dans l'ordre social capitaliste. Au contraire, pour Gramsci, « la question est de savoir si et comment les classes subalternes pourront s'élever à une fonction cathartique et produire une synthèse cathartique supérieure, quels éducateurs pourront-elles former en leur sein<sup>1</sup> », c'est-à-dire quel type d'éducateur et quel type de rapport pédagogique sont susceptibles de faire jouer à plein la réciprocité productive rendue possible par l'asymétrie des termes. Tosei précise le problème dans cette question tranchante : « quelle capacité manifesteront ces éducateurs d'être eux-mêmes éduqués par leurs élèves, de sentir eux qui comprennent ce que les élèves ne peuvent d'abord que sentir de et dans leur situation historique<sup>2</sup>? ». Et inversement, « quelles potentialités de compréhension manifesteront ces élèves que sont les subalternes ?<sup>3</sup> ».

C'est en ce sens que Tosei relit la rectification gramscienne de l'expérience des conseils depuis le motif du parti comme prince moderne, rectification qu'il ne faut pas comprendre comme la proposition de remplacer la spontanéité confuse et vouée à l'échec de la pratique des masses au sein des conseils par la direction hiérarchique des masses par le parti.

On a dit que la thématique du parti, le prince moderne, avait remplacé celle des conseils. C'est faux. Elle en hérite et en dépasse les limites en posant directement la question de l'État. En ces années du *biennio rosso*, les ouvriers ont pris conscience, en tirant la leçon de l'occupation et de la gestion des usines sans patrons, de leur position dans la société du travail et dans la société politique. Ils ont appris à se comporter en citoyens producteurs, potentiellement dirigeants d'un nouvel État. Ils ont appris à traduire leur spontanéité confuse en discipline consentie ; ils ont critiqué en acte les éléments de sens commun qui les conduisaient à prendre conscience d'eux-mêmes comme des individus subalternes et passifs, voués par les rapports de l'usine et de l'État à l'exécution des tâches sous l'exploitation salariale. Ils ont pris conscience de leur réalité de producteurs, inscrite de manière contradictoire dans ce sens commun et ils ont commencé à agir et se comprendre comme créateurs historiques. Les conseils ont été des éducateurs à l'auto-éducation

---

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

[...]. L'hégémonie est rapport pédagogique en ce que les mouvements spontanés, loin d'être méprisés, peuvent et doivent assumer une direction consciente, « être élevés à un plan supérieur en s'insérant dans la politique »<sup>1</sup>.

Il y a direction, non pas abstraitement et du dehors, mais portée et nourrie par une expérience concrète des masses. L'aventure politico-pédagogique des conseils entre le parti et les masses subalternes – mais on peut en dire autant de l'aventure politico-pédagogique du bloc historique et de l'hégémonie de la classe ouvrière sur les autres groupes sociaux – suppose que les masses, activement, tendent à dépasser leurs propres limites, et se conquièrent comme conscience éduquée en éduquant les éducateurs à devenir éducateurs. Cette formule de Tosel retourne l'aporie issue de Kant et de Marx – si le maître est lui-même un animal qui a besoin d'un maître, si l'éducateur doit lui-même être éduqué, qui éduquera les éducateurs ? Il s'agit bien pour le parti et ses intellectuels organiques de former des masses en fonction de leurs savoirs et de leurs compétences propres, mais en devenant, en même temps, éducateurs adéquats à la situation, en fonction de l'expérience réelle des masses, de ce qu'elles exigent et de ce qu'elles désirent. En ce sens il est tout à fait frappant que l'élément déclencheur d'un tel processus soit indiqué par Tosel non pas dans la spontanéité des masses ou l'intervention des maîtres dirigeants ou intellectuels, mais dans un *tiers* qui se caractérise par sa structuration collective, à savoir les conseils – « les conseils ont été éducateurs à l'auto-éducation ». Tout se passe comme si le rapport duel, le vis-à-vis éducateur/éduqué, ne pouvait être mobilisé dans le sens d'une double activité et d'une double transformation qu'à la condition d'un élément extérieur au savoir et au désir des deux pôles, qui modifie leur relation par son intrusion ou, mieux, par son irruption, contingente à l'égard de la maîtrise ou du fantasme de maîtrise de l'un et de l'autre. C'est à cette condition que peuvent se décaler par rapport à eux-mêmes, c'est-à-dire par rapport à leurs propres perceptions d'eux-mêmes, les masses, d'un côté, et le parti avec ses intellectuels, d'un autre côté : ils *deviennent autre chose* que masses « sentant » le monde et intellectuels le « pensant » et le « comprenant », non pas en inversant leur position ou en abolissant d'un

---

1 *Ibid.*, p. 306-307.

coup, magiquement, leurs limites respectives, mais en faisant l'épreuve de leurs insuffisances respectives et de la nécessité de les dépasser dans une transformation et une élévation communes.

Tel est l'enjeu de cette indication non dépliée de Tosel dans le dernier chapitre d'*Étudier Gramsci*, selon laquelle un tel type d'expérience pédagogique-politique engage la critique en acte des « dualités modernes entre dirigeants et dirigés, gouvernants et gouvernés, intellectuels et simples<sup>1</sup> », une critique qui n'a d'effectivité que dans la mesure où elle affronte ces dualités dans leur efficace actuelle, plutôt que de fantasmer leur disparition au profit de proclamations abstraites (« nous sommes tous égaux », « il n'y a pas de différence entre nous », et même « tout maître est écolier et tout écolier est maître »). Il s'agit bien de « remettre en cause les dualités qui structurent les rapports de force et conditionnent la pédagogie actuellement hégémonique de la reproduction sociale<sup>2</sup> ». Non pas jouer à leur annulation imaginaire, qui les reconduit d'autant plus aisément que certains s'autorisent à faire comme si elles avaient disparu, mais s'employer à les faire disparaître, en prenant toute la mesure des apories et des impasses d'une telle entreprise, qui ne la rendent pas moins nécessaire, et pas moins immaîtrisable<sup>3</sup>.

---

1 *Ibid.*, p. 308.

2 *Ibid.*

3 Suivant en cela un « mouvement de surrection de l'in-finitude », comme le propose Jean Matthys dans un article éclairant, consacré au communisme de la finitude d'André Tosel. Voir J. Matthys, « Notes sur un communisme de la finitude. Hommage à André Tosel », *Cahiers du GRM* [En ligne], n° 11, 2017, <https://journals.openedition.org/grm/1028>



PARTIE IV

PHILOSOPHIE SOCIALE  
ET POLITIQUE CONTEMPORAINE



VINCENT CHARBONNIER

LA CIVILITÉ D'ANDRÉ TOSEL<sup>1</sup>

« Je te parle dans ta langue,  
et c'est dans mon langage que je t'entends »

Édouard Glissant, *Traité du tout-monde*

Je veux ici rendre hommage à André Tosei, à sa pensée et au travail de celle-ci qui lui survivent, en soutenant l'idée qu'ils sont empreints d'une profonde *civilité*. Dans une contribution à une université d'été co-organisée par Tosei en 1997, R. Bodei caractérise la philosophie italienne comme une « philosophie civile », c'est-à-dire « une philosophie qui n'est ni immédiatement politico-étatique, ni religieuse, ni liée à la dimension de l'intériorité » et qui n'est pas non plus « une philosophie de sens commun, mais une philosophie des *lieux communs* dans le sens le plus noble du terme<sup>2</sup> ».

La pensée-action de Tosei me semble être une philosophie profondément civile au sens défini plus haut, en ce qu'elle est indissociablement théorique et pratique, philosophique et politique, marxiste et critique, portée par le devoir et l'inquiétude. Elle s'exprime dans le principe opératoire que j'ai nommé ailleurs, la « *tradu(a)ction* ». Ce vocable, forgé par référence et en hommage à son inventivité lexicale – une forme de la civilité également – celui de « *produ(a)ction*<sup>3</sup> », est une autre façon de désigner

- 
- 1 Ce texte est issu d'un travail encore inédit, *Le devoir et l'inquiétude*, consacré à l'œuvre d'André Tosei.
  - 2 R. Bodei, « Le chemin italien vers la rationalité », in C. Menasseyre et A. Tosei (dir.), *Figures italiennes de la rationalité*, Paris, Kimé, 1997, p. 620-621.
  - 3 A. Tosei, « Quelle pensée de l'action aujourd'hui ? », *Actuel Marx*, 1993, n° 13, p. 16-39.

un principe théorique cardinal dont il a activement hérité et qu'il a mis en exergue : « la traductibilité des langages et des pratiques », en particulier chez Gramsci<sup>1</sup>.

Pour Tosel, ce principe se spécifie dans la capacité du marxisme à investir les points hauts des cultures et des pensées qui lui sont antagoniques pour en extraire la part de vérité. C'est un trait qui caractérise la discussion-confrontation-appropriation de Croce par Gramsci<sup>2</sup>. Au sens gramscien, note Tosel, la critique « est toujours celle de ce qu'il y a de *meilleur* chez un penseur, elle ne vise pas à rabaisser, mais à s'emparer au contraire du "point haut".<sup>3</sup> » *Tua res agitur*. C'est de sa propre méthode et de ses pratiques que parle ici Tosel. Et je tiens que ce principe de la traductibilité, de la tradu(a)ction sont des expressions différentes d'un même principe général de civilité qui façonne l'ensemble de sa pensée-action.

Cette civilité de la pensée-action de Tosel se manifeste peut-être d'abord dans sa perspicacité et sa remarquable acuité, dans sa capacité d'anticipation d'avoir su dire ce qu'il voyait, en soufflant sur les charbons du présent (dans la période 1989-1991). Au moment de la faillite du communisme « de marque soviétique », Tosel a très tôt perçu la puissance désémancipatrice de la mondialisation capitaliste et l'enjeu qu'elle constituait, et constitue toujours, pour « une pensée responsable » : la puissance de désassimilation du capitalisme mondialisé comme l'expose, près de trente ans après, l'extrait des *Cahiers de prison* de Gramsci par lequel Tosel ouvre *Un monde en abîme ?* (2008). C'est la raison pour laquelle je tiens la question de la mondialisation comme une expression particulièrement saillante de la civilité de la pensée-action de Tosel.

De manière incontestable, la mondialisation est parvenue à un seuil qui la dispose comme une condensation, une épure du capitalisme contemporain, devenu « *liquide* » selon l'adjectif que Tosel emprunte à Zygmunt Bauman. Liquide, non pour dire qu'il serait devenu évanescent ou immatériel, mais pour dire sa *fluence* et sa *viscosité*, très prosaïque parfois, et par

- 1 A. Tosel, « Philosophie marxiste et traductibilité des langages et des pratiques », in *Praxis*, Paris, Messidor/Éditions Sociales, 1984, p. 115-135.
- 2 A. Tosel, « Europe, hérésie ou religion de la liberté ? », in *Le marxisme du xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, Syllepse, 2009, p. 147-174.
- 3 A. Tosel, *Marx en italiennes*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1991, p. 124.

conséquent pour dire la difficulté qu'il présente à être saisi et combattu. Mais si le capitalisme est *devenu* liquide, c'est qu'il ne l'a pas toujours été, c'est qu'il a une histoire, et que la mondialisation, à son stade historique actuel, *i. e.* en acte, et suprême, *i. e.* ultime, est une époque historique, qu'elle n'est pas un destin ni une fatalité. La mondialisation capitaliste est une « colossale révolution passive », une restauration d'un ancien régime qui n'est cependant pas la répétition du passé, mais sa réinvention.

La mondialisation relève « d'un choix politique explicite tout à la fois opéré par les couches dirigeantes économiques et politiques des nations capitalistes majeures et par les directions stratégiques des entreprises.<sup>1</sup> » Plus précisément, elle désigne l'unité d'une politique, d'une économie et d'une conception du monde liée à un ordre imaginaire et symbolique qui lui est propre.

Si son premier objectif est d'ordre économique, relancer le taux de profit, elle se complète d'un second, éminemment politique : imposer un « recul » au mouvement ouvrier qui fasse époque, afin de « lui ôter préventivement toute capacité anti-système en exploitant la dissolution du communisme historique et l'épuisement de la social-démocratie.<sup>2</sup> » Il s'agit de contrôler l'ensemble des populations des classes ouvrières et de services « en transformant le salariat en précarier », en fragmentant la force de travail et en suscitant en son sein « une concurrence interne inexpiable.<sup>3</sup> » Dans ses extrémités, mouvantes et toujours ultimes, il s'agit également de laisser « raciser les rapports sociaux pour organiser la subalternité des masses de manière qu'insécurisées existentiellement elles se déchirent et se haïssent.<sup>4</sup> » Dans le même temps, cette « ethnicisation-racisation » doit être compensée par le développement de « la religion universelle des droits de l'homme abstrait » afin de rendre impossibles tout à la fois « un sentiment national non nationaliste et un internationalisme non abstraitement cosmopolitique.<sup>5</sup> »

Cette politique-économique, qui est simultanément une économique-politique de démantèlement de l'État *social* de droit au profit d'un État *pénal*

1 A. Tosel, *Un monde en abîme ?*, Paris, Kimé, 2008, p. 26 (désormais noté *UMA*).

2 *Ibid.*, p. 26.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

et de ses ombres portées contradictoires, l'État « carcéral » (Wacquant) et l'État « pastoral-libéral », se délivre sur le mode régressif d'une ethnisation-racisation, à laquelle s'ajoute la « religion de la vie quotidienne » centrée sur « la liberté d'entreprendre et la liberté de jouir », une religion civile-incivile, entée sur l'entreprise et l'hypermarché<sup>1</sup>.

Il s'agit en réalité d'une fausse religion, d'un « reliement » profondément incivil, d'une sécularisation marchande, qui fractionne et segmente l'humanité en trois grands ensembles inégaux. Un pôle dominant, où s'affirme « la surhumanité ou la vraie humanité de ceux qui peuvent agir parce qu'ils disposent de la puissance économique, culturelle et politique dotée de solvabilité liquide.<sup>2</sup> » Celle-là impose le statut « d'effets passifs dépourvus de puissance » à ceux qui n'en disposent pas, à la masse des hommes « devenus partiellement ou totalement, provisoirement ou durablement, superflus, inutiles qu'il faut gérer comme un stock exploitable et/ou traiter en déchets<sup>3</sup> » : c'est la seconde « humanité » ou plutôt, une humanité seconde, subalterne. Entre ces deux pôles s'interpose un troisième ensemble, composé d'une masse également subalterne, mais différenciée, « hésitant entre la peur d'être liquidée et le ressentiment haineux à l'égard des autres d'en bas imaginés les menacer.<sup>4</sup> »

Ce fractionnement de l'humanité, en *humanités* parcellaires et subalternes, n'est pas figé, mais fluent et historique. Tosel rappelle ce principe que, depuis son émergence, le capitalisme s'est toujours développé selon une dynamique de mondialisation comme Marx et Engels l'avaient déjà souligné dans le *Manifeste du parti communiste*. En laissant de côté l'histoire et la périodisation de la mondialisation que propose Tosel, nous nous porterons immédiatement à l'étonnant complexe « économique-politico-théologique<sup>5</sup> » constitué par la mondialisation-restauration capitaliste et qui en définit la *(li)quiddité*.

La mobilisation des moyens de production qui la caractérise se déploie sur deux axes complémentaires que leur caractérisation spatiale définit

1 Son propos résonne ici de manière singulière avec celui de Pasolini sur la « catastrophe anthropologique » de la modernité capitaliste.

2 *UMA*, p. 27.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 A. Tosel, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, Paris, Kimé, 2015.

substantiellement : un axe horizontal, centralement économique, dont la visée est la conquête du marché mondial et un axe vertical, politique, mais subalterne au précédent. Ces deux axes « se hiérarchisent dans le réseau mondial en fonction de leurs capacités à être représentés par des entreprises puissantes. Le réseau fait corps avec une pyramide mobile où la lutte pour les positions géopolitiques supérieures fait rage.<sup>1</sup> » Cette (*re*)mondialisation est à la fois *réalisée* et *visibilisée* par les réseaux de communication, qui mobilisent l'intensification des flux de marchandises et des hommes. Mais à l'opposé de la sainte promesse du libéralisme, cette ouverture interne d'un monde fini sur lui-même ne définit aucunement un espace de liberté et d'abondance. La promesse de cette liberté, souligne Tosal, « n'est ni tenue ni élucidée : liberté pour qui ? [...] Liberté de quoi et pourquoi ?<sup>2</sup> » interroge-t-il. Pour appréhender cette (*li*)quiddité de la mondialisation, Tosal propose de distinguer quatre moments en relation « d'interdétermination et d'interconditionnement » qui forment un carré.

La mondialisation, c'est d'abord celle de la production. Plus exactement, elle est une politique économique caractérisée par la « financiarisation » exponentielle et apparemment illimitée de l'économie capitaliste, corrélée à la figure du *réseau*, une réalité concrète souvent pourvue d'une puissance thaumaturgique. Le réseau est une résille qui ne cesse de croître et de proliférer, de se réticulariser ; il est le support de flux, matériels et symboliques, dont le mouvement relie, enserre et isole en même temps qu'il masque, sous l'apparente égalité de plan d'une connectivité généralisée, que les nœuds sont structurellement inégaux. « Le fétichisme du capital se soutient désormais de l'idéalisation et du fétichisme du réseau [...]. L'universel du réseau est aussi abstrait que celui de l'Argent qui dissimule les inégalités cruciales.<sup>3</sup> »

Ce doublet financiarisation-réticularisation de l'économie repose sur la base matérielle d'appareils de production inscrits dans une logique de flux, caractéristique essentielle d'une nouvelle organisation du travail et de la production, dont le corollaire immédiat est la flexibilité qui se déploie dans

---

1 *UMA*, p. 35.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 37

la déhiscence du salariat en précarité. Tosel observe que « la circulation du capital est celle d'un flux déstabilisateur, qui fait tout fluer, qui insécurise radicalement les travailleurs et les individus en général [...]. Tout flue, tout circule, tout se consomme et se consume, hormis le moteur mobile du monde, l'invariant qui est son dieu immanent, le dynamisme de l'accumulation infinie du capital et de sa condition, la soumission réelle du travail et de toutes les activités par le capital.<sup>1</sup> »

La thèse de la fin de la souveraineté de l'État, ressassée par la vulgate libérale de la mondialisation, en raison de l'interdépendance croissante des États au sein du réseau des conditionnements réciproques de l'économie-monde, ne résiste pas à la réalité des faits. La mondialisation ne signifie pas tant la fin de l'État en général, que l'épuisement délibéré de l'une de ses formes historiques, « l'État social de droit<sup>2</sup> ».

Cette évolution se fait au profit de « la montée en puissance de l'État organisateur et protecteur de la politique économique libérale, gestionnaire des populations, de l'État qui lie droit pénal et gestion aux moindres coûts du troupeau humain, d'un État libéral-pastoral.<sup>3</sup> » Il n'est alors pas étonnant que « le droit public laisse tendanciellement la place au droit privé, la loi au contrat, et que le droit privé à son tour s'aligne sur le droit pénal pour qui tout homme est potentiellement un délinquant ou un ennemi de la société.<sup>4</sup> »

La souveraineté se transforme donc, elle se « militarise et se hiérarchise », note Tosel qui ajoute dès aussitôt que cette « hiérarchie n'a rien d'un ordre stable » tant « elle fluctue » et se trouve pétrie « par une multiplicité de conflits, enracinés en des histoires et [des] conjonctures singulières.<sup>5</sup> » Loin d'être aussi enchantée que l'affirme le libéralisme, la mondialisation capitaliste est un *oxymoron* a-dialectique qui unit des termes contradictoires sans produire d'autre synthèse que le chaos : « elle se pré-

1 *Ibid.*, p. 40.

2 A. Tosel, « L'État de droit, figures et problèmes », *Actuel Marx*, 1989, n° 5, p. 34-45.

3 *UMA*, p. 48.

4 *Ibid.* Demeure une difficulté toutefois. Il est impossible de « priver la population d'un minimum de protection » ce qui exige alors une « dépense énorme de légitimation » pour que cette politique d'austérité financière, sociale et intellectuelle, profondément *antipolitique*, « soit acceptée passivement, voire désirée par ses victimes. » (*ibid.*, p. 49)

5 *Ibid.*, p. 52.

tend universalisation de principe en acte alors qu'elle unifie le monde en le fragmentant et en ségréguant ses parties les unes des autres.<sup>1</sup> » *Coexistent* ainsi, sans médiation, d'un côté une « généralisation de processus économiques et de formes politiques, sous le couvert des droits de l'homme et du marché » et, de l'autre, « des processus de racisation, d'ethnisation, de communautarisation.<sup>2</sup> »

Face à la multiplication des conflits locaux, des revendications identitaires, « la tentation est grande pour les maîtres de ce monde » de les unifier et de les homogénéiser, « de simplifier ces conflits, cette fragmentation anarchique, en les reconduisant sous la figure d'un ennemi commun, succédant à feu le communisme soviétique.<sup>3</sup> » On aura reconnu le thème du « choc des civilisations », dont Tsel signale qu'il n'est pas sans rappeler la situation en 1914 « où les nations civilisées flirtaient avec l'idée d'un choc guerrier qui serait porteur de la résolution des conflits inter-impérialistes.<sup>4</sup> » Or ce choc a bien eu lieu et a largement dépassé toutes les anticipations par sa brutalité meurtrière, aussi inédite que le furent ses conséquences<sup>5</sup>.

S'esquisse alors les linéaments d'une anthropologie de la mondialisation capitaliste comme l'affirmation absolue d'une liberté intransitive et forclosée, une liberté qui liquide – c'est bien le terme – l'égalité et la fraternité, une liberté qui fragmente et parcellise l'humanité en un pluriel non dialectique et intotalisable, en « humanités » dont certaines sont moins dignes que d'autres, des humanités « jetables ». Tsel y insiste avec force : il s'agit là d'un « totalitarisme inédit et expansif, le total-libéralisme, si le totalitarisme, comme l'a établi Arendt, est la production d'une humanité en trop qu'il faut éliminer et se signifie dans la figure de l'homme

---

1 *Ibid.*, p. 54.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 Pour un développement magistral de toutes ces questions, voir *Ibid.*, p. 127-252, et A. Tsel, *Civilisations, cultures, conflits*, Paris, Kimé, 2011, p. 139-176 et p. 223-266. Cette dissociation du commun fait terriblement écho à cette « issue totalement négative » inhérente au capitalisme « que le fascisme a déjà actualisée et qui repose sur l'exaltation de la particularité sauvage de l'homme. » (A. Tsel, *L'esprit de scission*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 242)

superflu.<sup>1</sup> » Ou encore, en usant ici du lexique spinozien, toujours présent à l'arrière-plan de sa réflexion : « La mondialisation capitaliste est l'âge des passions tristes qui surdéterminent le conflit de classe en conflits identitaires réactifs.<sup>2</sup> »

Ce qui se généralise et se mondialise, mais de manière superficielle, c'est une « culture globale » sous l'impulsion de la marchandisation de la vie quotidienne et sous le poids « de la séduction exercée par la promesse de la consommation infinie », qui est en vérité une consommation étroitement nouée à la consommation capitaliste du monde. Avec de singuliers accents pasoliniens, Tosel souligne qu'il s'agit « de mesurer les ravages d'une consommation exacerbée par les désirs illimités des privilégiés et la *catastrophe anthropologique* que constitue pour les subalternes l'identification de la vie et de la vie bonne avec la seule consommation.<sup>3</sup> » L'idée, implicitement défendue par Tosel, est de penser cette « culture globale » sur un autre registre que celui de la superfluité capitaliste, de la penser comme une culture multi-culturelle qui (ré)interroge l'universel<sup>4</sup>.

La croissance exponentielle des réseaux et des dispositifs de communication est à la fois le signe et l'agent de cette culture globale. Elle autorise en effet *de jure* un accès quasi universel à une quantité infinie, ou plutôt *indéfinie*, de biens culturels. La question est d'abord celle de la *réticularité* même de ces réseaux, de leur maille, de leur « pouvoir démiurgique, intensif et extensif, puisque l'on peut “mettre le monde en réseaux”<sup>5</sup> ». Corrélativement, c'est la question de leur contrôle démocratique, à défaut de leur réticularité, qui par principe se dérobe et c'est enfin celle de leurs usages et de leur portée anthropologique, au sens des transformations qu'ils induisent par leur métabolisation spécifiquement humaine.

---

1 *UMA*, p. 41.

2 *Ibid.*, p. 42. Voir aussi R. Bodei, *Géométrie des passions*, Paris, PUF, 1997.

3 *UMA*, p. 56. Du point de vue de Pasolini : *Écrits corsaires*, Paris, Flammarion, 1976, p. 69-75, p. 89-100 et p. 260-266 ; *Lettres luthériennes*, Paris, Éd. du Seuil, 2000 ; *La langue vulgaire*, Paris, Éd. La Lenteur, 2008.

4 C'est le propos des deux volumes des *Scénarios de la mondialisation culturelle*, Paris, Kimé, 2011, et en particulier, dans le second, le chapitre 5. C'est aussi le sens de la sollicitation de la poétique d'Édouard Glissant, en particulier le *Traité du tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997.

5 *UMA*, p. 58.

Les trois moments précédents convergent dans une interrogation principale, simultanément philosophique et politique, *i. e.* ontologique, une question de « cosmo-ontologie sociale et politique », celle de « l'être-en-commun ». Il s'agit de l'oscillation entre « universalisme impossible et particularisme incomposable », qui doit être rapportée au « dynamisme du capitalisme liquide<sup>1</sup> », qui transforme l'idée même de monde, l'emportant dans une autre oscillation, entre accumulation et consommation. Cette liquidité du capitalisme entraîne une véritable dé-composition de la société, jusqu'à une véritable *dé-sociation* : « la société n'existe plus, elle n'est qu'un nom qui cache la réalité cruelle et vitale des désirs individuels. La mondialisation est la réduction nominaliste de la société, du secours originaire de la société.<sup>2</sup> » Le monde a cessé d'être « un donné cosmologique, ou un créé tragique » : il est devenu « le processus de l'auto-production de l'homme ». Notre « être-au-monde, au monde devenu mondialité, résultat du processus de mondialisation de la production », est devenu « la *fin* du monde », dans toute l'ambiguïté du terme<sup>3</sup>. Longtemps en effet « cette autoproductio a réussi à faire coïncider la conquête de la terre et la promesse mondialiste, universaliste, de faire de cette conquête sidérante le monde que la liberté humaine produit à partir d'elle-même, le *regnum hominis*, le vrai *mundus intelligibilis*.<sup>4</sup> »

C'est à l'aune de cette promesse qu'il faut interroger la philosophie occidentale et plus précisément se confronter à la philosophie française qui a renoncé à penser la mondialisation « de manière directe, en unissant élaboration des catégories de l'universel et analyse déterminée des processus effectifs », exception faite de la *Philosophie politique* d'Éric Weil et des philosophes marqués par « le meilleur de Marx<sup>5</sup> ».

Cette renonciation a un coût sous la forme d'un *regrets*, celui d'une délégation de l'analyse aux sciences sociales et à l'économie politique en particulier, au sein de laquelle s'affrontent la thèse libérale (dominante) du « marché mondial comme base d'un nouvel ordre international » et la thèse critique (minoritaire) de celui-ci « au nom de la structure divisée de l'éco-

---

1 *Ibid.*, p. 68.

2 *Ibid.*, p. 69.

3 *Ibid.*, p. 75.

4 *Ibid.*, p. 76.

5 *Ibid.*

nomie-monde ». Ce « partage » amène la philosophie à n'aborder la mondialisation du capitalisme que de manière indirecte et selon deux modalités spéculaires : philosophique, par « prétérition comme l'événement indiscriminé d'une apocalypse sans au-delà » et éthico-juridico-politique comme « apologie de la mondialisation par *euphémisation* de ses contradictions<sup>1</sup> ».

Cette philosophie politique devient alors une *supplétive* de l'économie politique dont elle accepte les résultats : « en revendiquant son autonomie normative, elle accepte le fait de laisser déterminer cette autonomie de l'extérieur et [de] recevoir comme objets à traiter des objets séparés de leurs conditions de possibilité économiques et sociales », elle « rabat ses propres objets politiques sur le droit et la morale<sup>2</sup> » sans jamais véritablement thématiser les processus actuels de transformation économique et politique de l'État vers *le moins* ni, du reste, les résistances qu'elles suscitent. Que cette apologie néglige de caractériser la mondialisation se comprend aisément puisque c'est le *sein(g)* même de son euphémisation.

Qu'est-ce que la mondialisation alors ? En somme, c'est l'« internationalisation du rapport de production capitaliste fondé sur la soumission réelle du travail par le capital » et « la création d'une nouvelle structure d'ensemble de la production<sup>3</sup> », soutenue par des techniques sociales (gestion informatisée de la production, généralisation du travail « immatériel »), qui ne sont jamais de « pures techniques », mais toujours des « matérialisations sociales du rapport d'exploitation ». Radicalement economiciste et techniciste, elle est également « politiciste » dans la mesure où « elle ne peut s'accomplir que dans le mouvement d'une perpétuelle re-hiérarchisation politique des États protecteurs des firmes dominantes », y compris donc les multinationales qui possèdent toujours une base nationale<sup>4</sup>.

La mondialisation *n'est donc pas* un « méta-niveau qui viendrait surdéterminer le niveau national ou local » ; au contraire, « le mondial est un niveau interne du national.<sup>5</sup> » Cette primauté de l'international ou du mondial n'implique aucunement le dépérissement l'État et de ses formes territo-

1 *Ibid.*, p. 77.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 80.

4 *Ibid.*, p. 81.

5 *Ibid.*

riales nationales comme tente de le faire accroire le « libér(al)isme », mais sa transformation. Pas plus que la classe ouvrière, l'État territorial-national ne disparaît, il se déplace et devient « l'agent d'une projection inédite de la territorialité nationale au-delà du territoire historique<sup>1</sup> ». En définitive, la mondialisation capitaliste, c'est d'abord sa mondialisation-restauration sous le sceau d'une impitoyable « désémancipation » (Losurdo) de masse qui décivilise l'humanité et notre « être-en-commun »<sup>2</sup>.

En ce point la civilité de la pensée-action de Tosel n'est pas que théorique ni même rhétorique; c'est l'expression d'une indignation sincère contre l'incivilité profonde du capital(isme) mondialisé et liquide, qui menace l'existence même de notre être-en-commun, ce dont la multiplication des alertes « écologiques » est le signe le plus tangible. Et cette indignation ne demeure pas engoncée dans un for intérieur, mais veut être au contraire partagée et expliquée, y compris dans ses doutes et ses interrogations.

Cette indignation me semble nettement exprimée dans l'introduction à sa remarquable synthèse, didactique et populaire<sup>3</sup>, sur la question de la mondialisation-restauration capitaliste, *Essai pour une culture du futur*: les essais réunis dans ce volume « se veulent de simples essais d'un citoyen commun qui ne renonce pas au projet d'émancipation moderne, mais qui veut surmonter l'état de stupeur durable qu'il éprouve devant un ensemble de phénomènes qui mettent à bas sa culture théorique et politique et l'obligent à une recherche pour se refaire une raison théorique et pratique.<sup>4</sup> »

La civilité de sa pensée-action, c'est également et en dernier lieu l'exigence de la totalité, qui retrouve l'idée de la tradu(a)ction évoquée *ab initio*.

---

1 *Ibid.*, p. 83.

2 Il faut ici renvoyer à ces deux textes d'A. Tosel : « Barbarie du capitalisme mondialisé ? » in J.-F. Mattéi & D. Rosenfield (dir.), *Civilisation et barbarie*, Paris, PUF, 2002, p. 275-291 et « Barbarie et choc des civilisations », *Noesis*, 2011, n° 18, p. 13-52.

3 Selon le mot d'ordre de Diderot : « Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire », autrement dit démocratique puisque, poursuit-il, « si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes. » (D. Diderot, *De l'interprétation de la nature*, XL in (Œuvres philosophiques, éd. P. Vernière, Paris, Garnier, 1990, p. 216).

4 A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, Bellecombe-en-Bauges, Éd. du Croquant, 2014, p. 9.

C'est l'exigence intellectuelle autant que morale d'envisager les problèmes de la mondialisation selon *toutes* ses dimensions (économique et politique, philosophique et culturelle, théorique et pratique), c'est refuser de dissocier la réflexion de l'indignation, ou de séparer l'analyse de la synthèse, notamment sur le plan politique, pour penser des alternatives. La question de la mondialisation capitaliste, qui est une re-mondialisation permanente et effrénée du capital et qui se délivre simultanément comme une gigantesque révolution passive, c'est-à-dire une restauration et une désémancipation de masse, repose de manière solidaire l'exigence de repenser l'idée d'émancipation, et aussi, car en vérité elle y est nouée, celle de révolution, lesquelles sont nécessaires à notre survie, c'est-à-dire à notre être-en commun et à sa fruition.

C'est précisément par cela que Tosel conclut cette autre remarquable synthèse, *Émancipations aujourd'hui?*: « La critique n'en est plus à prêcher la résistance, mais à anticiper et nourrir une nouvelle action révolutionnaire, globale et plurielle, des masses subalternes, pour vaincre la révolution passive que perpétue la société qui meurt et définir la société qui naît. Ceci exige alors de penser autrement l'idée même de révolution.<sup>1</sup> »  
*Hic Rhodus, Hic Salta!*

---

1 A. Tosel, *Émancipations aujourd'hui?*, Vulaines-sur-Seine, Éd. du Croquant, 2016, p. 127.

MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP

QU'AVONS-NOUS APPRIS AVEC ANDRÉ TOSEL ?

Je garde d'André Tosele le souvenir d'un homme très généreux, habité par une curiosité critique inlassable, la passion de connaître et de penser, de parler de tout ce qui servait à l'émancipation. Il était habité par l'amour de la vie, du soleil du sud, de la mer, de la musique, de l'opéra, de la culture dans ses facettes multiples et en particulier de la culture populaire. Il ne mettait aucune limite de fatigue à sa disponibilité illimitée. Au point qu'on en arrivait à oublier son âge et sa notoriété, son emploi du temps très chargé, ses soucis.

Je suis venue à Nice depuis Genève avec dans mes bagages le livre des Actes du Séminaire du Collège International de Philosophie (CIPh) organisé avec André Tosele<sup>1</sup> entre les Universités de Lausanne, Genève et Paris, en 2016<sup>2</sup>. Il a donné lieu à un livre d'hommage à Tosele disponible en librairie grâce à l'efficacité des éditions Kimé que nous remercions<sup>3</sup>.

En posant ma question *Qu'avons-nous appris avec André Tosele?*, je mesure le cadre d'une relation qui a cessé trop tôt et une interrogation qui vient après-coup ; le fait qu'il nous ait brusquement quittés m'invite à une telle audace. Elle concerne le travail théorique et l'expérience qu'il nous a transmises. Au niveau théorique, Tosele a travaillé comme philosophe en

---

1 Par la suite, j'écrirai Tosele.

2 La question reprenait sous un autre angle, celle d'un colloque organisé par Tosele à Besançon en novembre 1989 : « Modernité de Gramsci », Besançon, Annales littéraires de l'U. de Besançon, diffusion Belles Lettres, 1992.

3 Je remercie ensuite Romain Felli de l'Université de Genève et Antoine Chollet de l'Université de Lausanne qui ont accueilli le Séminaire en 2017. À Paris, certains aléas ont empêché qu'il puisse se tenir à la Sorbonne, où André Tosele avait dirigé le Département de Philosophie, ce que nous avons regretté.

couvrant un champ d'une grande amplitude qu'il situe dans l'histoire complexe du marxisme (métaphysique, ontologie, logique dialectique, philosophie politique, éthique, esthétique, philosophie de la praxis) en traduisant aussi de nombreuses questions de Gramsci. La richesse de l'œuvre de Tosel, grand lecteur marxiste de Gramsci, est encore à découvrir. Il a lu et enseigné bien d'autres auteurs de la tradition.

Le projet du Séminaire du Collège, comme l'a souligné É. Balibar dans la préface du livre, était en quelque sorte une articulation entre un héritage communiste (spectre, mot effacé ou inaudible !) et philosophique (mot pour le moins polysémique). Tosel désirait se centrer sur Gramsci et je lui ai proposé d'intégrer Luxemburg, pour installer un débat à plusieurs niveaux entre deux penseurs dans une époque historique proche, sans pour autant entreprendre une simple démarche comparative. Ce qu'il a accepté de bon gré. Le travail de Tosel, a été, en apportant son immense savoir, celui d'un *porteur*, d'un *médiateur* du marxisme et de Gramsci. Nous lui en sommes très reconnaissants.

Dans un hommage à Tosel en Belgique, sa philosophie sociale a été analysée. En privilégiant une perspective de la philosophie politique, je me limiterai à ce que nous avons appris durant le Séminaire Luxemburg-Gramsci du Collège et de son dernier livre.

Qu'avons-nous appris ? J'utilise le nous car le travail a été collectif, dans des institutions, en réseaux dans le Groupe de Genève, *Violence et Droit d'asile en Europe*, puis dans le cadre de plusieurs colloques dans diverses universités, puis des activités du Programme du Collège international de Philosophie<sup>1</sup> dont les Actes finaux seront publiés au printemps 2019.

Notre collaboration a débuté dans les années 1980, grâce à Étienne Balibar qui m'a mise en contact avec lui. En 2016, nous avons donc mis sur pied ensemble un Séminaire du Collège autour de deux penseurs marxistes, une femme, un homme – Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci –, pris dans des guerres et des révolutions, la répression brutale, dans le court et tragique XX<sup>e</sup> siècle.

S'il ne fallait retenir qu'une chose je dirais que le titre de son dernier livre de 2016 est un appel à un travail de mémoire critique et de trans-

---

1 Intitulé, *Exil, Création Philosophie et Politique, Création Philosophie et Politique/Philosophie et Citoyenneté contemporaine* (2010-2016).

mission : étudier Gramsci : j'entends... étudiez donc Gramsci. Il a d'ailleurs écrit ce livre, m'a-t-il dit, comme matériau pour le Séminaire qui était devenu un Séminaire d'hommage qui lui a été consacré. Je dirais que le conseil de (re)lire Gramsci est ce qu'il nous a appris d'essentiel.

Un des enjeux de la question de l'actualité de Rosa Luxemburg et Antonio Gramsci dans le rapport entre la raison et la pratique pourrait être, d'une part, de mesurer ce que Ernst Bloch (1917, 29-166) appelle des formes de « non contemporanéité » de notre temps dans ce que Tosel a montré dans le Séminaire à propos d'une « perle » de Gramsci et, d'autre part, de formuler une remarque sur sa lecture d'une « découverte » de Luxemburg mise en lien avec la « perle » de Gramsci.

Le contexte des travaux de Tosel n'est pas évident. La lecture de Gramsci par Tosel entre l'Italie et la France a eu lieu dans un pays et dans le parti communiste français qui n'en voulait pas, ce « célèbre inconnu... auteur italien moderne le plus cité dans le monde et inégalement partagé, en Europe surtout<sup>1</sup> », écrit Tosel avec une pointe d'amertume. L'introduction de son dernier livre (2016) est très intéressante à ce propos. En ce qui concerne l'Europe et ses pays du « sud » dans la crise du capitalisme financier, Grèce, Espagne, Portugal... faut-il ajouter un fait matériel : le désintérêt, voire le mépris de la périphérie de l'époque..., l'Italie, pour ne pas parler de Nice, du « sud », du Paris du « nord » de la France ?

Tosel est spécialiste de Gramsci en priorité, de Marx, Spinoza, Kant, etc. Il connaissait aussi très bien l'œuvre de Luxemburg qui fait aussi partie de l'héritage marxiste du XX<sup>e</sup> siècle. Dans un contexte d'hégémonie du capitalisme mondialisé, « nous ne sommes pas dans une période post-marxiste », écrivait-il en 2009<sup>2</sup>; période où il accordait une importance particulière à Gramsci tout en décrivant la place du marxisme dans les apports de théories critiques du XX<sup>e</sup> siècle.

D'entrée de jeu, par son choix, ses travaux sur Gramsci, comme l'explique bien, « son vieil ami et camarade » Étienne Balibar dans sa préface du livre, Tosel a présenté un « marxiste classique, au sens où toutes ses analyses de Gramsci sont commandées par un fil conducteur historique qui

---

1 Tosel André, *Étudier Gramsci*, Paris, Kimé, 2016.

2 Tosel André, *Le marxisme du 20<sup>e</sup> siècle*, Paris, Syllepse, 2009.

est celui de l'antagonisme de classe et par la perspective de sa résolution : c'est là sa force<sup>1</sup> ».

Les œuvres de Marx<sup>2</sup>, de Gramsci ont une portée mondiale, même si elles n'inspirent pas les théories économiques, philosophiques dominantes et gagnent à être développées sur de nombreux points. Luxemburg à son époque, a ouvert une des voies de la critique du *Capital* de Marx par ses travaux sur l'impérialisme. Elle a interpellé Lénine. Gramsci a fourni des questions au marxisme que les *Subaltern studies* ont mieux comprises que les théoriciens de la vieille Europe.

Un travail en Amérique latine m'a permis de mesurer ces décalages dans l'expérience des révolutions et la circulation des idées. Les marxismes dans leur diversité sont des outils solides dans le monde contemporain, précisait Tosel qui a montré qu'ils sont indispensables pour réfléchir à la mondialisation/démondialisation capitaliste, à « l'homme jetable » (Ogilvie, 2012) qu'il évoque à propos des *expulsés* du capitalisme.

Et pour pouvoir intégrer ce que nous apprend Tosel, nous sommes mis au défi d'appliquer les principes épistémologiques et *politique* des exilés : déplacez-vous pour pouvoir connaître (Jean Piaget), pour résister à l'exil, intégrez à titre d'inventaire au moins les apories de la colonisation et l'impérialisme qui inhibent l'Europe et la France et empêchent de reconsidérer les traditions cachées minoritaires. En intégrant Luxemburg dans le corpus du Séminaire, nous avons ajouté indirectement aux choix posés l'exigence épistémologique d'intégrer aussi les rapports sociaux de sexe/genre (un des critères de la pratique de recherche du Séminaire et du Programme du

---

1 É. Balibar, 1992, p. 269.

2 On peut espérer la réédition du livre d'Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993.

Collège<sup>1</sup>), même si Luxemburg n'était pas féministe<sup>2</sup>, elle a été une femme révolutionnaire apatride malgré son mariage blanc.

I. Qu'est-ce qu'apprendre de la vie et de l'œuvre d'un homme en travaillant avec lui ?

Qu'est-ce qu'apprendre tout d'abord « autour de l'œuvre d'André Tosel » (titre du colloque) ? Quant à moi, je préfère parler à la fois de ce que j'ai appris de la vie d'un homme et de l'œuvre et en travaillant avec lui.

Pour identifier ce que Tosel nous a transmis, on aimerait savoir « comment il a vécu sa vie, comment il a évolué sur la scène du monde et comment il a été affecté par l'époque » (j'emprunte cette phrase à Hannah Arendt, *Vies politiques* (1974, 7)). Je préfère parler de l'histoire plutôt que de « scène du monde ».

Tosel est une figure du « communisme de la finitude<sup>3</sup> », la « finitude et la raison limitées » étant une unité sous-jacente « positive » et ouverte à « l'autre (in)finitude à propos de Spinoza, comme l'ont montré successivement son ami et collègue philosophe Jean Robelin, et Chantal Jaquet dans une nouvelle époque de « sombres temps<sup>4</sup> ».

Aujourd'hui, les « sombres temps » (*man in Dark Times*, image qu'Arendt emprunte à Brecht) sont devenus des « temps de brouillard, voire même de typhon<sup>4</sup> » où on ne voit pas la blanche ligne d'écume s'avancer que décrit Joseph Conrad... qui provoquent non seulement le « dégoût » (Arendt) mais des mouvements de bascule entre sidération, inquiétude et révoltes. Derrière l'œuvre, il y a un *qui* dirait Arendt. Et derrière le *qui*, il y

- 
- 1 M.-Cl. Caloz-Tschopp, T. Veloso Bermedo (dir.), *Tres feministas materialistas Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet. Racismo/Sexismo, Esencializacion/Naturalizacion, Consentimiento, Concepcion*, ed. Escarpate, 2012, 2 vol. Ces volumes ont été transférés sur le site en ligne de L'Harmattan où ces textes en espagnol sont accessibles ; *Penser les métamorphoses de la politique, de la violence et de la guerre avec C. Guillaumin, N.-C. Mathieu, Paola Tabet, féministes matérialistes*, Paris, L'Harmattan, 2013. Ces livres sont accessibles sur le site de l'Harmattan.
  - 2 Voir à ce propos, Weil Claudie, « Rosa Luxemburg féministe ? », Caloz-Tschopp M.-C., Felli R., Chollet A., *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris, Kimé, 2017.
  - 3 Matthys Jean, « Notes sur un communisme de la finitude. Hommage à André Tosel », *Cahiers du GRM* no. 11, 2017 (le:C:Users/Etienne/Downloads/grm-1028.pdf)
  - 4 J'emprunte la métaphore à Joseph Conrad, *Typhon*, Paris, Folio, 1918.

a une vie<sup>1</sup>. Dans le temps de brouillard et d'ouragan, il y a un homme, avec qui nous avons beaucoup appris.

Qu'est-ce qu'une œuvre si ce n'est cette si étrange dialectique non réductible à une mécanique causale déterministe, entre la vie et l'œuvre, entre la pensée et l'action, entre la pratique et la théorie, entre le mouvement le plus intime de la (dé)subjectivation et le mouvement de l'histoire?

Son brusque décès, le temps nécessaire du deuil, changent le rythme, la perspective, le poids de l'interrogation. Cela je l'ai aussi appris d'André Tosel. Il est trop tôt pour savoir la richesse qu'il nous lègue en héritage et aussi sa grandeur au sens des Grecs, qui n'apparaît que bien après la mort des héros « ordinaires », ont expliqué H. Arendt et S. Weil.

Sa mort marque-t-elle une ligne de partage entre deux époques ou alors entre la stagnation et l'accélération illimitée d'un capitalisme débridé dont nous découvrons chaque jour les nouveaux visages et les nouvelles destructions? Il est trop tôt pour le dire. Tosel nous a appris que la catégorie de « catastrophe » est métaphysique... mais pas politique. Quand elle est énoncée, elle sert à cacher la « nature » du pouvoir de destruction, précisait-il.

De la vie intellectuelle et politique de Tosel, je retiens l'alliage entre la pratique politique, de formation, de recherche, la créativité théorique, son travail dans les mouvements de résistance, le mouvement social, depuis la lutte contre la guerre d'Algérie (qui lui a coûté, avec d'autres, une exclusion du parti communiste dans les années 1960), aux mouvements de défense de l'État « social », du droit d'asile, et de la défense du service public. Aujourd'hui, en défendant les exilés de la Roya, il est sous le coup d'une condamnation pour délit de solidarité.

Tosel nous a appris sur divers terrains, la pratique de « travailleur intellectuel organique » avec la modestie, l'efficacité, l'engagement, la tolé-

---

1 « Que nous ayons, même dans les sombres temps, le droit d'attendre quelque illumination et qu'une telle illumination puisse fort bien venir moins des théories et des concepts que de la lumière incertaine et vacillante et souvent faible que des hommes et des femmes, dans leur vie et dans leur œuvre, font briller dans presque n'importe quelles circonstances et répandent sur l'espace et le temps qui leur est donné sur terre, telle est l'intime conviction qui constitue le fond sur lequel les silhouettes qui suivent furent dessinées », (Arendt, 1974, 10).

rance, la passion des interprétations renouvelées et de traduction qu'on lui connaît.

## II. TOSEL, LE MARXISME DU XX<sup>e</sup> SIÈCLE ET LES MILLE MARXISMES

Il existe « *le marxisme du XX<sup>e</sup> siècle* » (titre de Tosel) et comme le dit aussi très justement Jean-Numa Ducange, historien, il existe mille marxismes. Mille explorations, regards, dont celui de Tosel – surtout à partir de Gramsci<sup>1</sup> qui, à l'égal de la continuité de la mer entre Nice, ville frontière de France et l'Italie, est le fil rouge dans l'espace et le temps de longue durée de sa philosophie jusqu'à sa mort – dans le vaste héritage des marxismes qui ne se limite d'ailleurs pas à l'Europe, mais va de la Méditerranée au Pacifique.

Lors du Séminaire du Collège, je me suis posé la question de la réception de Gramsci et des travaux Tosel sur Gramsci, spécialement en France<sup>2</sup> sans trouver de réponse satisfaisante dans les diverses interprétations de ce fait. En 1989, le colloque de Besançon apporte quelques axes de recherche à ce sujet il y a 30 ans (rapports au parti communiste, Gramsci et Sorel, Gramsci et Althusser, Gramsci et la révolution française). En 2016, Tosel repose la question dans son dernier livre. Aujourd'hui les choses se sont-elles améliorées ?

Je me suis posé une autre question qui reste ouverte. Qu'est-ce que Tosel est allé chercher dans le marxisme italien et dans l'œuvre de Gramsci et pour résoudre quels problèmes et parler à qui en France, de quoi et pourquoi ? Je ne vais pas entrer dans l'histoire de la réception de Gramsci en France et dans les mille marxismes occidentaux et aussi dans les autres continents, où il s'agit de situer Luxemburg, Gramsci et Tosel. La réponse dépasse le débat avec la révolution française, l'anarchisme, le parti communiste, Althusser, etc.

Le défi de l'apprentissage par ses écrits et des échanges, est de saisir ce qui traverse la vie et l'œuvre, la pensée vive, certains axes, apports et

---

1 Tosel André, *Modérnité de Gramsci*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, n° 481, 1992 ; *Étudier Gramsci*, Paris, Kimé, 2016.

2 Tosel André, « Il peut encore servir », *Revue M. Marxisme, Mouvement, Culture*, Paris, n° 19, mars 1987. Voir aussi, son introduction aux Actes de Besançon (Tosel, 1992).

interrogations de Tsel. Vu le poids de l'histoire européenne des XVIII<sup>e</sup>, XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles dans son travail, au-delà de l'expérience du Séminaire du CIPh, il faudrait analyser ses contributions au long des années dans une collaboration directe et les débats, les questionnements qui en ont résulté dans notre travail avec d'autres (sur le capitalisme, la migration, le droit d'asile, la violence et la civilité, le rapport Capital-Travail et les sans-État, la guerre<sup>1</sup>, l'Europe<sup>2</sup>, les rapports sociaux de sexe, les rapports entre l'éthique et la philosophie politique, etc.)<sup>3</sup>.

Vu le contexte historique, vu la vie tragique de Gramsci et Luxemburg, vu la propre trajectoire de Tsel, je me suis posé une question que je n'ai malheureusement pas eu le temps de lui poser. Comment se situait-il dans la « mélancolie de la gauche », le deuil impossible de la révolution, dont parle Enzo Traverso (2016) après l'impérialisme, les guerres et l'échec des révolutions du XX<sup>e</sup> siècle tant espérées, et leurs suites avant et après 1989 ?

Tsel portait en lui le poids des situations tragiques, la tristesse de l'échec des révolutions et leurs retournements en contre-révolutions fascistes, totalitaires, conservatrices et « hyper-libérale » (le mot est de lui). Face à des jeunes communistes, il avait cité Gramsci : « Il faut commencer par se demander pourquoi nous avons perdu<sup>4</sup> ». Le deuil consiste pour Tsel à déplacer des questions, à formuler des problèmes, mais sans forcément donner de réponse définitive.

- 1 Voir notamment, Tsel André, « Mettre un terme à la guerre infinie du monde fini ? La guerre au carré », Caloz-Tschopp M.-Cl. (dir.), *Colère, Courage, Création politique. La théorie politique en action*, vol. 1, Paris, l'Harmattan, 2010.
- 2 Tsel André, « L'UE ou un hybride à vocation subimpériale dans le capitalisme mondialisé », 129-151, Caloz-Tschopp M.-Cl. « Apartheid en Europe : le défi de la citoyenneté/civilité dans un temps de guerre imprévisible », 231-255, *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 43, 2016. À ce propos, la nouvelle par la Commission européenne de la constitution d'un « Schengen militaire » rendue publique le 2/3/2018, aurait donné lieu à des échanges avec André Tsel.
- 3 Tsel André, « Libres réflexions à partir de Hannah Arendt. Superfluité humaine et conformisme du sujet », Caloz-Tschopp M. Cl. (éd.), *Lire Hannah Arendt aujourd'hui : pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*, Paris, l'Harmattan, 2008, 81-97 ; « Pourquoi résister au total-libéralisme ? Vers une politique révolutionnaire de la civilité », (Préface), Caloz-Tschopp M.-Cl., *Résister en politique, résister en philosophie. Avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*, Paris, éd. La Dispute, 2008, 11-24 ; « Étienne Balibar, parcours, évolution, questions », in Balibar É., Caloz-Tschopp M.-C., Insel Ahmet, Tsel A., *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar*, Paris, La Dispute, 2015, chap. 2, 51-91.
- 4 Gramsci A., *Écrits politiques*, II, Paris, Gallimard, 1975-304-307.

Donnons un autre exemple à ce propos. À la suite d'une question que je lui ai posée dans une discussion, sur la survie et la résistance dans l'exil et la prison de Gramsci, il a fait un parcours remarquable sur la « survie et de la création », en analysant la vie de Gramsci en prison, qui ne se limite pas à ses conditions matérielles de vie et de production (Tosel, 2016, 255-291)<sup>1</sup>, mais est une création de survie où il identifie ses limites dues à la dégradation de son corps et de son psychisme dans le temps interminable en prison. Cet article est un apport original au travail de résistance enrichi de la survie, du deuil.

### III. QUELLE RAISON PRATIQUE ?

Cette question est formulée depuis la philosophie politique. Comme l'écrit justement Isabelle Garo dans un texte pour les Actes d'un colloque à Genève en 2017 sur le desexil et l'émancipation, comprendre l'œuvre de Tosel implique de prendre en compte le rapport théorie-pratique dans son œuvre. Ce que je préfère appeler la « raison *pratique* » est l'axe central de sa philosophie politique immanente, matérialiste. J'ai appris quant à moi, combien l'histoire, la conjoncture, la mondialisation, les fragmentations des luttes sociales le préoccupaient dans sa vie et son élaboration théorique. Ce qui l'a amené à écrire des textes très intéressants sur la mondialisation, la guerre, la culture, l'hospitalité, etc., liés à son ultime étape d'engagement, en se réinscrivant au Parti communiste et en assumant la présidence des Amis de la liberté.

Brièvement, que signifie le concept de raison pour Tosel qui ne s'inscrit ni dans l'École de Francfort ni dans la dialectique négative de Horkheimer, ni dans la phénoménologie ni dans la philosophie analytique ? La raison pour lui n'est pas « faire de la logique », radicalement remise en cause

---

1 Les *Cahiers de prison* sont pour Gramsci l'instrument de la traductibilité. La catégorie du « moléculaire » et de « transformation moléculaire » sont une méthode de connaissance et de transformation du réel socio-historique, avec une portée herméneutique et réflexive générale. Dans ses lettres et les *Cahiers de prison*, explique Tosel, Gramsci développe « le réseau dense et complexe des questions politiques et théoriques de son temps, Gramsci sauve (ainsi) sa propre personnalité humaine et politique d'humain incarcéré en faisant du temps de la prison le moyen de servir par la pensée la cause à laquelle il a consacré totalement sa vie » (Tosel, 2016, p. 291).

après Auschwitz, *formule et fait* qu'il emprunte à Granel. Sa réponse définit une raison pratique liée à l'action : c'est *travailler* en effet(s). « Il faut vivre et penser (en) ce monde, il faut le vivre et le penser à la fois comme miracle et exil<sup>1</sup> ». Il définit la raison par un *travail d'exilé*, par une raison dialectique libérée de la métaphysique à la recherche d'une *Weltan chaung* de « civilisation » avec Gramsci comme on va le voir. Il critique des figures du XX<sup>e</sup> siècle où la rationalité dialectique est prisonnière de la métaphysique (chapitre 1, marxisme du XX<sup>e</sup> siècle).

Il analyse « l'après-métaphysique » et « l'archi-politique » chez Granel, qui avec Wittgenstein, cherche, écrit-il, une voie ascétique et minimaliste (297) au sens<sup>2</sup>, par l'analyse des situations concrètes de l'existence. Tsel élargit l'horizon en mettant en lien le processus de question-réponse de Wittgenstein avec la théorie marxiste et l'état du monde :

« Toujours renaît l'expérience du partage et de la possibilité du monde contre cela même qui l'impossibilise. Disons en langage hégélien : *l'état du monde est aujourd'hui l'unité de son partage et son devenir Monde-Commerce*. Nul progrès n'est assuré, c'est ainsi, nulle catastrophe, c'est ainsi. Notre rapport à l'historicité est d'abord défini par ce stoïcisme catégorial. L'ascétisme ou le minimalisme de Wittgenstein sont peut-être l'élément par lequel l'archi-politique (terme de Granel) pourrait se reformuler. Le populaire ne serait-ce pas alors une sémantique et une *praxis* du partage du monde dans le monde de la production déchaînée, l'invention d'un autre rapport au monde et d'un autre être au monde du monde? En ce cas l'archi-politique peut se penser, non pas par la réminiscence de la *polis* grecque, mais par recours à la figure juive de l'exode, de l'exil du peuple, des peuples – tous sont élus, aucun ne monopolise l'élection – dans la sortie de l'Égypte riche et saturée, de la production-mobilisation, dans la traversée du désert, comme Granel le dit dans son dialogue avec J. Derrida « Shabboleth ou De la lettre » (ELP, 1990, p. 284). « L'heure est d'entrer

1 Tsel, 2009, p. 298.

2 « Comment comprendre que la pensée puisse commencer par (être) une réponse. Réponse : cela est non seulement possible mais nécessaire, dès lors qu'il n'y a qu'une seule et unique pensée, celle du « sens de la vie » et par un tel sens il ne faut pas entendre autre chose que la vie même, la constitution fondée a priori du vivre dans sa nudité » (« Le monde et son expression » dans *Études*, 1995 : 94 » (cité par Tsel, (2009, 295).

en dissidence. L'heure est de sortir d'Égypte. Il faut vivre et penser (en) ce monde, il faut le vivre et le penser à la fois comme miracle et exil.<sup>1</sup> »

Quant à la pratique, dans ce même ouvrage, en abordant les rapports entre philosophie et politique, chez Gramsci, il montre la puissance et la limite de l'autoréflexion de sa philosophie de la *praxis* qui est à la fois une « nomenclature » et une « question théorique » contenant des apories, comme on va le voir.

Tosel précise son dernier mot, sur le marxisme au XX<sup>e</sup> siècle qui est le premier qu'il a retenu de Granel, comme il l'écrit :

Qu'est-ce qui est raisonnable, pratiquement raisonnable, quelle est la forme praticable de la raison pratique après Auschwitz? Ce n'est pourtant pas de faire de la logique (il faut en faire), c'est de conspirer à la libération du possible. Du possible en tant que tel. Du possible tout court. C'est-à-dire *du* Logique. Prémisse à toute libération du moral et du politique en *leurs* possibilités. Prémisse pourtant qui est de fond en comble elle-même déjà et morale et politique. Travailler à cela, à cette logico-politico-éthique. (ELP, 1990, 318), cité par Tosel (2009, 298-299).

Réinventer ce qui est pratiquement raisonnable... après Auschwitz, comment est-ce possible, praticable? « Travailler en effet(s) », répond Tosel à Granel. Travailler sur l'histoire (Auschwitz, Commerce-monde), travailler, « conspirer à la libération du possible », en créant une « logico-politico-éthique ».

Posture éminemment philosophique et politique.

#### IV. AUTONOMIE, FORCE ET CONSENTEMENT

Tosel m'a éclairée sur un des points en lien avec le Séminaire, à savoir les débats, les liens entre *autonomie, force et consentement*. Sans pouvoir analyser ce point dans l'ensemble de son œuvre, je trouve intéressant de le signaler à partir de mes notes personnelles du Séminaire. Il m'a précisé tout d'abord : « Le débat idéologique est très riche, mouvementé autour

---

1 Tosel, 2009, p. 298-299.

des œuvres des deux penseurs. Ceux qui les travaillent ne sont pas à l'abri des tempêtes... Il est certain que des difficultés avec certains travailleurs intellectuels ne sont pas interprétables par une analyse psychologique ».

Il a ensuite cité Gramsci parlant devant des jeunes communistes : « Il faut commencer par se demander pourquoi nous avons perdu<sup>1</sup> », faisant état de l'échec des révolutions, puis il a évoqué le consentement. Il a évoqué Gramsci sur les mécanismes du consentement et sur l'exigence de penser à une réforme intellectuelle et morale qui écrivait en termes d'installation d'une « hégémonie cuirassée de coercition<sup>2</sup> » où on perçoit les débats avec Lénine et aussi d'autres débats sur le pédagogisme.

Il partageait en partie du moins, ce que pensait Croce en pensant force et consentement ensemble : « tout consentement est forcé, plus ou moins forcé, mais forcé (...). Il n'est pas de formation politique qui puisse échapper : dans le plus libéral des États comme dans la plus opprimante des tyrannies, le consentement existe toujours et il est toujours forcé, conditionné, changeant<sup>3</sup> ». Sans partager cependant l'évaluation de Mussolini qui, sur le consentement, déclarait : « il est changeant comme les formations du sable sur le bord de la mer. Il ne peut exister toujours. Et il ne peut jamais être total (...). Lorsqu'un groupe ou un parti est au pouvoir, il a l'obligation de s'y fortifier et de se défendre contre tous<sup>4</sup> ».

Tosel n'était pas partisan de la force préconisée par Mussolini. Il se situait du côté de l'émancipation et du développement d'une conscience politique, par la formation, la pédagogie, la traduction, etc. Sur ce point il partageait la préoccupation d'un autre marxiste sans qu'il approfondisse l'axe *Histoire et conscience de classe* d'un Lefebvre s'inspirant d'un Lukács. Tosel, quant à lui, s'est appuyé sur Gramsci pour développer une philosophie de la praxis avec Gramsci.

V. Philosophie de la praxis : La critique continue de la révolution passive du capitalisme et le projet de radicale transformation révolutionnaire

1 Gramsci A., *Écrits politiques*, II, Paris, Gallimard, 1975, 304-307.

2 Cahiers 6 (VIII) & 88, in Gramsci A., *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Turin, Einaudi, 1977, 763-764.

3 Croce B., *Elementi di politica* (1925), in *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1973, (1ère éd. : 1930), 178.

4 B. Mussolini, « Forza e consenso », Gerarchias, mars 1923, in *Stritti e discorsi*, III, Milano, U. Hoepli, 1934, 77-879.

Toute révolution est un processus douloureux, plein de sang et d'effroi, comme une naissance. Mais, comme une naissance, toute révolution réussie est aussi un processus créateurs, une source de vie<sup>1</sup>.

« La puissance d'une pensée se mesure à la capacité qu'elle libère de prolonger et de déplacer sa propre problématique », écrivait Tsel dans un colloque en 2007 où il a développé de « libres réflexions » en mettant en regard Arendt et Gramsci sur le thème « superfluité humaine et conformisme de l'insujet<sup>2</sup> ». Je tente ici de lui appliquer cette phrase.

Quelle a été la « problématique », le noyau dur de la pensée de Tsel qu'il a eu la capacité de libérer et de déplacer par sa raison pratique non seulement critique mais créatrice ? Bien qu'il soit trop tôt pour trancher la question, on constate que le problème qu'il pose est un autre fil rouge de la philosophie de la praxis qu'il met en exergue en lisant Gramsci.

On peut s'avancer en disant que la « problématique » centrale de Tsel a été celle de « la révolution passive capitaliste » dont, en 2016, et qu'il pose des bases pour une « critique continue » à partir de Gramsci (sous-titre de son livre), tout en terminant par appeler à s'interroger sur la possibilité de « quel projet radical de transformation révolutionnaire ? » (2016, 14).

On peut repérer à la fois des jalons pour une périodisation et un parcours de problèmes que nous fournit Tsel pour lire Gramsci : Le marxisme de Gramsci entre 1920 et 1926 (chapitre I) ; la période des *Cahiers de prison* (chapitre II) autour de thèmes qu'il dégage : quel socialisme, quel communisme (chapitre III) ; la philosophie de la praxis entre conception du monde, religion, idéologie, sens commun (chapitre IV) ; survie et création en prison (chapitre V) ; l'hégémonie comme pédagogie : formation de la volonté collective et de la personnalité individuelle (chapitre VI) en accordant un rôle important à sa philosophie de la praxis qui est « un programme théorique fort ». Sur ce dernier point Tsel repère chez Gramsci des traces des *Cahiers de prison* 10 et 11<sup>3</sup>. Tsel fait un pas de plus. Il écrit :

- 
- 1 Haffner Sebastian, *Allemagne, 1918 : Une révolution trahie*, Agone, Marseille, 2018, p. 268.
  - 2 « Libres réflexions à partir de Hannah Arendt. Superfluité humaine et conformisme du sujet », Caloz-Tschopp M.-Cl. (éd.), *Lire Hannah Arendt aujourd'hui : pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, 81-97.
  - 3 Voir Tsel (1992, 12-13, note 1).

L'heure de Gramsci sonne pour les questions qu'il sait poser : quel projet radical de transformation révolutionnaire est-il encore possible de concevoir sinon celui de la lutte des classes élargie pour l'hégémonie des subalternes, des multitudes dispersées et fragmentées dans la période de la révolution passive mondiale du capitalisme ? Les forces dirigeantes et dominantes sont littéralement prêtes à toutes les violences – guerres, répressions, inégalités de tous ordres, néofascismes, destructions de pans entiers des acquis de civilisation, corruption cosmique, krachs financiers inouïs – pour maintenir une hégémonie qui en profondeur leur a été rendue difficile parce qu'elles ne peuvent plus être les puissances assimilatrices qu'elles ont été et qu'elles sont vouées au contraire à être des machines monstrueuses de désassimilation moderne. Ce projet devra être reformulé à la hauteur des problèmes inédits qui marquent notre condition historique et dont beaucoup excèdent le champ de la philosophie de la praxis – questions écologiques, problème de la gestion de la plasticité biopolitique, etc. Mais si Gramsci n'est pas un penseur miracle, nulle relance des émancipations humaines ne sera possible sans l'appropriation critique des richesses qui sont incarcérées encore dans les *Cahiers de prison*. Il est urgent en France de libérer Gramsci de la prison de l'ignorance où il croupit. (Tosel, 2016, 14).

Les difficultés, les apories sont nombreuses comme nous l'apprennent non seulement les révolutions bourgeoises, la révolution russe, allemande, italienne, les révolutions post-coloniales dont les sources sont, pourrait-on dire incalculables, et dont la « trahison » (Haffner, 2018) d'un ou de plusieurs acteurs n'est de loin pas la seule figure d'évaluation.

Dans le panorama historique, un problème tient en effet une place particulière chez Tosel. Il est la colonne vertébrale de la philosophie de la praxis (Marx, Gramsci) et qui la dépasse comme il l'écrit, qu'il n'évoque pas encore aussi centralement à Besançon en 1989 tout en posant la question de la « praxis comme problème<sup>1</sup> », mais qu'il reprend en 2016 à la fois dans le Séminaire du CIPh et dans son dernier livre sous l'angle du problème

1 Voir Losurdo Domenico, « Gramsci, Gentile, Marx et les philosophies de la praxis, 381-413 ; Izzo Francesca, « Philosophie de la praxis et théorie du sujet, 413-435 ; Tosel André, « La philosophie de la praxis comme conception du monde intégrale et/ou comme langage unifié », 435-457 ; Jaulin Annick, « Le sens commun et la soi-disant réalité du monde extérieur », 457-469, in Tosel André (dir.), *Modernité de Gramsci*, Annales littéraires de Besançon, no. 481, 1992.

de la « révolution passive » et le projet de transformation révolutionnaire qu'elle exige et dont on peut trouver des « perles » (le mot est de lui) dans l'œuvre de Gramsci.

À partir de là, faut-il encore attendre du marxisme un outil contre l'hyper-libéralisme, une *Weltan chaung* – comme question ontologique et non idéologique pour Gramsci, selon Tosel – permettant de dégager une « totalité » perdue à construire dans l'action, ou encore une nouvelle anthropologie, après l'illusion pour Althusser d'en faire une « science<sup>1</sup> » ? Tous ces axes de travail dans le marxisme ont leur place dans la durée de l'œuvre mais pas une place centrale pour Tosel qui relit Gramsci. Reste à savoir comment il déplace les apories et apporte des éléments pour une nouvelle philosophie politique.

Venons-en à son texte<sup>2</sup> sur l'approche Luxemburg-Gramsci dans le Séminaire du CIPH et à l'aporie centrale sur la « révolution passive » qu'il dégage de Gramsci, dont il fait la critique et dont il a parlé dans l'introduction au Séminaire du CIPH à l'Université de Lausanne sans cependant développer son projet politique.

Pour expliquer sa thèse sur « la perle » de Gramsci, Tosel compare Luxemburg et Gramsci deux « grands témoins de l'histoire de ce qu'a voulu et de ce que n'a pas pu être le mouvement ouvrier » qui ne luttait pas, selon lui contre l'exploitation mais aussi « pour la lutte pour une civilisation... ». Il situe sa lecture « face aux promesses et ambiguïtés<sup>3</sup> de la démocratie ». Pour Tosel, qui dit présenter un schéma dans sa conférence, – que je retraduis ici dans ses grandes lignes –, il est facile de situer chacun des auteurs dans l'histoire de la philosophie, mais, dit-il, il est difficile de les considérer ensemble à cause de leur analyse du capitalisme

---

1 Robelin « Gramsci et Althusser. Problèmes et enjeux de la lecture althusserienne », in Tosel (1992 : 85-97).

2 Précisons que le texte est la retranscription de sa Conférence introductive, grâce au travail de l'Association Savoir Libre à Lausanne. Nous n'avons malheureusement pas pu avoir accès à son texte écrit qui n'a pas été retrouvé, ce qui accentue son côté schématique. C'est au niveau du mouvement de la parole qu'il faut le saisir.

3 Il est possible d'explorer ce terme défini par un psychiatre et psychanalyste marxiste argentin. Voir, Amati Sas Silvia, Caloz-Tschopp Marie-Claire, Wagner Valeria, *Trois concepts pour comprendre Jose Bleger : symbiose, ambiguïté, cadre*, Paris, l'Harmattan, 2016.

(pour Luxemburg à partir de l'impérialisme), pour Gramsci, à partir de la nouvelle « civilisation » bourgeoise.

Après les avoir présentés dans leur contexte, il les compare à partir de « trois questions qui ont toute leur valeur aujourd'hui » : 1. « Sommes-nous capable aujourd'hui de représenter l'histoire de notre monde?... Quelle intériorité est la nôtre? » ; 2. « Qui sont aujourd'hui les acteurs de l'histoire, les classes sociales, les forces dominantes, les classes moyenne? Quelles sont les forces capables de transformer le monde? Quels autres mouvements? (les peuples par exemple); la question écologique, la question féministe concernent tous les acteurs. Quelle rationalité, pour quels intérêts? » 3. Que veut dire le mot révolution? La vision de la révolution française et celle préconisée par Marx ont-elles toujours un sens? Luxemburg et Gramsci se sont posé la plupart de ces questions.

Pour Tosel, Luxemburg se place dans le cadre conceptuel du *Capital* de Marx. Elle fait une « découverte » fondamentale (Tosel ne signale pas la critique du *Capital* de Marx par Luxemburg) : l'impérialisme aboutirait pour Luxemburg à des « catastrophes » sur la base d'une dynamique d'accumulation du système lui-même, affirme Tosel, en inscrivant son interprétation de l'impérialisme dans une approche déterministe de Luxemburg, ce que ne partagent pas de nombreuses études sur Luxemburg (y compris dans le livre publié). Est-il possible de lire Luxemburg en se limitant à son travail sur l'impérialisme sans le mettre en regard de ses critiques de la révolution russe<sup>1</sup> et ses apports sur la « démocratie socialiste », « sur la démocratie venant d'en bas »? En intégrant les analyses d'économie politique et celles qui concernent la révolution prise entre démocratie et autoritarisme, le regard se déplace. Il devient possible de prendre en compte le double apport de Luxemburg (aspects formels de la démocratie bourgeoise avec un nouveau contenu ; qu'est-ce que la démocratie socialiste?)<sup>2</sup> (Gusev, 2016, 14). Il devient possible de ne pas confiner Luxemburg dans un catastrophisme déterministe. L'interprétation de l'effet boomerang de

1 Löwy Michael, « Le coup de marteau » de la révolution. La critique de la démocratie bourgeoise chez R. Luxemburg », *Révolution et Démocratie. Actualité de Rosa Luxemburg*, Agone n° 59, 2016, 31-63.

2 Gusev Alexei, « Rosa Luxemburg et la démocratie socialiste. Un jalon essentiel dans l'histoire de la pensée marxiste », *Révolution et Démocratie. Actualité de Rosa Luxemburg*, Agone n° 59, 2016, 14.

l'impérialisme (Caloz-Tschopp, 2018<sup>1</sup>) peut se déplacer, s'élargir en articulant économie et politique (effet en retour de la violence sur les empires coloniaux et aussi élargissement des acteurs dominés par l'impérialisme dans les pays d'expansion et dans les pays impérialistes et présence d'une raison pratique, d'une philosophie de la praxis de la chez Luxemburg<sup>2</sup>).

Pour Tosel, Gramsci a une « approche assimilationniste » basée non sur le système de production décrit par Marx (Luxemburg selon Tose), mais sur la « société moderne » ou société bourgeoise, en tant que « civilisation », ce qui prouve que « chez les marxistes il peut y avoir des perles ». Tose avance que Gramsci met en place une théorie de la modernité bourgeoise comparable à celle de Max Weber. La société capitaliste bourgeoise fondée sur les classes sociales, le conflit de classe libère une créativité historique inconnue jusque-là. Assimilation veut dire changement de niveau, « élévation du niveau de culture et nouvelle vision du monde ».

Tose écrit que Gramsci nous présente dans les *Cahiers*, le mouvement de la modernité en trois temps, qui commence avec les communes italiennes et dont la Révolution française est le pivot (XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles) avec une nouvelle conception de l'État et du droit. Un autre adversaire se présente alors : la classe qui travaille, qui produit la valeur (XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à la barrière de 1871, date à partir de laquelle les bourgeoisies ne font plus de concessions) : l'émergence du mouvement ouvrier. « Les travailleurs demandent d'être producteurs d'une civilisation, d'être les créateurs de civilisation ». Gramsci, explique Tose, a une vision assimilationniste de la bourgeoisie jusqu'en 1871 où le consensus assimilationniste s'effrite, puis plus radicalement en 1914, avec le retour de l'État comme force.

À partir de là, la bourgeoisie a perdu sa légitimité assimilationniste et créatrice, elle est « saturée, elle désassimile une partie d'elle-même : qu'est-ce que c'est l'homme jetable ? C'est l'homme désassimilé car les désassimilations sont plus importantes que les assimilations ». L'enjeu des « forces de transformation » est alors de porter à la perfection « une conception de l'État éthique ».

- 
- 1 Caloz-Tschopp M.-Cl., « Rosa Luxemburg : la découverte de l'effet boomerang de l'impérialisme et la liberté »,
  - 2 Löwy Michael, « L'étincelle s'allume dans l'action. La philosophie de la praxis dans la pensée de Rosa Luxemburg » (Caloz-Tschopp & Felli & Chollet, 2018).

L'enjeu, pour Tosel, est de contester les formes d'assimilation de la société moderne, « Gramsci forge le concept de révolution en situation de "guerre de position", qui devient pour lui le concept de « révolution passive ». L'enjeu est de produire une nouvelle forme d'hégémonie, avec la révolution passive (bourgeoisie active, citoyens passifs, producteurs passifs assimilés). À partir de là, devenir « soi-même hégémonique, c'est être capable de transformer ces forces en forces de direction et en forces de formation de soi. C'est être debout comme disent les autres ».

Pour Gramsci, la classe bourgeoise n'a pas réussi à être légitime en freinant l'assimilation de la classe ouvrière dans la société moderne et par la guerre ; la classe ouvrière historique a été affaiblie, éclatée. Tosel souligne que Gramsci parle alors de classes de subalternes, ce qu'un historien et poète convoque au « fond de la grande nuit<sup>1</sup> », qui sont un nouveau sujet double (ceux qui dirigent, ceux qui sombrent). « Est-ce que l'idée de contre-révolution passive des masses subalternes a un sens ? C'est la question que Gramsci nous laisse », écrit Tosel. Gramsci « se place du côté de l'examen des peuples ». En mettant l'accent sur les subalternes, Tosel déplace les « antagonismes de classe », dont parle Balibar, tout en faisant entrer en scène de nouvelles « civilisations ». Il conclut par des réflexions sur la démocratie ambiguë, à double face (active et passive). Ce n'est plus la bourgeoisie, « c'est le mouvement ouvrier » qui fait exister la démocratie, où il n'y a pas de séparation entre l'éthique et la politique.

Jusqu'où, pour explorer la révolution aujourd'hui, nous faut-il nous engager dans la voie de la « révolution passive du capitalisme » et son dépassement dégage par Tosel chez Gramsci ?

On prend acte qu'il se déplace de la « production » où il confine, de manière discutable Luxemburg, à la « civilisation » moderne bourgeoise de la révolution passive que les nouveaux subalternes sont appelés à se réapproprier pour dynamiser la démocratie...

On peut dire que Tosel *se déplace* en intégrant dans sa philosophie de la praxis de la révolution, la dynamique passivité-activité hégémonique qui, pour lui est l'invention de la bourgeoisie, qui a tendance à assimiler les

---

1 Mbembe Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010 ; *De la Postcolonie*, Paris, Karthala, 2000.

autres classes, jusqu'à atteindre des limites infranchissables, à cause du conflit de classes.

Il reformule et traduit ainsi sa lecture de Gramsci en la prolongeant et en l'élargissant de la production à la civilisation, de la classe ouvrière aux subalternes et on peut dire aussi en intégrant une nouvelle « Weltan chaung » entre finitude et infinitude (Tosel 2017) à la philosophie de la praxis de Gramsci, dans une réappropriation de la démocratie par les subalternes. À ce niveau, on pourrait souhaiter l'articulation entre une lecture élargie de la « découverte » de Luxemburg et de la « perle » de Gramsci, pour en quelque sorte échapper à une interprétation possible de ce que dit Tosel sur les limites de l'assimilationnisme de la bourgeoisie qui pourrait être interprété en termes de son « déclin », de sa « non contemporanéité », non tant économique que politique. Tosel, qui redéfinit la nouvelle classe des subalternes, pose le problème. En ce sens il se déplace, il élargit sa lecture de la « perle » de Gramsci. La discussion dans le cadre du Séminaire CIPh aurait dû continuer avec Tosel. Il laisse la porte ouverte pour approfondir le rapport Luxemburg-Gramsci.

Dans un tel schéma interprétatif de Gramsci par Tosel (vu la source limitée d'une seule conférence, il nous faut rester prudents dans notre interprétation), on pourrait ainsi intégrer l'écologie et le féminisme (qu'il a cités dans sa conférence mais pas dans son texte de 2016) dont il souligne l'importance aujourd'hui. Il est difficile d'évaluer le sens du déplacement. Il nous laisse des questions et des suggestions. Il intègre ce que Traverso appelle « le principe épistémologique de l'exil » et nous apprend à être en exil pour lire les textes philosophiques avec une grande liberté dans la recherche marxiste et le communisme qu'il tente de renouveler.

Sa question finale en 2016 fait état à la fois de sa démarche et de ses préoccupations :

L'heure de Gramsci sonne pour les questions qu'elle sait poser : quel projet radical de transformation révolutionnaire est-il encore possible de concevoir sinon celui de la lutte des classes élargie pour l'hégémonie des subalternes, des multitudes dispersées et fragmentées dans la période de la révolution passive mondiale du capitalisme ? (Tosel, 2016, 14).

Tosel formule une question ouverte qui déplace la philosophie de la praxis, les schémas interprétatifs, les catégories du marxisme, de la révolution, il ouvre ainsi de nouvelles voies pour la philosophie de la praxis.

En guise de conclusion

Dans les concours, j'écoutais souvent les autres, sincèrement. Je ne me comparais pas, j'étais émerveillée ! De toute façon, on joue comme on peut, comme on est. Impossible de faire autrement. Marta Argerich, pianiste

En quittant Tosel, je dois constater qu'une collaboration durant plusieurs années a permis de constater qu'il a démontré sa capacité à prolonger et à déplacer ses problématiques, nous permettant ainsi de mesurer la puissance de sa pensée. On sait que Tosel aimait beaucoup la musique... Je vais citer en conclusion, la pianiste argentine Marta Argerich. « On joue comme on peut, comme on est. Impossible de faire autrement » en découvrant les chemins étranges de la création politique et philosophique des mille marxismes.

André Tosel nous a transmis le *goût* créatif de la politique et de la « philosophie » en mouvement, en se déplaçant, en proposant des lectures minoritaires, en enrichissant les interprétations, en n'éluant pas les problèmes, même quand ils sont difficiles à entendre et à penser. Rappelons-nous que pour Arendt lisant Kant, le goût était à la base d'une philosophie politique du jugement politique (et non seulement esthétique).

Tosel a partagé le goût d'Arendt pour une philosophie politique du jugement faisant partie d'une philosophie de la praxis. Il l'a pratiquée dans la civilisation des mille marxismes, tout en développant un engagement personnel, une capacité critique et de jugement d'interpellation, élargie, déplacée, dans son débat avec Gramsci et la tradition philosophique invitée à passer les frontières. Souhaitons que son héritage puisse être intégré à sa juste place.

## ÉLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

Arendt Hannah, *Vie politiques*, Paris, Gallimard, (1968), 1974.

Bloch Ernst, *Héritage de ce temps*, Paris, Klincksieck, 2017.

Caloz-Tschopp M.-Cl. & Felli R., & Chollet A. (dir.), *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris, éd. Kimé, 2018.

Caloz-Tschopp M.-Cl., « Rosa Luxemburg: la découverte de l'effet boomerang et la liberté », Caloz-Tschopp M.-Cl. & Felli R., & Chollet A., *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris, éd. Kimé, 2018.

Conrad Joseph, *Typhon*, Folio, 1918.

- *Inquiétude*, Folio, (1932), 1982 (trad. révisée).

Balibar Étienne, « Gramsci, Marx et le rapport social », in Tosel (1992).

Paris Robert, « Gramsci en France », *Revue française de science politique*, 29-1, 1979, 5-18.

Haffner Sebastian, *Allemagne, 1918 : une révolution trahie*, Paris, Agone, 2018.

Longuenesse Béatrice, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015.

Ogilvie Bertrand, *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, éd. Amsterdam, 2012.

Tosel André, « Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci face aux ambiguïtés de la démocratie », Caloz-Tschopp M.-Cl. & Felli R. & Chollet A., *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris, Kimé, 2018.

- « Finitude », *Les temps modernes* n° 692, janvier-mars 2017.

- *Étudier Gramsci*, Paris, Kimé, 2016.

- « Étienne Balibar : parcours, évolution, questions », Balibar É., Caloz-Tschopp M.-C., Insel A., Tosel A., *Violence, civilité, révolution*, Paris, La Dispute, 2015, pp. 51-93.

- *Le marxisme du 20<sup>e</sup> siècle*, Paris, Syllepse, 2009.

- « Pourquoi résister au total-libéralisme? Vers une politique révolutionnaire de la civilité », Préface, Caloz-Tschopp M.-Cl. *Résister en politique, résister en philosophie avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic*, Paris, La Dispute, 2008, 11-24.

- « Libres réflexions à partir de Hannah Arendt. Superfluité humaine et conformisme du sujet », Caloz-Tschopp M.-Cl. (éd.), *Lire Hannah*

*Arendt aujourd'hui : pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, 81-97.

- *Modernité de Gramsci ?* Annales Littéraires de l'université de Besançon, n° 481, 1992.

Traverso Enzo, *Mélancolie de gauche*, la force d'une tradition (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles, Paris, La Découverte, 2016.

- *Révolution et Démocratie. Actualité de Rosa Luxemburg*, Agone n° 59, 2016.

MAGALI BESSONE

LES IDENTITÉS CULTURELLES  
ET LA « MÉTIS DU MÉTISSAGE » CHEZ ANDRÉ TOSEL

En 2013, un ami et ancien doctorant d'André Tosel, Arnaud Rosset, nous a invités tous les deux à participer à une table ronde à Lille Cité Philo, intitulée « Identités et pseudo-identités au sein de l'imaginaire politique moderne<sup>1</sup> ». C'était notamment à l'occasion de la parution, deux ans auparavant, du second tome de l'ouvrage de Tosel, *Scénarios de la mondialisation culturelle*, « Civilisations, cultures, conflits ». C'est en quelque sorte à prolonger ma lecture, et notre dialogue, que je voudrais me consacrer ici – à penser avec Tosel, à explorer avec lui quelques-uns des objets philosophiques que nous partagions. C'est pourquoi j'ai choisi de me concentrer sur un chapitre précis de son ouvrage, le chapitre cinq, « L'Universel et le défi du pluriculturalisme. De l'interculturel », qui se termine par un appel qui fournit le titre de mon article, « Métis, ou la sagesse du métissage. L'hybridation des cultures devenues des ressources ».

Je voudrais d'abord présenter l'argument de Tosel sur ce qu'il appelle les identités culturelles et leur rapport à l'universel. Puis je me concentrerai sur la figure du métis, « figure de l'avenir interculturel », peut-être « nouvelle figure de l'universel », selon Tosel, mais je suggérerai que tout se passe comme si le geste politique demeurait ici inachevé : après avoir finement analysé les conditions politiques de la culture et l'insuffisance de la référence au pluriculturalisme ou au multiculturalisme pour penser et

---

1 A. Tosel, *Civilisations, cultures, conflits. Scénarios de la mondialisation culturelle II*, Paris, Éditions Kimé, 2011. Toutes les références dans la suite du texte, sauf indication contraire, sont tirées de cet ouvrage.

dépasser les conflits identitaires, Tosel mobilise la référence au métissage, à l'interculturel, comme dépassement des logiques identitaires binaires. Mais c'est alors un discours en quelque sorte hors-sol, idéalisé – pour tout dire utopique – déconnecté du sens conféré au métissage par les processus juridiques et socio-politiques concrets de nos sociétés, qui est produit. Je suggérerai, dans le sillage d'un article « programmatique » d'Étienne Balibar<sup>1</sup>, que c'est la notion même d'identité culturelle qui est paradoxale et qui charrie avec elle d'emblée la dépolitisation des problèmes sociaux qu'elle est censée permettre d'appréhender. Mon hypothèse est qu'André Tosel a testé ici les limites du scénario culturel qui ne s'achève en réalité que dans son ouvrage suivant, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?* où l'interculturalité, qu'il s'était agi de diagnostiquer comme élément de fait de la société française, se pense normativement, et politiquement, depuis les discriminations et les inégalités socio-politiques dont sont victimes des populations assignées comme des cultures différentes, venues d'ailleurs, en défaut d'intégration.

I. L'ENJEU DE L'ANALYSE DU PLURICULTURALISME COMME LOGIQUE CULTURELLE DE LA MONDIALISATION CHEZ TOSEL : OUVRIR LA POSSIBILITÉ DU « PASSAGE D'UNE POLITIQUE DE LA PLURICULTURALITÉ À UNE POLITIQUE DE L'INTERCULTURALITÉ MÉTISSE ET CRÉOLE<sup>2</sup> »

Je voudrais dans un premier temps exposer l'argument tel qu'André Tosel le développe dans le chapitre cinq de *Civilisations, cultures, conflits* : l'écriture de Tosel est extrêmement dense et si je vais sans doute inévitablement simplifier son propos, j'espère ne pas trahir sa pensée. Dans ce chapitre, consacré à l'élucidation des différents conflits suscités par la logique de la mondialisation, André Tosel se propose de dégager les enjeux liés aux relations entre groupes culturels majoritaires et minoritaires. « La thématique dominante est celle des identités différentes en conflit potentiel. Le racisme xénophobe d'État gagne de nombreux pays dont la France », écrit-il dans la présentation de son ouvrage, ce racisme d'État consistant à rejeter

1 É. Balibar, « Culture et identité. Notes de recherche », *NAQD. Revue d'Études et de Critique Sociale*, 1992/1, n° 2, p. 9-21.

2 A. Tosel, *Civilisations, cultures, conflits*, op. cit., p. 137.

les minorités culturelles au nom de leur différence culturelle construite et à légitimer une « politique de guerre civile préventive ». La déconstruction de la notion de culture à laquelle Tosal se livre dans ce chapitre, notamment à la suite de l'anthropologue Arjun Appadurai, est un préalable indispensable à la formulation d'une résolution proprement politique de cette guerre, résolution qu'il appelle de ses vœux : l'enjeu en est « la transformation des luttes identitaires en conflits sociaux pour une égalité inter-culturelle ».

Son analyse part d'un constat : par l'effet des migrations actuelles, la présence de groupes sociaux étrangers sur les territoires des États relance la question de l'universalité effective des droits politiques (civils et civiques) et socio-économiques dus à chacun, de leur réalisation progressive ou de leur destruction tendancielle, c'est-à-dire de leur limitation à des énoncés acceptables tant qu'ils ne menacent pas la structure néolibérale et capitaliste de l'organisation étatisée. En effet, l'universalité des droits est historicisée, rappelle Tosal, et ce, en un double sens : elle est à la fois le produit historique de réclamations, de contestations, émanant d'humains se constituant comme des ayant-droits, et concrètement médiatisée par des formes variées d'États et de nations, ces deux entités ne coïncidant pas nécessairement dans un État-nation supposé homogène. Or l'hétérogénéité de populations de cultures différentes coexistant sur un même territoire complique la question des droits de l'homme et du citoyen – c'est ce qu'on a pu appeler la troisième génération des droits de l'homme, ceux qui sont revendiqués non pas à titre individuel mais au titre de « membres de communautés distinctes<sup>1</sup> ».

Ces communautés culturelles, précise Tosal à la suite d'Appadurai dont il adopte la démarche critique et déconstructiviste, ne sauraient être envisagées sous les auspices de la thèse primordialiste qui prétend que ces groupes sont constitués par le partage en commun et en exclusivité, par leurs membres, de traits primordiaux fixes absolutisés et naturalisés, coalisés pour former une identité collective substantialisée. La thèse primordialiste est toutefois radicalisée par les flux de population et l'imaginaire identitaire qu'ils suscitent, provoquant les politiques de discrimination et d'exclusion les plus violentes – à leur tour substantialisant, en retour, les

---

1 *Ibid.*, p. 184.

identités culturelles et ethnicisées. La thèse primordialiste demeure une tentation constante soutenant les manifestations de racisme d'État.

En Europe, le fait du multiculturalisme a pu être pensé selon deux modalités de l'universalisme, poursuit Tosel : d'un côté, celle du relativisme culturel qui repose sur l'affirmation selon laquelle les cultures sont toutes également dignes de respect et qui en tire l'exigence d'une communication minimale entre elles. Mais cette version achoppe sur le plan politique : le relativisme verse dans l'indifférence et l'indifférence ne peut constituer une politique viable puisqu'il est exigé de l'État de prendre parti pour défendre ou garantir des droits aux cultures et aux membres de groupes culturels. Rejoignant là les analyses de Will Kymlicka<sup>1</sup>, ou de Cécile Laborde<sup>2</sup>, Tosel fait sienne l'affirmation selon laquelle l'État ne peut pas ne pas être culturellement engagé. La référence abstraite à l'universalisme peut être assez puissante pour défendre la neutralité de l'État dans le cas de la religion, mais un tel universalisme est difficilement tenable dans le cas de la diversité culturelle – et revient souvent à promouvoir un communautarisme du dominant au lieu de l'universalisme objectif que l'État est censé incarner. Par exemple, comment organiser concrètement et institutionnellement le pluralisme linguistique ? L'État ne peut pas se contenter d'une tolérance indifférente, mais est requis de prendre une décision concernant la langue, ou les langues, officiellement reconnues, celles dans lesquelles se fait l'enseignement public, ou celles dans lesquelles doivent être traduits les documents administratifs ; de même en ce qui concerne le calendrier national, les jours de repos, fériés ou commémorés. Autre difficulté, comment arbitrer entre égal respect des cultures et interdiction de coutumes ou pratiques culturelles jugées attentatoires aux libertés individuelles garanties dans les démocraties ? Si, de ce point de vue, l'excision, un exemple pris par André Tosel, ne me semble pas constituer un cas difficile sur le plan normatif, il est plus difficile en revanche de savoir, par exemple, au nom de quel arbitrage entre égal respect des cultures et protection de l'intégrité physique nous devrions tolérer ou non la circoncision, condamnée en 2013 par le Conseil de l'Europe. Le principe de neutralité de l'État n'est pas tenable

---

1 W. Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle*, trad. P. Savidan, Paris, La Découverte, 2001.

2 C. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Seuil, 2010.

concernant les pratiques culturelles : la thèse du relativisme culturel n'a donc pas de pertinence politique. D'un autre côté, la thèse qui accepte la concurrence ou l'*agôn* des cultures et s'efforce d'organiser l'universel par la hiérarchisation des différences culturelles, distinguant les cultures civilisées et les cultures barbares, ou les cultures à promouvoir et celles à prohiber au sein de l'État, n'est pas plus acceptable ni sur le plan moral ni sur le plan politique puisqu'elle suscite les conflits qu'elle est censée ordonner.

C'est que l'universalisme souffre d'une équivocité constitutive, ou contradiction performative, dit Tosel : le principe d'égalité des humains, prioritaire et de portée universelle, est un principe historique, affirmé en Occident – tout se passe comme si la culture occidentale prétendait s'ériger en culture universelle, alors qu'en Occident même le principe d'égalité est constamment bafoué ou accompagné de clauses d'exception portant sur la manière dont il doit s'appliquer concrètement dans le traitement des membres des autres cultures. Il faut ainsi se garder de la tendance hégémonique de l'universel. Mais il importe tout autant de résister à la tentation inverse : celle qui consisterait à se satisfaire de la seule critique et à renoncer à penser la démocratie comme processus continu, indéfini, toujours inachevé, d'universalisation, pour préférer admettre qu'elle ne peut être que l'incarnation d'un régime politique particulier, en concurrence avec d'autres et qu'il faut donc défendre contre les autres. Cette dernière position, celle de la défense de « notre » culture démocratique contre les cultures des autres, ouvre en effet la voie à trois scénarios possibles de prise en compte démocratique du fait multiculturel, dont aucun n'est satisfaisant selon Tosel.

Le premier scénario, « scénario catastrophe », est celui que Tosel nomme la « démocratie ethnicisée » ou « racisée », centrée sur l'identité d'un peuple *genos* ou *ethnos* imaginativement homogénéisé et vécu sous le mode de l'espèce menacée par des autres qui viennent s'imposer « chez nous ». Dans ce scénario, protéger notre espèce culturelle implique que les autres n'aient le choix qu'entre assimilation forcée et ségrégation-soumission : c'est le scénario du choc des civilisations, qui, selon Tosel, n'est pas par ailleurs un scénario dystopique, mais une menace réelle pour l'Europe actuelle. Un deuxième scénario est toutefois possible, celui qui, dans le sillage d'Habermas, invite à penser les droits humains comme les prin-

cipes fondateurs du droit positif et lie l'universalisme, de manière procédurale, « à une situation de dialogue rationnel sans contrainte » entre groupes culturels<sup>1</sup>. Le problème politique que pose ce scénario selon Tsel, c'est qu'il ne peut rien répondre à ceux qui « empiriquement n'acceptent pas de discuter » : le problème que pose le fait du multiculturalisme est justement l'exigence de construire ensemble un terrain commun alors même qu'il n'y a pas nécessairement d'accord préalable ni de langue partagée. Le scénario proposé par Habermas est éthique et juridique mais il « n'affronte pas les contraintes de l'agir politique<sup>2</sup> » écrit Tsel. Le troisième scénario est celui de la citoyenneté multiculturelle libérale pensée par Charles Taylor ou Will Kymlicka comme celui de la possibilité d'une reconnaissance réciproque des groupes pluriels et ouverts, respectant le droit individuel de quitter le groupe ou d'aller et venir entre les cultures. Mais la construction de cet idéoscape, selon le terme repris par Tsel à Appadurai, « laisse irrfléchie la question de l'identité du groupe et présuppose l'existence naturalisée de ces communautés<sup>3</sup> » : la notion de culture demeure constituée préalablement et substantialisée. Admettre un « droit de sortie » des groupes culturels ne remet pas en cause la supposition d'une homogénéité et du caractère complet, compréhensif, de la culture sociétale de chacun des groupes.

Devant le constat d'échec de ces trois scénarios, il est donc fondamental de procéder à la déconstruction de la notion de culture et de la penser, non comme préalable, mais comme « hypothèse rétroactive », dit Tsel, construisant et regroupant un ensemble de traits utiles pour simplifier la complexité historique des identités collectives. Tsel propose dans cette veine de distinguer une conception synthétique et une conception analytique de la culture : dans sa dimension synthétique, la culture est « le système ou plutôt le réseau de symboles, croyances, valeurs, rites et mœurs qui spécifient et conditionnent dans une certaine mesure l'existence des membres d'une société<sup>4</sup> ». Dans sa dimension analytique, « la culture est surtout la dimension symbolique propre à n'importe quel aspect de la vie

---

1 A. Tsel, *Civilisations, cultures, conflits*, op. cit., p. 203.

2 *Ibid.*, p. 205.

3 *Ibid.*, p. 207.

4 *Ibid.*, p. 209.

sociale<sup>1</sup> ». Il s'agit d'une « réalité historique imaginée<sup>2</sup> », méta-sociale, qui doit renoncer à être pensée comme un macrocosme : il n'existe pas de culture mondiale ; il n'y a que des cultures en turbulences, en renégociation, en redéfinition, en relation les unes avec les autres dans leurs visées, parfois concurrentes, de significations symboliques. C'est pourquoi le terme même de multiculturalisme est équivoque : dire que sous l'effet des migrations, nous sommes désormais devenus des démocraties multiculturelles, c'est donner le sentiment que les migrants ont apporté avec eux une culture minoritaire qui peut se juxtaposer ou se superposer à la culture dominante, toutes deux prédéfinies.

C'est en cela que les migrants ont une fonction de signalisation du problème : ils montrent, incarnent ou définissent la réalité, problématique pour les majorités « de l'État nation récepteur », selon laquelle on peut être ni d'ici ni d'ailleurs. Les minorités migrantes signalent le double « principe d'incomplétude » et « d'incertitude » au cœur même de l'auto-définition de l'État-nation : la majorité dominante ne coïncide pas, ne peut jamais coïncider, avec le peuple naturalisé qu'elle fantasme comme identité ethnique, ancrage politique et objet de référence exclusif du nous. Les minorités migrantes font que « la majorité doute d'elle-même<sup>3</sup> ». Comme l'écrit Tosel en 2016 dans un entretien donné au journal *L'Humanité*, « ce phénomène effraye en ce qu'il fait voir aux populations européennes les plus fragiles le visage qui pourrait être le leur en ce monde de sur-violence, celui de l'exil et de la privation d'un monde en commun<sup>4</sup> ». Les populations migrantes sont donc la cible préférentielle des politiques de terreur structurale, de l'« élaboration politique de la peur fantasmatique que ces étrangers produisent en annonçant aux citoyens locaux un destin possible<sup>5</sup> » – elles sont la cible privilégiée du racisme d'État. Le scénario-catastrophe menace ainsi toujours davantage les démocraties « multiculturelles ».

---

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, p. 220.

3 *Ibid.*, p. 211.

4 A. Tosel, « Entretien avec le journal *L'Humanité* », *L'Humanité*, 7 août 2016 (<https://www.humanite.fr/disparition-du-philosophe-andre-tosel-581076>).

5 *Ibid.*

## II. L' APOLOGUE DU MIGRANT ET L' UTOPIE DU MÉTISSAGE

Après avoir déployé la nature et la portée du problème, Tosel esquisse un recours possible : ce qu'il nomme la « politique de l'interculturalité » comme réponse aux faiblesses du multiculturalisme, une politique qui « use de manière positive de la déconstruction théorique de la notion de culture » et transforme la dialectique de la terreur et de la contre-terreur en « espace public interculturel proprement politique<sup>1</sup> ». Cet espace public est d'abord caractérisé comme le lieu 1) de l'exposition réciproque des ensembles de traits qui caractérisent les cultures, et 2) du débat, dans des différends politiques, entre des discours culturels variés, construisant ensemble des « quasi-notions » communes jamais définitivement garanties, à propos de problèmes concrets, « comme le logement, le travail, la langue, les biens sociaux, les droits<sup>2</sup> ». C'est à une logique « *bottom up* » de formulation de demandes par des mouvements sociaux, ce que Tosel nomme des « cellules d'action civile interculturelle », et à une logique d'adresse, en seconde personne, que renvoie l'espace interculturel. Mais cet espace n'est pensable que si l'on admet que « tout individu est un ensemble non clos de relations. Il est lui-même un peuple<sup>3</sup> » et que chacun s'engage ainsi dans le débat interculturel avec la conviction ferme qu'il n'existe rien comme des appartenances substantielles dans lesquelles s'ancreraient ou s'enracineraient les identités individuelles. C'est pourquoi pour caractériser l'espace public il faut faire un pas de plus : il est à penser comme « un espace de métissage et d'hybridation » des traits culturels non rigides, non cristallisés.

C'est ainsi que Tosel en revient à ce qu'il nomme l'« apologue du migrant<sup>4</sup> ». Le terme d'apologue est notable car je n'ai pas lu, à proprement parler, de récit narratif ou allégorique mettant en scène « le migrant » ; en revanche, Tosel mobilise une métaphore, celle du « marin », dans le sac duquel nous ne trouvons pas « cette chose qui serait la culture » mais « des traits hérités ou acquis qui peuvent être utilisés comme ressources permettant d'assurer un mode de vie en terre inconnue » et qui sont sans cesse

---

1 A. Tosel, *Civilisations, cultures, conflits*, op. cit., p. 214.

2 *Ibid.*, p. 219.

3 *Ibid.*, p. 220.

4 *Ibid.*

renouvelés selon les besoins. Le migrant, ou le marin, figure un « hybride viable », à l'interface entre plusieurs espaces et plusieurs langues, un « liminaire » « à la fois commun et singulier<sup>1</sup> ». L'hybride ou le métis constitue ainsi « une figure de l'avenir interculturel », figure doublement critique en ce qu'il représente à la fois la « preuve de la dénaturalisation des espèces culturelles » et la possibilité d'un « espace de traduction créatrice ». Tosel renvoie ici notamment aux processus de créolisation de la langue que l'on trouve chez Patrick Chamoiseau ou Édouard Glissant, dont les mots concluent l'ouvrage. Ces processus ne produisent pas seulement des effets de traduction, mais bien des effets d'hybridation, de création de la diversité comprise comme relation partagée à un monde commun. Si apologue il y a, c'est sans doute que la figure interculturelle du migrant-marin incarne la possibilité d'une morale pratique : celle, en activité, en lutte, de la possibilité du mélange, et, par là, de l'invention d'un monde commun.

Il est intéressant de rapprocher ici l'analyse de Tosel de celle d'un autre philosophe qui à peu près au même moment s'est lui aussi intéressé à la question des identités collectives culturelles : Alain Renaut, dans son ouvrage *Un Humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*<sup>2</sup>, cité dans la bibliographie de Tosel mais, à ma connaissance, pas dans l'ouvrage lui-même. En dépit de leurs différences évidentes – d'influences philosophiques, de méthodologie et de style – il existe une grande proximité entre les deux plaidoyers qu'on y trouve pour la diversité des cultures et la valorisation du divers au-delà des identités culturelles essentialisées et substantialisées. Chacun plaide, à sa manière, pour une hybridation ou une créolisation des identités, au nom d'un universel critique et sous l'égide du *Traité du Tout-Monde* d'Édouard Glissant. Alain Renaut s'élève contre l'identité-racine dogmatique au nom de l'identité-rhizome ou de l'identité en archipel, contre l'identité comme essence au nom de l'identité comme relation – ce que Glissant nomme processus de créolisation et que Renaut conceptualise comme le « schème de l'Idée de diversité conçue comme Relation<sup>3</sup> » et que Tosel nomme le « monde liquide » « de la Relation en

---

1 *Ibid.*, p. 221.

2 A. Renaut, *Un Humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Éditions Flammarion, 2009.

3 *Ibid.*, p. 326.

expansion sans but en soi<sup>1</sup> ». Renaut, comme Tosel, récuse tant l'assimilationnisme, politique de violence, de domination de l'autre et de réduction au silence des différences culturelles, que le multiculturalisme auquel il reproche lui aussi de n'être qu'une « juxtaposition de cultures<sup>2</sup> » pensées comme des tous isolés. Ni l'universalisme hégémonique ni le relativisme des cultures ne constituent ainsi une solution. L'un et l'autre dénoncent, à la suite de Glissant, le chaos du Non Monde, ou le « Chaos Monde », et œuvrent pour en faire surgir le « Tout Monde » à l'horizon du processus de transformation des identités en « multi-relations<sup>3</sup> » ou « interrelations<sup>4</sup> ». Si universalisation il y a, c'est dans le processus d'hybridation et de traduction qu'elle peut se réaliser.

Ce rapprochement, à première vue inattendu, souligne toutefois un écueil commun des deux démarches, écueil que toutes deux assument d'ailleurs au moins partiellement : après avoir diagnostiqué politiquement ce que Tosel nomme la « catastrophe du chaos-monde » comme choc actuel des cultures, ils recourent dans les deux cas à une métaphysique poétique, ce que Glissant nomme la « Poétique de la Relation » comme « possible de l'imaginaire ». Renaut l'affirme clairement : il trouve chez Glissant une « poétique de la diversité » qui peut, du moins c'est son pari, se transformer en « éthique de la diversité » susceptible d'être départicularisée, transposée, et de nourrir une expérience universelle ; mais elle ne saurait constituer une politique : « Que la prise en charge d'une pratique du Divers en phase avec ce que nous avons vu se construire [...] en matière de représentation de la diversité culturelle ne relève point d'une politique, on en conviendra, je pense, assez aisément », écrit Renaut<sup>5</sup>. Les choses sont moins claires du côté de Tosel : son enjeu, son ambition, est bien politique. Mais le migrant-marin hybride, héros de l'apologue, n'est pas une figure politique. La « Poétique de la relation » « espère en sa Politique<sup>6</sup> », écrit Tosel ; elle « consonne ou résonne avec une politique qu'elle appelle<sup>7</sup> ». Toutefois,

1 A. Tosel, *Civilisations, cultures, conflits*, op. cit., p. 269.

2 A. Renaut, *Un Humanisme de la diversité*, op. cit., p. 341.

3 A. Tosel, *Civilisations, cultures, conflits*, op. cit., p. 257.

4 A. Renaut, *Un Humanisme de la diversité*, op. cit., p. 330.

5 *Ibid.*, p. 343.

6 A. Tosel, *Civilisations, cultures, conflits*, op. cit., p. 273.

7 *Ibid.*, p. 272.

les déterminants concrets par lesquels cette « puissance poétique » peut se transformer en une politique qui résiste aux états de guerre dans lesquels nous nous trouvons (qui demeurent toujours un de nos horizons possibles, et même une actualité tragique) et qui permet de produire un monde commun effectif, ne sont pas énoncés. Le peuvent-ils, en réalité ?

Les deux pensées achoppent, à mon sens, et étonnamment, sur une même difficulté, en raison d'un commun découplage de la question de la culture et de celle des conditions juridico-politiques et socio-politiques concrètes dans lesquelles elle se vit et, le cas échéant, offre des ressources. Le métissage ne peut pleinement accomplir sa fonction critique que dans un monde dans lequel les métis sont susceptibles d'être considérés comme les égaux sur le plan économique et politique de leur père, c'est-à-dire sont susceptibles de prétendre à un statut, à des droits et à des ressources équivalents à ceux auxquels pouvaient prétendre leur père. Mais la logique de la généalogie, de la filiation définie par l'ascendance, qui est au cœur de la pensée et des pratiques de métissage (ce que l'anglais nomme *miscegenation*), vise souvent à maintenir les métis dans un processus indéfini vers l'appartenance pleine et entière à la culture dominante, majoritaire, mais sans jamais que ce processus puisse être réellement accompli, que les métis soient définitivement inclus ou radicalement exclus. Les sociétés dites de métissage, comme les sociétés ibéro-américaines, sont loin d'être des sociétés de démocratie politique et culturelle, où toutes les cultures seraient reconnues comme d'égale valeur se rencontrant et s'incarnant dans les métis ; au contraire, comme l'ont montré de nombreux travaux d'historiens et d'anthropologues du monde ibéro-américain, plus l'indistinction menace, plus elle suscite l'émergence de dispositifs contraignants, voire répressifs, pour rétablir les différences. Un monde liquide, un monde d'identités fluides, n'est pas pour autant un monde où les processus de racisation et de rigidification des identités ont disparu et la souplesse statutaire associée aux métis, aux mulâtres, aux bâtards, n'est jamais total : la reconnaissance ne s'accompagne pas nécessairement de légitimité. Une population de métis ne produit pas nécessairement une société métissée car les processus de transmission des ressources sont toujours seulement partiellement accomplis et les résistances juridico-politiques d'autant plus nombreuses que l'homogénéité fantasmée semble menacée.

Au-delà des contextes luso-américain ou ibéro-américain, je mentionnerai seulement le cas que je connais le mieux : dans les États-Unis esclavagistes, l'existence de Noirs libres et métissés, susceptibles de traverser les frontières de race, de classe et d'États, a très largement contribué au durcissement des lois prohibant la possibilité de les voir accéder à une citoyenneté pleine et entière (voir notamment le célèbre arrêt *Dred Scott v. Sandford* en 1857, dans lequel le Président de la Cour Suprême Robert Taney déclare que les Afro-Américains émancipés ou nés de parents libres ne peuvent pas être considérés comme des citoyens des États-Unis ni prétendre aux droits et privilèges constitutionnellement reconnus aux citoyens). Après la proclamation d'émancipation et les amendements dits de reconstruction qui ont suivi la Guerre de Sécession, la règle d'hypodescendance dite « de la seule goutte de sang », qui consistait à définir administrativement une personne comme noire dès qu'elle avait un seul ascendant noir et quel que soit le nombre de ses ascendants blancs, a été officiellement adoptée en 1924 en Virginie (*Racial Integrity Act*) pour préserver la pureté de la race blanche perçue comme menacée par le mélange des races. C'est aussi la période où s'intensifient les cas de « *passing* » – le passage, dans la clandestinité, des Noirs physiquement non repérables, métis, à un statut (économique, social, culturel) de Blanc. Mais il faut noter que c'est aussi la même année qu'a été votée, au niveau fédéral, à la quasi-unanimité, la Loi d'immigration dite Johnson-Reed, qui ne concernait pas les populations du continent américain, mais restreignait drastiquement les conditions d'entrée sur le sol américain des populations asiatiques et des personnes venues du Sud et de l'Est de l'Europe – puisque le nombre d'immigrants a été limité à 2 % de la population de chaque nationalité déjà présente sur le territoire des États-Unis en 1890. L'hybridation, réelle et fantasmée, a historiquement accompagné des politiques de fermeture et de marquage identitaire, interne et externe – à l'intérieur des territoires et dans le franchissement des frontières étatiques : la question politique ne saurait se terminer sur une invocation au métissage, à sa sagesse et à ses possibles « ruses » (*Metis*). C'est en réalité là qu'une réflexion politique est requise : afin de saisir comment le métissage existe politiquement et quelles sont les limites de son invocation.

À mon sens, et pour conclure, le paradoxe politique réside en réalité dans la notion même d'identité (pluri-, multi-, ou inter-) culturelle, dans la mesure où la culture désigne moins un objet défini qu'une fonction toujours indéterminée – l'adjonction de l'épithète « culturelle » à la notion d'identité, au lieu de qualifier l'identité, la rendant ainsi plutôt, selon les termes de Balibar, « définitivement problématique<sup>1</sup> ». Il est ainsi permis de soupçonner, avec Tosei d'ailleurs, que l'identité *culturelle*, convoquée souvent pour appréhender sur le plan théorique et résoudre sur le plan pratique des « conflits identitaires », fonctionne aujourd'hui très largement comme « métaphore de l'identité nationale<sup>2</sup> » ; et la référence au métissage renforce la présomption selon laquelle l'identité nationale est aussi toujours fantasmée comme identité *ethnique*, prise dans une logique de la filiation qui craint la dégénérescence. Son rapport à l'universel est inévitablement du même ordre d'ambiguïté que celui qui existe entre l'universel et la particularité de la nation ethnique. La figure du métis ou « le passage de la fonction 'pluri' à la fonction 'inter'<sup>3</sup> » permet ainsi de visibiliser le paradoxe, mais elle ne peut le résoudre, ni même véritablement l'inquiéter. En appeler à une poétique de la relation, c'est minimiser le fait qu'« il n'y a de culture que par et pour des institutions<sup>4</sup> » qui définissent et norment les termes de la relation : autrement dit, les pratiques humaines « culturelles » se voient confier leur statut et leur fonction par et dans des institutions politiques qui les reconnaissent comme telles en leur conférant un pouvoir d'action, le pouvoir de fournir des « ressources » politiques – en le désignant comme tel, en le conférant et en le limitant dans le même geste. Ou pour le dire dans les termes d'Étienne Tassin, « [l]es luttes politiques ne peuvent pas être identitaires, ou alors elles ne sont pas politiques<sup>5</sup> ». Pour transformer les conflits identitaires en conflits socio-politiques, il faut ainsi sans doute plutôt abandonner la référence à une poétique ou une éthique de l'interculturalité ou de la créolité et se préoccuper de transformer les institutions dans lesquelles le pouvoir politique détermine ce qui relève de droits égaux

---

1 É. Balibar, « Culture et identité. Notes de recherche », art. cit., p. 14.

2 *Ibid.*, p. 12.

3 A. Tosei, *Civilisations, cultures, conflits*, op. cit., p. 256.

4 É. Balibar, « Culture et identité. Notes de recherche », art. cit., p. 15.

5 A. Fjeld et É. Tassin, « Subjectivation et désidentification politiques », *Ciencia Política*, 10(19), 2015, p. 209.

et ce qui n'en relève pas. Politiser la lutte, c'est admettre que « la culture n'est pas le problème, et elle n'est pas la solution », selon la formule célèbre du philosophe Kwame Appiah<sup>1</sup>. Conceptualiser les cultures et leurs relations comme interculturalité, affirmer le fait d'une société française interculturelle pour dénoncer l'absurdité des politiques de racisme d'État et de fermeture des frontières, tel était l'enjeu politique d'André Tosel dans cet ouvrage : une fois le constat posé, la pertinence de la notion d'identité culturelle disparaît et la lutte politique peut s'engager.

---

1 K. A. Appiah, « The Multiculturalist Misunderstanding », *New York Review of Books*, 54(15), 9 octobre 1997.

CÉLINE BORELLO ET PIERRE-YVES QUIVIGER

ANDRÉ TOSEL ET LA QUESTION DE LA LAÏCITÉ

André Tosel a consacré un de ses derniers ouvrages, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, paru en 2015, à une large réflexion sur la laïcité. Ce livre constitue une compilation de travaux déjà publiés et de considérations inédites. L'actualité de ces dernières années a montré la nécessité de penser la question de la laïcité, avec les attentats qui ont touché la France – et Nice en particulier – mais aussi d'autres nations européennes, et bien au-delà une multitude de pays, sur tous les continents. La religion est devenue ou est redevenue un argument brandi par certains pour revendiquer un autre rapport au monde dans lequel la violence se trouve légitimée par des soubassements théologico-religieux. André Tosel, philosophe et citoyen engagé, ne pouvait rester silencieux. Il a écrit et il a aussi, durant l'année 2016, donné de nombreuses conférences autour de cette thématique de la laïcité, notamment à Nice, le 25 mars, lors d'un débat dans le cadre de la MSH-Sud-Est avec Jean Baubérot, sociologue et historien fondateur de la sociologie de la laïcité<sup>1</sup>.

Dans ses prises de parole comme dans ses écrits, André Tosel a mis en avant une exigence de laïcité qui doit être reformulée en considérant les défis de la mondialisation : ceux-ci imposent en effet de penser la laïcité comme transnationale et interculturelle, ce qu'il appelle lui-même une « laïcité de seconde génération<sup>2</sup> ». Afin d'explicitier cette position, on pré-

---

1 L'enregistrement de ce débat est disponible en ligne sur le site web de l'URMIS : <http://urmis.unice.fr/?Discussion-autour-de-la-laicite> (site consulté le 5 septembre 2018).

2 A. Tosel, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, Paris, Kimé, 2015, p. 10.

sentera pour commencer ses fondements historiques avant d'exposer l'articulation entre laïcité et transculturalisme construite par André Tosel.

### I. LA LAÏCITÉ, UNE NOTION COMPLEXE ET PLURIELLE

Tosel met tout d'abord en avant la grande complexité et la pluralité de la laïcité. Il souligne la fausse simplicité du principe de laïcité. Cette dernière suppose évidemment la garantie de la liberté de conscience pour tout individu ; elle est à la fois un mode de vie en commun et un ensemble législatif qui lui permet d'exister paisiblement. La laïcité a « pour fin l'universalisation de la liberté de conscience dans un espace d'égale liberté<sup>1</sup> » et le chemin privilégié pour aboutir à ce résultat a été, en France, la séparation des Églises et de l'État avec, en particulier, la loi de décembre 1905. Mais cette loi, parce qu'elle date de plus d'un siècle et parce qu'elle ne tient pas compte – et c'est bien normal – de la réalité de notre temps fait que la laïcité qui s'est construite essentiellement en France contre le catholicisme est aujourd'hui conceptuellement en difficulté. Diverses affaires à la charnière du XX<sup>e</sup> et du XXI<sup>e</sup> siècles ont montré qu'une autre religion interrogeait la laïcité en place en France, avec ce que l'on a nommé « l'affaire du foulard » en 1989 ou bien avec la loi du 15 mars 2004 « encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics<sup>2</sup> ». Ces deux dossiers croisent la question scolaire, l'école demeurant un lieu symbolique pour l'histoire de la laïcité.

La question de la laïcité est donc complexe et, pour montrer cette complexité, Tosel considère son fondement historique : « la philosophie de la laïcité ne peut ignorer l'histoire qui a rendu effectif le principe en actualisant ses différences d'interprétation historique<sup>3</sup> ». Pour cela, Tosel s'appuie sur les travaux de Jean Baubérot et, en particulier, sur un ouvrage de 2011 co-écrit avec la sociologue québécoise Micheline Milot, *Laïcité sans frontières*. Dans cet ouvrage, les auteurs mettent en avant six « idéaltypes » de laïcité qu'André Tosel reprend. À ces six « idéaltypes » de laïcité s'ajoutent

1 *Ibid.*, p. 37.

2 Loi n° 2004-228 du 15-3-2004 (JO du 17-3-2004).

3 A. Tosel, *Nous citoyens, laïque et fraternels ?*, op.cit., p. 37.

trois seuils de laïcité, en fonction des conjonctures historiques, géopolitiques, politiques et sociales. Ces différents idéaltypes de laïcité ne sont pas nécessairement successifs et distincts ; ils peuvent être superposés. Ces idéaltypes et seuils ont pour objectif notamment « de mieux comprendre des logiques à l'œuvre ainsi que les diverses contestations de ces logiques, d'effectuer des comparaisons synchroniques et diachroniques<sup>1</sup> ». Avant de les présenter, il faut préciser que Jean Baubérot et Micheline Milot sont partis des quatre principes fondamentaux de la laïcité. Les deux premiers sont des finalités de la laïcité, à savoir la liberté de conscience et l'égalité des citoyens ; les deux suivants sont les moyens de la laïcité, c'est-à-dire la séparation et la neutralité. Et, évidemment, aucun de ces principes ne s'exprime au même moment, ni de la même manière dans chacun des États. Ainsi les États-Unis ont été les premiers à proclamer une séparation des Églises et de l'État en 1791. En France, la séparation a été promulguée le 21 février 1795 avant d'être abrogée en 1802, puis réaffirmée suivant d'autres modalités, et définitivement adoptée en 1905.

Voyons ces différents types utilisés par Tosel à partir de l'ouvrage de Jean Baubérot et Micheline Milot.

- *La laïcité séparatiste* : ce premier type de laïcité est celle qui inscrit une séparation tangible entre ce qui relève du temporel et du spirituel, entre sphère publique et privée – elle reconnaît une autonomisation du religieux et du politique. Le religieux se trouve relégué au domaine privé, au for intérieur. Le cas français est sans doute le plus connu.

- *La laïcité autoritaire* : elle s'exprime notamment lorsque l'État pense que les forces religieuses peuvent déstabiliser l'ordre politique et social. L'exemple qui peut être donné est celui de la Turquie d'Atatürk qui n'hésitait pas, dans les années 1930, à recourir aux forces armées. Cela entraîna la mise en place de nouvelles normes vestimentaires et l'obligation du mariage civil. On peut parler de « laïcisme radical ». Autre cas : l'Iran des années 1920 et 1930. L'exemple pris par André Tosel est celui de la France sarkozienne qui représente « l'État néocapitaliste [qui] exploite [un] sentiment d'insécurité et peut répondre à des demandes de certains segments de la population en jouant la carte du conflit identitaire et d'une laïcité iden-

---

1 J. Baubérot et M. Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011, p. 193.

titaire aussi<sup>1</sup> ». L'appel à l'homogénéité et au conformisme est un recours pour limiter les libertés d'expression et la neutralité de l'État s'en trouve mise à mal. C'est ce que Jean Baubérot et Micheline Milot appellent une « volonté de recourir à la laïcité comme fondement autoritaire de la régulation du religieux », recours qui peut être particulièrement opérant contre « des groupes minoritaires et avant tout l'islam<sup>2</sup> ».

- La *laïcité anticléricale* : l'anticléricalisme est une forme d'expression de la laïcité qui se déploie tout particulièrement quand il y a eu pendant un temps important une forme de domination religieuse. Cela a en particulier été le cas en France : l'Église catholique a marqué sa pleine domination avec la révocation de l'édit de Nantes, à l'opposé parfois de l'évolution européenne et du « christianisme éclairé » de l'*Aufklärung* allemande. Dès lors, au tournant du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles, on trouve dans le pays un fort courant anticlérical et plus minoritairement antireligieux. C'est d'ailleurs dans ce cadre que s'inscrit la loi de 1905 qui évite toutefois soigneusement à la haine antireligieuse de s'exprimer. En dehors de l'Europe, on trouve l'expression d'une telle laïcité en Uruguay ou au Mexique. De cette laïcité anticléricale, Tosel retient notamment l'idée qu'aujourd'hui elle se manifeste le plus vigoureusement contre l'islam qui est « le nouvel infâme qu'il faut écraser<sup>3</sup> ».

- La *laïcité de foi civique* articule la laïcité à d'autres valeurs portées par la société. Le terme « civique » fait ici référence au rôle social du citoyen. Ce dernier doit montrer son « allégeance » à la société politique et toute autre forme d'adhésion, notamment religieuse, est dès lors suspectée d'affaiblir cette allégeance. Il y a donc ici une forme de « religion civile » qui implique que le citoyen doive témoigner son attachement à la puissance publique. L'habillement peut évidemment être perçu comme le signe d'une « déloyauté citoyenne<sup>4</sup> ».

- Cinquième type de laïcité : la *laïcité de reconnaissance*. Elle trouve son origine historique dans les écrits de Pierre Bayle sur la tolérance et, notamment, son *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ*,

1 A. Tosel, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, op.cit., p. 41.

2 J. Baubérot, M. Milot, *Laïcités sans frontières*, op.cit., p. 61.

3 A. Tosel, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, op.cit., p. 42.

4 J. Baubérot, M. Milot, *Laïcités sans frontières*, op.cit., p. 66.

*Contrains-les d'entrer* de 1686. Dans son traité, il démontre, à l'intention de tous les croyants, que la tolérance est la seule attitude philosophiquement justifiable pourvu que l'on consente à abandonner les préjugés confessionnels. La tolérance civile est étendue par Bayle aux musulmans, aux juifs et aux athées. Contrairement à Hobbes ou à Locke, Bayle développe donc l'idée qu'une société composée d'athées est viable. La réflexion sur la tolérance prend avec Bayle une dimension jamais atteinte. Mais André Tsel l'associe plus volontiers au cosmopolitisme kantien en faisant référence au *Projet de paix perpétuelle*. Cette laïcité repose ainsi sur « la reconnaissance de l'autonomie de chaque personne qui doit être protégée en toute société<sup>1</sup> ».

- Enfin, dernier type : celui de la *laïcité de collaboration*. Elle suppose qu'un État, bien que laïque, puisse avoir recours aux religions pour certaines actions. Les religions deviennent ainsi des « partenaire de l'action étatique<sup>2</sup> ». C'est un type de laïcité ouverte mais qui peut, en fonction des usages, porter atteinte au principe de séparation : le danger peut être grand de voir certaines religions tenter d'imposer leurs positions dans certains domaines (Tsel prend l'exemple de la Pologne et de la question de l'avortement).

Ces différents types sont, pour Tsel, la preuve « de la pluralité historique des laïcités de fait » et « montrent irrémédiablement l'impossibilité d'une pureté qui se voudrait transhistorique<sup>3</sup> ». À ces types de laïcité s'ajoutent des seuils de laïcité. Il faut garder en mémoire qu'il s'agit ici d'une « périodisation très souple » et qu'il n'y a pas forcément successivité étanche là non plus.

- Le premier seuil correspond à un pouvoir d'État qui pense ne plus devoir imposer de doctrines religieuses. Indéniablement, la laïcité prend corps dans les réflexions de la période moderne autour de la tolérance religieuse. On retrouve ici, dans l'histoire des idées, des penseurs tels que Locke ou Bayle et, dans l'histoire des faits, les Révolutions de part et d'autre de l'Atlantique. L'Europe du despotisme éclairé correspond à ce seuil qui, parfois, ailleurs, intervient plus tardivement, comme en Inde où

1 A. Tsel, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, op.cit., p. 43.

2 J. Baubérot, M. Milot, *Laïcités sans frontières*, op.cit., p. 70.

3 A. Tsel, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, op.cit., p. 40.

les partisans du *secularism* l'emportent au début du XX<sup>e</sup> siècle contre les tenants d'une Inde hindouiste. Dans cette période, parfois lorsque le processus de laïcisation est à l'œuvre, c'est à une laïcité autoritaire ou anticléricale que l'on a affaire comme dans les années 1770-1780 lors des Réformes de l'Empereur Joseph II, manifestations d'un véritable anticléricalisme d'État. Avec ce seuil, la « religion n'est plus considérée comme symboliquement englobante » tout en restant « une instance essentielle de socialisation<sup>1</sup> ». On assiste ainsi à l'avènement d'un pluralisme fermé qui, par exemple, trouve son expression en France dans le système des cultes reconnus, imposé par Napoléon Bonaparte aux cultes chrétiens et juifs entre 1802 et 1808.

- Le second seuil est « franchi au cours du XIX<sup>e</sup> siècle industriel et scientifique<sup>2</sup> » pour André Tosel; il constitue l'entrée dans la modernité pour Jean Baubérot et Micheline Milot. Les formes de laïcité qui se retrouvent le plus fréquemment sont alors le type séparatiste et le type de foi civique. Cette laïcité de foi civique peut particulièrement être mise en avant dans des périodes de crise (guerre notamment) et on voit ici le potentiel d'instrumentalisation du religieux par le politique. Cette expression se retrouve dans la France de la Troisième République qui, d'un côté, promulgue la loi de 1905 et, de l'autre, développe un « culte républicain » des monuments aux morts de la Grande Guerre. Dans ce cadre, il y a marginalisation de l'institution religieuse qui peut devenir facultative même si elle peut demeurer importante dans la culture et dans la société. On voit cependant apparaître certaines « institutions symboliques areligieuses », comme l'école ou la médecine, et de « nouveaux clercs areligieux » qui dictent la conduite et le comportement à avoir. Durant ce seuil, il y a une ouverture forte du pluralisme religieux, les agnostiques et les athées étant pleinement reconnus.

- Le troisième seuil est, si l'on suit Jean Baubérot et Micheline Milot, celui dans lequel nous sommes, celui de la « modernité tardive ». Pour André Tosel, il est « franchi avec les crises des institutions areligieuses, avec la montée en puissance du démantèlement du *Welfare State* et l'émer-

---

1 J. Baubérot, M. Milot, *Laïcités sans frontières*, *op.cit.*, p. 134 et p. 136.

2 A. Tosel, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, *op.cit.*, p. 39.

gence de la mondialisation capitaliste<sup>1</sup> ». Il correspond au temps de l'introspection, du questionnement du progrès technique et scientifique, d'une ambivalence des activités humaines. L'école et la médecine ne sont plus auréolées de toutes les vertus : le diplôme n'assure plus le travail et les questions éthiques font vaciller les capacités médicales à repousser la mort. L'une et l'autre connaissent remises en question, scandales, procès... Dans ce contexte, si la religion n'est plus une « institution sociale », elle peut être, pour certains en tout cas, une « ressource culturelle ». Dans ce cadre, se rencontrent plutôt une laïcité de reconnaissance et une laïcité de collaboration.

C'est par rapport à cette armature historique et conceptuelle qu'André Tosel affirme : « Une idée rigoureuse [de laïcité] à hauteur des défis de la mondialité ne peut être en définitive qu'une idée forte qui ne peut entrer dans la liste des types idéaux distingués par Jean Baubérot<sup>2</sup> » ; elle marquerait ainsi un « nouveau seuil de laïcisation original<sup>3</sup> ». Tosel donne quelques éléments de cette idée rigoureuse de laïcité<sup>4</sup> : elle s'appuie toujours sur « la liberté de conscience, de pensée et d'expression mais elle la transforme en principe de constitutionnalisation de la personne sociale et culturelle<sup>5</sup> » ; elle s'inscrit dans un contexte qui « impose le multiculturalisme de manière irréversible » ; « la laïcité de séparation garde sa valeur mais à la condition d'éviter le double écueil de la laïcité de religion civile et de la laïcité anticléricale<sup>6</sup> » ; « la laïcité de coopération n'est possible qu'avec des forces religieuses qui remettent en cause la globalisation<sup>7</sup> » ; « la laïcité ne peut être qu'une laïcité transculturelle de solidarité<sup>8</sup> ». C'est pour lui le seul viatique pour éviter que la laïcité ne retombe « dans le vide des abstractions<sup>9</sup> ».

---

1 *Ibid.*, p. 39.

2 *Ibid.*, p. 87.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 87-88.

5 *Ibid.*, p. 87.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 87-88.

8 *Ibid.*, p. 88.

9 *Ibid.*

## II. LAÏCITÉ ET TRANSCULTURALISME

Pour élaborer une théorie *transculturelle* de la laïcité, André Tosel prend acte d'un certain nombre d'échecs ou d'impasses, qu'il rattache à la figure de Marx ou du « jeune Marx ». Cela ne signifie en rien un reniement tardif de Tosel par rapport au marxisme puisque, à la fois, il a toujours reconnu la dette immense qu'il avait à l'égard de Marx – dont il était un remarquable connaisseur, tout comme de plusieurs courants du marxisme contemporain, en particulier italien – et qu'il a toujours, tout aussi bien, assumé un regard critique sur l'œuvre de Marx, fidèle en cela, comme Louis Althusser avant lui, à la célèbre formule de Marx en 1870 rapportée par Engels dans sa correspondance : « tout ce que je sais, moi, c'est que je ne suis pas marxiste ». Concernant la question de la laïcité, l'impasse qui peut être évoquée est celle du dépassement de la religion – l'horizon d'hommes massivement « libérés » des croyances religieuses, comme l'indiquait le jeune Marx dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* :

La *misère religieuse* est d'une part, l'*expression* de la misère réelle, et, d'autre part, la *protestation* contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'*opium* du peuple. Le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur *illusoire* du peuple. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions concernant notre propre situation, c'est *exiger qu'il soit renoncé à une situation qui a besoin d'illusions*. La critique de la religion est donc, en germe, la *critique de cette vallée de larmes*, dont la religion est l'*auréole*<sup>1</sup>.

Dans ses travaux sur la laïcité, André Tosel prend la mesure de ce qu'on peut appeler le caractère illusoire d'une conception de la religion comme illusion. Et, dans le cadre d'une réflexion profonde sur les phénomènes de mondialisation, dont il était l'un des meilleurs spécialistes, il considère comme caduque l'ambition d'un voile qui serait enfin levé sur cette illusion collective. Bien au contraire, sa conception de la laïcité suppose de

1 K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), trad. fr. J. Molitor, Allia, 1998, p. 7.

renoncer à toute hiérarchie entre croyants et incroyants, les uns ayant à s'instruire des autres. La mondialisation – et l'accès rendu plus simple par la technologie aux biens culturels – doit être l'occasion de confrontations spéculatives entre les différentes religions (mais aussi les agnosticismes et les athéismes) afin d'augmenter la puissance d'agir de chacun, de développer sa curiosité et d'avancer sur le chemin d'une meilleure connaissance partagée du *fait humain*.

Cela revient-il à sacrifier au relativisme, les différentes croyances religieuses permettant de construire une espèce de cabinet de curiosités ? Non, car Tosel distingue fermement *multiculturalisme* et *transculturalisme*, en empruntant le concept de transculturation à Raul Fornet-Betancourt<sup>1</sup> :

La transculturation désigne le mouvement de passage, de transition d'une culture à une autre par emprunts réciproques et par innovations conséquentes. Elle a pour objet de mettre une fin tendancielle à l'hégémonie de la monoculture néolibérale et à sa pulsion colonisatrice. L'école laïque publique pourrait jouer un rôle éminent dans cette transculturation et répondre à un des défis de la mondialité<sup>2</sup>.

La laïcité est ainsi selon Tosel un *processus* qui reconnaît aux différentes religions une capacité à instruire et à élever ceux qui relèvent d'autres religions, mais aussi ceux qui ne se reconnaissent dans aucune religion, chacun devant ainsi faire l'expérience, contre-intuitive, de la non-supériorité de sa propre conviction ou posture. Cette conception transculturelle est donc *active* et *dynamique*, contrairement à la conception multiculturelle qui est *passive* (elle enregistre les positivités) et *statique* (chaque religion ou conviction reste dans son enclos et ne se confronte pas aux autres). D'un point de vue pratique, elle engage, Tosel le dit explicitement, une plus grande place accordée à l'enseignement de l'histoire des religions – et non à l'enseignement religieux – dans les programmes obligatoires. Pourquoi ? Parce que c'est passés au filtre de l'approche scientifique et neutre, que les élèves tireront profit des discours religieux. Par ailleurs, en accordant aux religions – à toutes les religions – une place plus importante dans l'enseignement public obligatoire, d'une part, on participe à la construction

---

1 R. Fornet-Betancourt, *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'atelier, 2011.

2 A. Tosel, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, *op.cit.*, p. 78-79.

d'un espace commun, celui de la République, plus vaste que celui défini de manière seulement négative (ce qui est commun moins ce qui relève de la religion, réalité pourtant commune à beaucoup mais selon des modalités distinctes) et, d'autre part, on limite la multiplication des écoles d'inspiration communautaire, qu'encourage le rejet hors de la sphère de l'école publique des questions religieuses.

On le voit : le transculturalisme comme concept central de la laïcité a pour socle une conception du peuple gouverné comme *multitude*, marqué par sa *diversité* et par la supériorité d'une totalité *non-uniforme*, traversée par des singularités. On comprend mieux ainsi pourquoi Spinoza aura été l'inspirateur principal de la pensée d'André Tsel sur la laïcité et sur la religion – bien plus que Marx. Et particulièrement le Spinoza du *Traité théologico-politique*, auquel Tsel avait consacré sa thèse d'État<sup>1</sup> et sur lequel porte son dernier grand travail d'historien de la philosophie<sup>2</sup>. Pourquoi le *Traité théologico-politique* pour penser la laïcité ? Par souci de soustraire aux théologiens le monopole du travail sur le texte biblique, d'abord, au bénéfice des historiens et des philosophes. Spinoza reconduit et approfondit la relation critique aux textes et la méfiance vis-à-vis d'un accès « autorisé » à la Bible qu'on rencontre chez Luther puis Calvin (mais, contrairement à Spinoza, c'est chez Luther et chez Calvin au bénéfice d'une théologie renouvelée sur d'autres fondements). Par le double refus, ensuite, d'une soumission de la spiritualité au pouvoir temporel et du pouvoir temporel aux autorités spirituelles : il s'agit pour Tsel, suivant Spinoza, de reconnaître la pluralité religieuse tout comme la nécessité d'un espace politique qui rend possible la pluralité et qui ne lui impose rien, sinon de limiter chacun des cultes à des manifestations externes qui ne la déstabilisent pas – en respectant évidemment les manifestations internes, sur lesquelles il n'y a pas à légiférer. Enfin, Spinoza constitue pour André Tsel le modèle, et c'est en particulièrement net dans l'article consacré au Christ dans le *Traité théologico-politique*, d'une philosophie de la religion qui ne s'épuise pas dans le simple *respect* des différents cultes – il y a un horizon d'*améliora-*

1 A. Tsel, *Spinoza et le crépuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984.

2 A. Tsel, « La figure du Christ et la vérité de la religion dans le *Traité théologico-politique* », *Teoria*, vol. XXXII, n° 2, 2012, p. 71-133 ; repris comme chapitre VI dans *Nous, citoyens laïques et fraternels ?*

tion et d'édification dans la fréquentation et la cohabitation des différentes croyances qui, loin de viser à la construction d'une religion d'État ou d'un culte civil, dessine, plutôt qu'une « morale laïque », une solidarité, une fraternité, incluant croyants et incroyants, ce que Tosel appelle « une zone de coopération entre citoyens solidaires, un lieu d'amitié<sup>1</sup> » et c'est un extrait de l'Éthique (IV, appendice, chapitre XVII) qui en offre selon lui la meilleure description.

En conclusion, quelques mots sur les enjeux juridiques de la théorie *transculturelle* de la laïcité proposée par André Tosel, en deux points rapides.

Premier point : André Tosel évoque à plusieurs reprises le danger que représente l'instrumentalisation de la loi pour persécuter, sous couvert de « laïcité », telle ou telle religion minoritaire. Il est en effet paradoxal, dans un même État de droit, la France, de chercher querelle à une personne qui porte tel ou tel vêtement, et dont le rattachement à une religion particulière ne va d'ailleurs pas de soi (ainsi un « bandana » est-il jugé ostensible chez une jeune femme maghrébine et pas chez une jeune femme blonde aux yeux bleus – on peut aussi évoquer les sikhs, chez lesquels la limite entre pratique religieuse et culturelle est tout sauf évidente) et, dans le même temps, de considérer comme allant de soi que soient fériés certains jours de l'année liés au seul culte catholique. Il convient donc d'être prudent avec les usages juridiques de la laïcité, qui ne doivent pas servir à dissimuler des usages en réalité *politiques* et contredisant l'esprit du droit qui, normalement, traite également les situations égales.

Second point, qui reconduit à Spinoza, dont Tosel dit qu'il a pour vertu « d'inquiéter nos certitudes laïques dogmatiques et les certitudes théologico-politiques des autres<sup>2</sup> » : le droit, au service de la laïcité et reconnaissant l'exigence de laïcité, doit aussi être une garantie forte contre tout empiètement sur les convictions religieuses (ou leur absence) en tant que celles-ci sont des réalités intimes. André Tosel cite ainsi cette formule précieuse du *Traité théologico-politique* : « Personne ne peut transférer à autrui son droit naturel, c'est-à-dire sa faculté de raisonner et de juger librement en toutes

---

1 A. Tosel, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, op.cit., p. 245.

2 *Ibid.*, p. 166.

choses; et personne ne peut y être contraint<sup>1</sup>. » Il y a deux façons d'entendre la fin de cette phrase, et les deux sont assez toseliennes: le premier sens, évident, est qu'on ne peut pas être contraint au transfert de son droit naturel à autrui, puisque ce transfert est en soi concrètement impossible; le deuxième sens, plus contourné, et plus inquiétant, serait que personne ne peut être contraint au fait de raisonner et de juger librement en toutes choses, autrement dit qu'il est toujours possible de ne pas choisir la seule raison et qu'une pensée libre n'est pas nécessairement de l'ordre de ce que Victor Hugo a pu appeler, dans une formule d'une riche postérité, la « libre-pensée ».

---

<sup>1</sup> B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, XX, 1, trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF, p. 633.

PARTIE V

INÉDITS



ANDRÉ TOSEL

LES DROITS DE L'HOMME ET LES NIVEAUX DE L'UNIVERSEL.  
APORIES DE LA MÉDIATION<sup>1</sup>

*Déclaration universelle des droits de l'homme*

« Article premier :

Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.

Article 2 :

Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique, ou de toute autre opinion [...].

Article 3 :

Tout individu a droit à la vie, à la liberté, et à la sûreté de la personne. »

---

<sup>1</sup> Ce texte, inédit, figurait « en guise de conclusion » après le chapitre 7 « Mouvements, sujets, révolution », dans le tapuscrit de l'ouvrage *Un monde en abîme? Essai sur la mondialisation capitaliste* paru en 2008 aux éditions Kimé, que André Tosel nous avait aimablement transmis. Nous ignorons les raisons pour lesquelles ce texte a été retranché de son édition imprimée, oubli ou retranchement délibéré pour tenir un volume de signes. [Vincent Charbonnier, Nantes, 6 septembre 2018].

## I. L'UNIVERSEL COMME IDÉAL FORMEL ET SON HISTORICITÉ

Quand la Déclaration universelle des droits de l'homme énonce ses principes inauguraux, souscrits par un grand nombre d'États aux cultures et aux régimes politiques différents, certains observateurs ont pensé que s'ouvrirait enfin un nouvel âge, l'âge des droits de l'homme et que se constituerait un Empire universel du droit. Quelque chose comme une injonction idéale se déclarait, non comme un fait empirique, mais comme le fait d'un droit, le fait même du droit à [s']instaurer dans l'empirie historique partout où celle-ci était en défaut<sup>1</sup>. Se fondant sur lui-même, sans chercher un autre fondement que sa normativité absolue, cet impératif catégorique faisait de la déclaration son mode propre de justification. Notre société moderne dans sa version occidentale se réfère à l'exigence de cette liberté et de cette égalité de chacun en sa singularité comme à un inconditionné qui ne saurait être déconstruit mais qu'il s'agirait avant tout d'actualiser infiniment.

Nous sommes tous convoqués à ne pas nous considérer comme des singularités à la différence incomposable, à l'altérité mutuellement menaçante, mais comme des singularités unies par la même formalité universelle, à titre de membres de la même espèce humaine, du même genre. Cette « mêmété », si l'on [me] passe le terme, ne signifie ni identité de l'Un ni égalité au sens d'unité numérique. Elle signifie égalité qualitative de singularités se reconnaissant comme telles au sein du même genre invité à se constituer en forme formante. Cette égalité est donnée comme ce qui se conquiert, se pose en s'exposant au risque permanent de sa perte et en s'engageant dans la tâche qui est obligation de se reconquérir du fond même de sa perte.

Il serait trop facile de dénoncer comme simple idéologie légitimatrice de domination cette revendication d'égale liberté ou de liberté égale. Tous les mouvements modernes de libération politique, sociale, culturelle, sexuelle ont répété cette déclaration comme la diction de leurs luttes : mouvement ouvrier, pays colonisés ou nations dominées, minorités culturelles, féminisme. Tous ceux qui dans l'histoire se sont perçus comme privés d'une part où se définissait l'humanité ont revendiqué cette « part » des « sans-part », comme l'a formulée magnifiquement Jacques Rancière, et

1 Les termes figurant entre crochets constituent des corrections ajoutées par les éditeurs.

ils se sont posés comme des « ayants droit » à tout ce qui leur était refusé. Toute contestation différencialiste des droits de l'homme se voit à son tour renvoyée à cette diction par laquelle le différent en sa différence se revendique un instant comme un égal à prendre en compte par les autres sous un certain point de vue. Ce n'est que lorsque cette différence se referme sur elle-même qu'elle oublie le moment de son appel à compter comme les autres, avec les autres. La différence se dit et s'affirme en sa singularité, mais elle est hantée par l'obligation incondionnée de la libre égalité, même si une fois satisfaite elle conjure cette obligation au nom de sa particularité devenue enfermement. La singularité qui veut que sa différence soit décomptée dénonce le faux universalisme qui la dénie ; elle ne peut se dispenser à un moment ou un autre de faire appel à l'universel véridatif qui est bafoué. Cette dénonciation est une contra-diction puisque le singulier en réclamant son droit l'exige sur fond d'inconditionnalité universelle.

De 1945 à 1975, moment où commence la restauration néo-libérale et où il devient massivement évident que le communisme historique est définitivement incapable de se réformer en un sens démocratique, on a pu croire que, pour chaque État-nation inscrit dans le centre du système-monde, était à l'ordre du jour un mouvement irrésistible de réalisation des droits de l'homme. Une téléologie heureuse soutenait cette foi et semblait préserver comme un dernier bastion les philosophies de l'histoire. S'opérait, semblait-il, une généralisation de ces droits par un double mouvement d'extension quantitative et de différenciation qualitative. L'extension passait par la constitution d'États de droit en de nombreux pays du Tiers Monde et par la fin des derniers régimes autocratiques en Europe occidentale (Espagne, Portugal, Grèce). La différenciation se marquait par la succession de ce que l'on a nommé les générations des divers droits. Aux droits civils (liberté d'expression, d'association, d'entreprise, participation à la vie politique par un suffrage devenant de plus en plus universel), se sont ajoutés les droits sociaux qui obligeaient à ne plus faire du seul propriétaire privé le titulaire exclusif ou plénier de l'humanité : ces droits ont assuré la dignité des classes populaires (droit au travail, à la santé, à la protection sociale, à l'instruction et à la culture). Ces droits de seconde génération ont été eux-mêmes complétés par les droits spécifiques concernant des groupes spéci-

fiques ou partiels de la population (femmes, enfants, vieillards, handicapés) ou traitant des rapports au milieu naturel (écologie).

Mais il a fallu vite déchanter. La réponse des classes dirigeantes à cette expansion qui menaçait leurs marges de profit et leur hégémonie politique dans leur processus de constitution en super-classe impériale passa par la mise au chômage de parties massives du salariat, la délocalisation, la flexibilisation accrue du travail, la fragmentation des travailleurs par l'appel à l'immigration et la reconstitution de la division entre citoyens actifs, les nationaux, et citoyens passifs, les immigrés. Les meilleurs théoriciens du néolibéralisme, comme Hayek, dénonçaient même l'idée de justice comme mirage ou illusion. Le démantèlement du *Welfare State* a depuis paupérisé une partie notable de la population en produisant une masse d'hommes « sans » (sans toit, sans travail, sans sécurité) et en révisant à la baisse les droits sociaux (attaque contre les systèmes de sécurité sociale et de retraites). La progression émancipatrice se renversa en un processus de désémancipation qui est toujours en cours.

La téléologie heureuse des droits de l'homme avait subi un coup d'arrêt, une nouvelle période du capitalisme s'ouvrait, d'un capitalisme délivré de ses adversaires systémiques. Après la fin de l'URSS et du communisme, la mondialisation est apparue davantage comme celle de la gouvernance par une élite de grandes puissances du système-monde ; elle s'est révélée être l'époque de nouvelles guerres qui sont conduites au nom de la théorie ressuscitée de la « guerre juste ». Ces guerres ont davantage pour objectif de produire les conditions de sécurité nécessaires à la reproduction élargie des grandes puissances en mal de constitution impériale que de résoudre les problèmes issus de l'inégalité structurale du système-monde, et donc de réaliser concrètement les droits de l'homme. Le cosmo-pacifisme actuellement dominant est obligé de recourir au moyen qu'il dit vouloir supprimer, la guerre. Pour réaliser ses prétentions, il doit se faire cosmo-bellicisme. L'émergence d'un terrorisme mondial lié aux revendications de l'intégrisme islamiste – se nourrissant des justes ressentiments produits par la mondialisation pour les pervertir au profit de sub-impérialismes – risque de justifier pour longtemps ce cosmo-bellicisme et de transformer la soi-disant société civile internationale en police impériale dont le but effectif n'est sûrement pas la promotion des droits de l'homme.

Bref, partout le rouge est mis. Le droit international n'a pas pris le relais du mouvement de généralisation des droits interrompu par la contre-révolution libérale; il a sanctionné une nouvelle forme de domination historique. Le scénario progressiste – déclaration des droits, actualisation qualitativement et quantitativement expansive – risque de s'inverser en scénario catastrophe selon le schéma régression, autodestruction. L'universel générique est aujourd'hui en souffrance, bafoué. La mondialisation se donne une diction en termes de droits de l'homme, mais celle-ci appelle inévitablement la contradiction émanée de tous ceux qui sans savoir ce qu'est l'Homme expérimentent sur leur peau ce qu'est l'inhumain. Il importe en ce point non pas de se réjouir de l'avènement du droit cosmopolitique ni de déplorer la réalité de la désémancipation, mais de comprendre l'unité contradictoire de la diction et de la contradiction des droits. Avançons une hypothèse: notre histoire sainte des droits semble se renverser en histoire catastrophe. Pour éviter toute interprétation mythique de ce renversement, il importe de produire une analyse de l'institutionnalisation concrète des droits de l'homme. Il s'agit d'une dialectique qui fait entrer en scène auprès de la conception formelle et déclarative des droits universels abstraits deux autres figures de l'universel, qui sont ses médiations obligées, l'universel particulier de l'État-nation, éventuellement devenu État social de droit, et l'universel empirique du système-monde.

## II. LA MÉDIATION DE L'UNIVERSEL FORMEL ET DE L'UNIVERSEL ÉTATICO-NATIONAL

Pour l'essentiel, le processus aujourd'hui arrêté de la généralisation et de la spécification des droits de l'homme s'est opéré dans le cadre de l'État défini non plus seulement par l'ordre juridique, mais par la territorialisation de cet ordre comme nation, par les mécanismes producteurs de l'identité des citoyens interpellés alors comme con-nationaux, compatriotes. La prise en compte de l'État national de droit nous oblige à ne pas faire de l'universel comme idéal une simple idée régulatrice en voie de réalisation ou de schématisation historique selon le modèle kantien de l'approximation indéfinie, mais une instance négative essentiellement critique des formes de l'inhumanité historique.

*1. Historicité et politicit  des droits de l'homme*

Le processus de la désémancipation néolibérale fait apparaître que les droits de l'homme sont le résultat de luttes historiques dont l'état n'a pas été seulement le cadre, mais l'enjeu et l'acteur. Séparés de ces luttes, ils se transforment en idéaux moraux impuissants et pré-politiques. La variation historique de ces droits, évidente dans la succession des trois générations évoquées, prouve qu'ils ne peuvent se fonder sur une définition une et invariable de l'homme. La variation fait apparaître la capacité « artificialiste » qu'a l'espèce de se redéfinir dans des figures de l'individualité humaine, propres à chaque configuration pertinente de la production de son terrain artificiel d'existence. La liberté et l'égalité proclamées par le droit ne pré-existent pas à ce droit.

Ce ne sont pas elles qui se font droit en passant du concept pré-donné à l'existence empirique en une sorte de schématisme de l'intelligible dans le sensible. C'est le droit qui les fait être en s'institutionnalisant. Les droits n'existent que reconnus. Les critères de cette reconnaissance varient aussi comme le montre la distinction – discutable et discutée – entre droits constitutifs et droits régulateurs. Le fait que chaque génération de droits ait été critiqu e révèle que sa reconnaissance repose sur une reconnaissance mutuelle des libertés agissant [dans certaines] conditions sans aucune garantie de réussite, [libertés] appelées à chaque fois à inventer les critères de reconnaissance, au sein d'un antagonisme irréductible. Les droits sont ainsi à la fois toujours des normes de justification de systèmes juridiques existants et des normes idéales opposées aux limitations que ces systèmes font subir à des puissances d'agir déterminées individuelles et/ou collectives.

Il ne s'agit en aucune matière d'un passage ou d'un saut des droits en soi à des droits réalisés dans l'empirie historique. L'histoire effective est toujours déjà là comme nature sociale et politique. L'histoire est naturelle pour les hommes. Les hommes se façonnent dans la lutte qui oppose le moment affirmant une inégalité naturelle (entre les cultures, les classes, les nations, les sexes) et le moment contestant cette affirmation. Les droits de l'homme sont à la fois produits de l'histoire et producteurs d'histoire. Ils s'instituent, se disent et se contredisent selon un déplacement qui oscille entre le pôle de la citoyenneté active et celui de la citoyenneté passive ou

passivée. Les droits de l'homme se font dans des pratiques et celles-ci ont toujours une politicalité immanente à leur distinction même. Les hommes n'actualisent pas des droits innés ; ils se font droit. L'histoire mouvement exige d'être pensée dans sa différence renaissante avec l'histoire résultat. L'historicité des droits s'identifie à leur politicalité.

L'humanité ne peut être définie comme un genre qui serait une collectivité sociale idéale ; elle est toujours l'ensemble de luttes qui la déchirent au sein des communautés et entre communautés historiques. Son unité réside dans l'unité ou la forme de la scission. La forme scission, se dit et se contredit ; elle s'institutionnalise dans un système qu'un autre système conteste. Le droit de tout droit ne renvoie pas à une nature humaine pré- ou a-politique, mais à une politicalité intrinsèque, comme le prouve l'exemple du mouvement des travailleurs saisi en son point haut : ce dernier n'a jamais combattu pour des droits économiques et sociaux séparés de leur condition politique de réalisation. Le droit des droits est le droit de participer à la cité pour y inscrire les droits particuliers. Étienne Balibar à juste titre parle du droit à la politique comme du seul droit naturel-historique. Disons que ce droit est celui de la puissance d'agir et de sa limite d'incompressibilité. Il est le droit d'insurrection.

En ce sens, ce droit des droits est sans fondement, mais il fonde le mouvement des droits, de leur diction et de leur contra-diction. Il « est » sans qu'il y ait lieu de le fonder ou de ne pas le fonder (de l'effonder). Il coïncide avec le mouvement des pratiques où se constitue l'autoproduction humaine dans la condition de la finitude. Revendiquer une généralité universelle du droit, c'est surtout énoncer une protestation qui s'oppose à ce qui est vécu comme une forme d'inhumanité des rapports sociaux et qui est jugé incompatible avec l'affirmation de la puissance d'agir et de penser de la multitude. L'universel est celui de la lutte, lutte d'une particularité contre une particularisation qui la nie. Ce qui est universel, c'est la politicalité. Toute diction et toute contra-diction des droits présupposent l'antériorité de la politique. La représentation d'un individu libre dans un état de nature ou une situation originaire, hors politique et hors histoire, d'une liberté d'avant la politique qui serait le fondement de la politique, est une représentation illusoire. L'inconditionné de l'impératif, ce premier niveau de l'universel, se résout toujours déjà dans l'universel concret de la

politique. L'inconditionné n'existe que comme liberté politique. Que seraient les droits de l'homme pour un peuple dépourvu de liberté politique, de citoyenneté, sinon un mot ?

Le fait du droit est inséparable du contexte historique en lequel il se situe comme en son milieu génétique. Ce contexte n'est autre que le processus spatio-temporel des pratiques de la production des individus et des sociétés. Là se forment les jugements selon lesquels les hommes entrent en conflit pour définir l'humain et l'inhumain qui les définit à un moment donné. Cet humain-inhumain s'exprime en termes de puissance d'agir et il se développe selon l'articulation des diverses pratiques. Toute forme d'inhumain historique appelle une protestation au nom de l'humain possible ou exigible. Le nom philosophique de cette protestation est celui de liberté, d'égalité liberté.

## *2. L'institutionnalisation des droits dans l'État-nation*

Devenus droits positifs, les droits de l'homme sont inmanquablement pris dans la tension entre norme indéterminée et ordre juridique positif de l'État-nation territorial et souverain. La différence entre citoyenneté active et citoyenneté passive est structurale ; elle ne se limite pas à opposer les nationaux propriétaires aux nationaux non propriétaires, les hommes aux femmes. Elle oppose aujourd'hui, dans les conditions des transferts de population intensifiés par la mondialisation capitaliste, les citoyens identifiés aux nationaux aux non citoyens identifiés aux étrangers et plus précisément à la force de travail immigrée ou aux sans-lieu de tout type. La citoyenneté est jusqu'à ce jour fondée sur un principe double : interpellation en sujets intégraux des seuls natifs du territoire national et exclusion de tous ceux qui ne sont pas interpellés en compatriotes. Ainsi aux cohortes des travailleurs immigrés, s'ajoutent celles des réfugiés politiques et des fuyards de la misère.

S'affirme donc toujours le « il y a » de la différence irréprésentable par les droits de l'homme positifs de l'État-nation. Les immigrés ont une importance particulière en ce qu'ils importés dans les pays du centre de l'économie-monde ou franchissant dans l'illégalité des frontières poreuses, et cela aussi bien dans des pays périphériques, ils constituent la figure du pro-

létariat-précarier mondial. Ils sont gérés essentiellement par l'État-nation, l'État national-démocratique de droit, qui crée les catégories juridiques de la différence, tout en se présentant comme la personnification de l'universel égalisateur. C'est lui qui crée la représentation politique supposée le légitimer. Les groupes sociaux sont ainsi homogénéisés dans l'élément d'une ségrégation dominante, base de toutes les dérives nationalistes et racistes. Les droits de l'homme sont en fait les droits du citoyen national et ils sont compatibles avec des zones extensibles de non droit, créées simultanément par l'État de droit. C'est précisément en ce point que peut s'élever une contradiction revendiquant un droit de citoyenneté multinationale ou multiculturelle afin de dépasser la particularisation ou diction de la citoyenneté nationale devenue privilège.

Ce point est celui où la démocratie-processus conteste la démocratie-régime, où peut se prouver la relative supériorité de la démocratie – d'être ouverte à la lutte pour opposer aux dictions du droit une contradiction, de se rectifier en tant que régime qui toujours est instrumentalisé par le despotisme du capital et qui sert ses privilèges.

Toutefois, dans la démocratie-régime, les droits de l'homme sont toujours susceptibles d'être arrachés à la dialectique de la norme et du fait, d'être brandis comme des drapeaux pour critiquer les États qui ne les reconnaissent pas, entre autres les États de religion islamique. Cette critique est ambiguë en ce que l'invitation à la démocratisation est sélective et varie en fonction des rapports de force internationaux et des intérêts des puissances capitalistes hégémoniques. Il n'est rien demandé par exemple à l'Arabie saoudite, puissance pétrolière alliée des États-Unis, mais pourtant au cœur de l'intégrisme islamiste mondial. Par contre, la République de Cuba est diabolisée et soumise à un blocus qui a contribué à ruiner son économie et à empêcher toute transformation.

Il demeure acquis que, se réclamant d'une inconditionnalité aussi absolue qu'indéterminée, les droits de l'homme ne deviennent effectifs que lorsqu'ils se font positifs, institutionnalisés, c'est-à-dire publiquement reconnus et garantis. Cette reconnaissance introduit une limitation. Une chose, en effet, est de reconnaître un droit, une autre de le revendiquer en acte et de l'exercer. La sanction positive de l'institutionnalisation seule fait être le(s) droit(s); mais elle le(s) fait être en le(s) circonscrivant dans les

limites d'une conception dominante de la justice, où seul l'État-nation les assure concrètement au sein de luttes infinies. L'État-nation ne peut mettre un terme à cette lutte dont il est aussi l'enjeu. Ceux qui tendent à limiter les droits ou à les reformuler dans le sens de leur hégémonie s'opposent à ceux qui veulent les élargir, les modifier, les actualiser. Les uns comme les autres sont déterminés comme des forces sociales en lutte pour dire l'humain et l'inhumain dans l'autoproduction historique du genre.

Dans la pratique, tout droit peut être l'objet d'une cession. La désémancipation néolibérale a eu pour objectif d'obtenir des classes subalternes le renoncement juridiquement sanctionné à certains droits jugés imprudemment comme historiquement acquis : une défaite historique peut ainsi être subjectivée et acceptée comme le droit paradoxal de renoncer à un droit. L'histoire du droit du travail serait en ce sens riche en enseignements, tout autant que celle des situations politiques d'urgence qui ont conduit à suspendre les droits politiques et à établir une dictature de salut public. La médiation de l'universel idéal par l'universel étatico-national a été et est encore le premier contexte consubstantiel des droits de l'homme. Les droits ne peuvent donc pas être considérés comme de pures valeurs flottant au-dessus des contingences de l'histoire. Ils sont destinés à se spécifier dans le jeu contradictoire des rapports sociaux. La philosophie des droits de l'homme n'a pas à rougir de cette nécessaire impureté. Elle a mieux à faire : analyser les modalités concrètes de cette impureté pour la reformuler en termes stratégiques de lutte, en prenant le parti des opprimés.

Le caractère des droits de l'homme est avant tout polémique, critique, agonique. L'urgence de leur formulation, qui est reformulation, indique que n'a pas cessé le combat pour définir l'humain et l'inhumain en un moment de l'histoire. Ce combat aujourd'hui ne peut faire l'économie de l'identification de l'adversaire, le capitalisme mondialisé trans-moderne. Toutes les luttes pour les droits ne relèvent certes pas de la seule passion anticapitaliste, mais le capitalisme mondial traverse et intègre désormais toutes les formes de vie. L'offensive menée par le capitalisme ces trente dernières années a à la fois obligé des multitudes à aliéner des droits que l'on disait inaliénables et à vivre un inhumain historiquement injustifié, mais aussi à se souvenir du même coup que la forme de vie que cet inhumain impose ne peut prétendre épuiser la diction de l'humain.

### III. LA MÉDIATION DE L'UNIVERSEL EMPIRIQUE DE LA MONDIALITÉ

#### 1. La mondialité ou la médiation concrète

La médiation toutefois n'est effective qu'au niveau défini par la mondialisation de l'économie capitaliste devenue économie-monde, comme nous l'ont rappelé les historiens du *World System*, Samir Amin, Giorgio Arrighi, Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein. Les niveaux de l'universel ne sont pas toutefois à comprendre ici encore comme la schématisation transcendante d'un intelligible pur. La thématization de l'universel de la mondialité montre que les trois niveaux – formel, national, mondial – sont entrelacés, mêlés au sein de la même *perplexitas* pour reprendre un concept de Saint Augustin.

La question de la gestion nationale d'une force de travail internationale a fait apparaître que le niveau de l'universel étatique n'est pas extérieur au niveau de l'universel de la mondialisation. C'est dans le même plan d'immanence que les variations du taux de productivité affectent les marchés nationaux du travail et les subordonnent à la constitution de grandes entreprises transnationales à base nationale. La mondialisation ne flotte pas au-dessus des relations internationales économiques et politiques; elle en fait la trame. Il est de plus en plus patent que la politique économique nationale est une forme intérieure des rapports transnationaux de l'économie-monde. Là est le niveau de l'universalité empirique réelle de la mondialisation qui est le milieu des milieux où se joue la dialectique des droits de l'homme entre protestation au nom de l'homme générique par-dessus les appartenances nationales-étatiques et réalités positives des universalités particulières définies par ces appartenances.

La mondialisation constitue cet ensemble de processus unifiés par la soumission réelle du travail au capital, qui subsument en les redéfinissant les États, les classes et les individualités. Ces processus existent comme système de l'économie-monde avec les États hégémoniques du centre et les États périphériques, étant entendu que désormais la périphérie est aussi dans le centre, et inversement. Ce système hiérarchisé est à la fois résultat et processus producteur de réseaux d'interdépendance dans la dépendance et de réseaux de dépendance dans l'interdépendance. Les États se positionnent

en fonction de leur puissance intrinsèquement économico-politique dans une concurrence qui oscille entre le pôle d'un conditionnement réglé par la compétition sans guerre ouverte et le pôle d'une domination tranchée par la guerre. Que cela plaise ou non, ce sont les États-Unis, unique superpuissance impériale et impérialiste, qui dominent l'économie-monde et obtiennent l'accord de leurs alliés et rivaux.

Cet accord a pour objectif de se partager l'exploitation du monde de la mondialité en tenant à distance les grandes puissances potentiellement antagoniques, candidates à une fonction sub-impériale, comme la Russie post-communiste, la Chine avec son capitalisme à « bardature » communiste, et l'Inde. Cette entreprise se donne le nom de gouvernance mondiale. Jusqu'à présent la gouvernance semble constituer une formule de compromis que ne remettent en question que certains États islamiques ou islamistes, candidats eux aussi à une fonction sub-impériale dont l'anti-occidentalisme avoué ne doit pas cacher la nature capitaliste. La question ouverte est désormais de préciser si la mondialité capitaliste doit être analysée en termes d'empire impersonnel ou en termes d'impérialismes. La dominance américaine réactivée par la guerre contre le terrorisme accrédirait la thèse du retour de la forme Empire sous une configuration inédite. La réalité des conflits ouverts ou larvés semblerait autoriser cependant la thèse de l'effectivité d'un néo-impérialisme.

C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'affirmation d'un droit cosmopolitique supérieur aux droits de citoyenneté établis dans le cadre de la seule souveraineté étatique. Ce droit a justifié les ingérences humanitaires conduites sous la forme de la guerre juste contre des États supposés fauteurs de crimes contre l'humanité (Irak, Kosovo, Afghanistan des talibans). Il est supposé préparer une unification supérieure de l'humanité sous la forme d'une société civile internationale veillant sur le respect planétaire des droits de l'homme, empêchant les guerres ethniques ou nationalitaires, créant les conditions d'une résolution de la question sociale devenue planétaire en raison de la croissance des inégalités entre nations et continents. La question des droits de l'homme semble exiger la constitution d'une *civitas maxima*, d'une *cosmopolis*, et actualiser les vues de Kant et de Kelsen.

## 2. *Cosmo-pacifisme et guerre juste. Qui dit l'humanité?*

Peut-on soutenir cette perspective ultime d'accomplissement des droits de l'homme au sein d'un cosmo-pacifisme capable de sublimer la condition inégalitaire de la mondialisation? On peut raisonnablement en douter. Si, sur le plan normatif pur, on peut concéder à Kant, et surtout à Kelsen ou à Habermas, que le droit international représente le niveau le plus élevé du système du droit en ce qu'il serait à la hauteur de l'universel comme idéal, toutefois il demeure que la supériorité de ce droit – érigé en méta-droit exprimant la dimension juridique ultime d'une société universelle de pures personnes morales – est problématique, et cela pour deux raisons.

D'une part, en effet, ce droit demeure incomplet dans la mesure où il manque toujours de la force légitime pour se faire obéir. Ce sont les puissances occidentales, éventuellement mandatées par l'ONU, mais réorganisées dans l'alliance militaire de l'OTAN, qui exécutent ce droit. La gouvernance n'est pas celle de la société civile, mais celle de ses représentants de fait.

D'autre part, la revendication de paix universelle et de cosmo-pacifisme se réalise dans les nouvelles guerres de la mondialisation justifiées par la vieille théorie de « la guerre juste » qui tend à se faire catastrophique guerre des civilisations. Le paradoxe est que la guerre, que la gouvernance impériale veut mettre hors la loi, est le seul moyen qui doit servir le pacifisme. La guerre se veut juste; elle est supposée être celle du droit de l'homme contre l'inhumain qui le nie. Or, le propre d'une telle guerre est de diaboliser l'ennemi qui est stigmatisé comme ennemi du genre humain, bête humaine qu'il faut détruire, non pas ennemi qui pourrait avoir des raisons politiques à faire valoir dans sa violence même. Le droit cosmopolitique sous la forme de la guerre globale juste introduit les catégories du droit pénal dans les conflits historiques. En refusant à ces conflits leur politique propre, il les exacerbe et tend à les généraliser.

Ainsi le droit international, réduit au droit à la guerre juste, s'identifie aux décisions des grandes puissances et de la puissance hégémonique, qui pourront à leur convenance déclarer attentatoires aux droits de l'homme les mêmes politiques qu'elles soutiendront en d'autres cas. La défense des droits de l'homme est ainsi à géométrie variable et compromet l'universa-

lité de la norme qu'elle entend défendre. L'exemple le plus notoire est la différence de traitement réservé à Israël et au mouvement palestinien. Le sens effectif des droits de l'homme se réduit à ce que disent de ce droit les puissances qui le disent et qui occupent la place de représentant électif de l'humanité. Le représentant, comme chez Hobbes, a le privilège de faire exister effectivement le représenté en excluant de la représentation qui il juge utile d'exclure.

Aux seigneurs de la guerre, succèdent les seigneurs de la paix par la guerre globale juste, avec le risque de généralisation de la guerre. Le droit de l'homme cosmopolitique n'a pas pour sujet l'Humanité, mais les seules puissances capables d'imposer aux autres des normes dont elles peuvent s'excepter elles-mêmes.

Enfin, la réduction du droit cosmopolitique à la politique d'ingérence humanitaire ou à la croisade contre le terrorisme relègue à un rôle subalterne la politique de lutte contre les inégalités de la mondialisation alors que nous savons que la question sociale devenue planétaire est le foyer décisif (mais non unique) des conflits ethniques ou nationaux. L'hégémonie de la conception pénale en matière internationale conduit à refouler la question sociale mondiale et donc à réduire les chances du droit cosmopolitique. Elle implique tendanciellement la criminalisation des luttes politiques conduites pour emplir ce droit de contenu, en faisant croire que ce droit doit être octroyé par les instances chargées de la gouvernance mondiale et non conquis par ceux qui le réclament. Le terrorisme que l'Occident combat rend en fait un grand service au terrorisme des États hégémoniques en leur donnant l'occasion de justifier le statu quo international et de substituer à la lutte contre les inégalités le maintien de la sécurité, en rejetant les luttes d'émancipation dans la catégorie des méfaits autorisant une action de police internationale.

Qui dit le droit de l'homme à être partout considéré dans le monde comme chez lui ? Une fois encore c'est la lutte politique pour la définition de l'humain et de l'inhumain qui assure cette diction. Les grandes puissances, et a fortiori la puissance impériale-impérialiste, les organisations internationales ne sauraient prétendre au monopole de la représentation de l'humain. À l'époque de la mondialisation du néo-impérialisme capitaliste, ce monopole implique la forclusion de la diction de l'humain par tous ceux

qui souffrent de l'inhumain inscrit dans les rapports sociaux de la mondialisation, qu'il s'agisse des exclus du banquet des richesses par la pauvreté de masses, des travailleurs précarisés, ou des minorités non reconnues. Tous ceux qui refusent que le monde soit une marchandise (selon la formule de justice qui unit les mouvements qui luttent pour une autre mondialisation que la mondialisation capitaliste) revendiquent le droit de dire l'inhumain du *World System* en sa configuration impériale-impérialiste. Le droit des droits demeure celui de faire de la politique, une politique d'un humain défini par les aspirations des multitudes mondiales en révolte contre la domination de cette étrange classe impériale installée au pouvoir dans les États, dans les grandes firmes et dans les médias de masse.

Le présupposé réel de toute politique des droits de l'homme est la situation de l'économie-monde comme système des problèmes et des risques majeurs (guerres, misère croissante, catastrophe écologique). Le risque majeur le plus pressant est celui de la transaction des horreurs par laquelle la guerre « morale » contre le terrorisme devient le moyen de maintenir et d'élargir la reproduction capitaliste des inégalités planétaires. Jamais la distance inscrite dans le mode de production entre ceux qui n'ont rien et voudraient donner et ceux qui ont tout, mais refusent de donner, n'a été aussi abyssale. Le droit des droits a donc une portée négative et critique de cette situation et il s'oppose aux droits de l'homme lorsque ceux-ci s'accommode de cette inégalisation croissante ou se constituent en diversion manipulatoire.

Penser les droits de l'homme dans la mondialisation, c'est donc penser les figures contradictoires qu'ils reçoivent dans la situation époquale, c'est les enraciner dans l'espace à trois niveaux où ils se présentent, se disent et se contredisent dans la médiation infinie des trois modes de l'universel, le formel, l'erratique et le mondial. C'est surtout les penser du point de vue des multitudes dominées qui subissent le poids maximal du processus d'inégalisation, les dire comme droit de résistance et de révolution. L'universel existant de la mondialisation est l'unité de l'universel abstrait du capital et des fragmentations particularisantes (nationalismes et ethnicismes) produites par l'extension planétaire du capital en ses fractions concurrentes. Les droits de l'homme renvoient en dernière instance au droit d'insurrection et de révolution, droit avant tout négatif et polémique, mais

formulable de manière positive comme mise en commun égalitaire des singularités dans un monde enfin commun.

Le mouvement tendanciel de ce droit des droits indique la perspective non garantie d'un double dépassement de l'universel abstrait et des particularisations exclusives. L'avenir de ce mouvement est imprévisible, aléatoire. Car, comme le disait avec profondeur Gramsci, la seule chose que l'on peut prévoir dans le cours de l'histoire et de l'action est le fait de la lutte à venir.

VINCENT CHARBONNIER

BIBLIOGRAPHIE DES TRAVAUX D'ANDRÉ TOSEL  
(1973-2018)

Nous proposons ci-après une bibliographie des travaux d'André Tosel, la plus exhaustive qu'il nous a été possible de constituer, dans la perspective d'une étude consacrée à son œuvre, *Le devoir et l'inquiétude : André Tosel ou l'acuité du marxisme*, qui est en cours de relecture et dont une première partie, remaniée depuis lors, a été publiée en 2013 sur le portail des Archives ouvertes [<https://hal-ens-lyon.archives-ouvertes.fr/ensl-00816299>]. Cette bibliographie ne comprend que les publications imprimées, très majoritairement en français. Nous avons indiqué les quelques publications en langue étrangère (en italien notamment) auxquelles nous avons pu avoir accès.

**1973**

a « Marxisme-léninisme et objectivité ». In *Études philosophiques*. Paris : Les Belles Lettres, 1973, p. 133-150 [Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de Nice ; n° 20].

**1974**

a « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 ». In *Histoire de la philosophie. iii. Du xix<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Sous la direction de Yvon Belaval. Paris : Gallimard, 1974, p. 902-1045.

b « Le marxisme-léninisme et le futur ». *Réseaux : revue du Centre interdisciplinaire d'études philosophiques de l'université de Mons (ciephum)*, 1974, n° 22-23, p. 59-82.

**1975**

a « Nature de la politique chez Marsile de Padoue ». *Réseaux: revue du ciephum*, 1975, n° 24-25, p. 101-122.

**1977**

a « La philosophie marxiste en Italie : retour à Marx pour penser la transition? ». *Dialectiques*, 1977, n° 18-19, p. 93-109.

b « Notes pour une histoire critique de la théorie politique du matérialisme historique ». *Contradictions*, 1977 [n° spécial « Sur l'État » Colloque Nice 1976].

c [Avec Henri Deneys et François Ricci], « La nouvelle idéologie française : la philosophie contemporaine (depuis 1960) entre les sciences humaines et l'anarchie ». *Les cahiers du Centre d'études et de recherches marxistes*, 1977, n° 141 ; 46 p.

**1978**

a « Éric Weil 1904-1977 ». In *Le savoir philosophique*. Paris : Les Belles Lettres, 1978, p. 9-12. [Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de Nice ; n° 32].

b « Le Matérialisme dialectique "entre" les sciences de la nature et la science de l'histoire (ou de la logique comme processus d'appropriation collective des connaissances socialement disponibles) ». In *Le savoir philosophique, op. cit.*, p. 139-167.

c « Le Matérialisme dialectique "entre" les sciences de la nature et la science de l'histoire ». *La Pensée*, 1978, n° 201, p. 70-94.

d « Matérialisme dialectique et néo-positivisme : Ludovico Geymonat ». *Scientia*, 1978, t. 73, vol. 13.

e « Logique et politique chez Marx dans la *Critique de la philosophie hégélienne du droit* de 1843 et la *Question juive* ». In *Régénération et reconstruction sociales entre 1780 et 1848*. Paris : J. Vrin, 1978, p. 191-214 [Publications du Centre de recherches d'histoire des idées, université de Nice]

**1979**

- a « Hégémonie et pluralisme: l'élaboration théorico-politique du marxisme italien ». *La Nouvelle critique*, 1979, n° 121, p. 44-52.
- b « Les critiques de la politique chez Marx ». In Étienne Balibar, Cesare Luporini & André Tosel, *Marx et sa critique de la politique*. Paris: F. Maspéro, 1979, p. 11-52.

**1980**

- a « The Meaning of Existence and History in the Thought of Eric Weil », *Dialectics and Humanism*, 1980, vol. 7, n° 4, p. 17-35.
- b « Hegel, Marx. Logique et Communisme: Nicola Badaloni ». *La Pensée*, 1980, n° 210, p. 92-103.
- c « Savoirs, intellectuels, État, parti ». In *Autogestion*. Colloque de l'Institut de recherches marxistes (irm). Paris, 1980.
- d « L'existentialisme de Sartre et des *Temps modernes* ». In A. Daspré & M. Dérout (dir.), *L'Histoire littéraire de la France, t. 12, 1939-1970*. Paris: Éd. Sociales, 1980, p. 33-45.

**1981**

- a « Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Éric Weil ». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1981, série iii, vol. 11, n° 4, p. 1157-1186.
- b « Filosofia marxista e traducibilità dei linguaggi et della pratica ». In *Filosofia Politica: scritti dedicati a Cesare Luporini*. Firenze: Nuova Italia, 1981.
- c « Philosophie marxiste et traducibilité des langages et des pratiques ». *La Pensée*, 1981, n° 223, p. 110-126.
- d « Mythe ou crise de l'idée de progrès? ». In *L'idée de progrès*. Paris: J. Vrin, 1981.

**1982**

- a *Religion, politique, philosophie chez Spinoza: essai sur le Traité Théologico-Politique et sur l'unité systématique de la pensée de Spinoza*. Thèse de Doctorat d'État, sous la direction de Yvon Belaval. Paris: Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, 1982; 4 vol., III-1049 p.

- b Notices : « Athéisme » ; « Catégorie » ; « Déterminisme » ; « Dialectique » ; « Dia-Mat » ; « Essence » ; « Général/Particulier » ; « Irrationalisme » ; « Liberté/Nécessité » ; « Matériel/Spirituel/Intellectuel » ; « Pratique » ; « Rationnel/Réel » ; « Réalité » ; « Reflet » ; « Spéculation » ; « Totalité ». In *Dictionnaire critique du marxisme*. Sous la direction de Georges Labica, Gérard Bensussan et la rédaction de la revue « *Dialectiques* ». Paris : Puf, 1982.
- c « Savoirs, intellectuels, État, parti ». In *Actualité du marxisme*. Actes du colloque tenu à Lille (26-28 avril 1980). Sous la direction de Jean-Claude Delaunay. Paris : Anthropos, 1982, 2 vol. ; t. 2 : « État, Socialisme, connaissance », p. 177-194.
- d « [Résumé de la thèse de doctorat d'État : *Religion, politique, philosophie chez Spinoza : essai sur le Traité théologico-politique et l'unité systématique de la pensée de Spinoza*] ». *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, 1982, n° 8, p. 14-19.

### 1983

- a « Gramsci ou la philosophie de la praxis comme marxisme de la crise organique du capitalisme ». In Antonio Gramsci, *Textes*. Paris : Mésidor/Éd. Sociales, 1983, p. 9-40.
- b « La critique de l'économie politique ou les catégories marxistes de l'émancipation ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1983, n° 2, p. 153-165.
- c « À propos de l'utopie ». *La Pensée*, 1983, n° 234, p. 126-128.
- d « Gramsci : philosophie de la praxis et réforme intellectuelle et morale ». *La Pensée*, 1983, n° 235, p. 39-48.
- e « Individualité et conscience de soi chez Marx ». In *Actes du groupe de recherches sur la conscience de soi*. Paris : Les Belles lettres, 1983, p. 115-124 [Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Nice ; 1<sup>re</sup> série, vol. 18].

### 1984

- a « Éric Weil face à la critique de la rationalité formelle : ou de la dignité de la forme ». In *Actualité d'Éric Weil*. Actes du Colloque international de Chantilly, 21-22 mai 1982, édités par le Centre Éric Weil et l'UER

de Philosophie de l'Université Lille III. Paris : Beauchesne, 1984, p. 277-287.

b *Spinoza ou le crépuscule de la servitude : essai sur le Traité Théologico-Politique*. Paris : Aubier-Montaigne, 1984 ; 317 p.

Prologue : Le *Traité Théologico-Politique* ou le Manifeste d'une philosophie de la libération », p. 7-13.

Ch. I : Contre la superstition, la réforme intellectuelle et morale, p. 15-45.

Ch. II : Superstition et lecture, p. 47-71.

Ch. III : Ébauche d'une histoire critique du *Traité Théologico-Politique*, p. 73-104.

Ch. IV : De la critique biblique à la critique de la religion révélée, p. 105-126.

Ch. V : Critique de la révélation et de la prophétie, p. 127-162.

Ch. VI : Un nouveau traité des lois, ou l'Éthique souterraine du *Traité Théologico-Politique*, p. 163-206.

Ch. VII : Fin du miracle, fin du surnaturel, p. 207-232.

Ch. VIII : Le problème de la spécificité chrétienne, p. 233-268.

Ch. IX : De la foi pratique à la refondation politique, p. 269-298.

Conclusion : Théorie et transformation du champ théologico-politique, p. 299-317.

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

d *Praxis : vers une refondation en philosophie marxiste*. Paris : Messidor/Éd. Sociales, 1984.

Avertissement au lecteur

« Le fil rouge de l'hégémonie », p. 11-32.

I<sup>re</sup> partie : Philosophie et politique. Du matérialisme dialectique à la philosophie de la praxis

1/ Le matérialisme dialectique « entre » les sciences de la nature et la science de l'histoire, p. 35-70.

2/ Mythe ou crise de l'idée de progrès, p. 71-94.

3/ Savoirs, intellectuels, État, parti, p. 95-113.

4/ Philosophie marxiste et traductibilité des langages et des pratiques, p. 115-135.

II<sup>e</sup> partie : Politique et histoire. Sur le marxisme italien.

5/ Notes pour une histoire critique de la théorie politique du marxisme italien, p. 137-153.

6/ Hégémonie et pluralisme : l'élaboration théorico-politique du marxisme italien, p. 155-178.

7/ La philosophie marxiste en Italie : retour à Marx pour penser la transition ?, p. 179-201.

8/ Figure : Gramsci, philosophie de la praxis et réforme intellectuelle et morale, p. 203-217.

9/ Figure : Ludovico Geymonat, ou la lutte pour un matérialisme dialectique nouveau, p. 219-234.

10/ Figure : Nicola Badaloni. Hegel, Marx, logique et communisme, p. 235-250.

En guise d'épilogue

« Penser, construire la praxis aujourd'hui », p. 253-313.

e « Philosophie de la praxis et dialectique ». *La Pensée*, 1984, n° 237, p. 110-120.

## 1985

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

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

c « Le courage de l'intempestif. *L'ontologie de l'être social* de G. Lukács ». *La Pensée*, 1985, n° 248, p. 105-117.

d « Quelques remarques pour une interprétation de l'Éthique ». In *Spinoza nel 350<sup>e</sup> anniversario della nascita. Atti del Congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982)*. A cura di Emilia Giancotti. Napoli : Bibliopolis, 1985, p. 143-171.

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

f « Un exemple du travail de réception. À propos des interprétations de la préface de 1859 à la *Contribution à la critique de l'économie politique* ». In *1883-1983 : l'œuvre de Marx un siècle après*. Sous la direction de Georges Labica. Paris: puf, 1985, p. 121-127.

g « La nuova identità della cultura comunista ». *Critica marxista*, 1985, n° 2-3, p. 229-233.

## 1986

a « L'idéalisme face à la Révolution Française et à la question nationale allemande ». *La Pensée*, 1986, n° 253, p. 121-127.

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

c « Materialismo della produzione, materialismo della pratica: uno o due paradigmi? ». In *Attualità di Marx. Atti del Convegno: Urbino, 22-25 novembre 1983*. A cura di Giorgio Baratta, Emilia Giancotti & Laura Piccioni. Milano: Unicopli, 1986, p. 381-404.

d « Spinoza chez les soviets ». *M. Mensuel, Marxisme, Mouvement*, 1986, n° 2, p. 24-26. [Entretien avec Jean Crozier]

e « Sul marxismo italiano degli anni sessanta ». *Critica Marxista*. 1986, n° 6, p. 96-78.

## 1987

a « Il peut encore servir ». *M. Mensuel, Marxisme, Mouvement*, 1987, n° 9, p. 14-17.

b « Les sophismes du néo-libéralisme ». *M. Mensuel, Marxisme, Mouvement*, 1987, n° 12, p. 44-47.

c « Philosophie de la praxis et *Ontologie de l'être social* ». In *Idéologie, symbolique, idéologie*. Sous la direction de Georges Labica & Mireille Delbraccio. Paris: Éd. du CNRS, 1987, p. 95-108.

d « Procès à Marx : sur quelques lectures françaises de Marx (1960-1985) ». In *Marx e i suoi critici*. A cura di Gian Mario Cazzaniga, Domenico Losurdo & Livio Sichirollo. Urbino: Quattroventi, 1987, p. 125-145.

e « Marx et l'innocence de la science ». In *Les pouvoirs de la science*. Sous la direction de Dominique Janicaud. Paris: J. Vrin, 1987, p. 145-179.

f « Livio Sichirollo, *Morale et morali*, Roma, Riuniti, 1984 », *La Pensée*, 1987, n° 256, p. 128-129.

### 1988

a « Philosophie de la praxis et philosophe pratique ». *M. Mensuel, Marxisme, Mouvement*, 1988, n° 23, p. 51-54.

b « Labriola devant Spinoza ». In *Labriola d'un siècle à l'autre*. Actes du colloque international, Paris 28-30 mai 1985. Sous la direction de Georges Labica et Jacques Texier. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1988, p. 15-33.

c « Marx and the Innocence of Science ». *Graduate Faculty Philosophy Journal* [New School of Social Research, New-York], 1987, vol. 12, n° 1-2, p. 351-392.

d *Kant révolutionnaire : Droit et politique* suivi de textes choisis de la *Doctrine du Droit* traduits par Jean-Pierre Lefebvre. Paris: puf, 1988.

e « Le marxisme au miroir de Spinoza ». In *Guest Lectures and Seminar Papers on Spinozism*. A Rotterdam Serie, edited by Wim Klever. Rotterdam: Erasmus Universiteit, 1988; 51 p.

f « Orient et Occident : les problèmes de la stratégie révolutionnaire dans l'analyse gramscienne des *Cahiers de prison* ». *Les Cahiers Gramsci*, 1988, n° 1, p. 12-26.

### 1989

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

b « L'Italo-marxisme à la recherche de lui-même : vers un autre paradigme? ». *Actuel Marx*, 1989, n° 5, p. 145-156.

c « Libre spéculation sur le rapport du vivant et du social ». *Philosophique*, 1989.

d « Sur le concept de révolution ». *M. Mensuel, Marxisme, Mouvement*, 1989, n° 27, p. 52-58.

e « Américanisme, rationalisation, universalité selon Gramsci ». In *Modern Times : Gramsci e la critica dell'americanismo*. A cura di Giorgio Baratta et Andre Catone. Milano: Incontri Diffusioni, 1989.

- f « La critica marxiana della religione e il ruolo delle ideologie ». *Critica Marxista*. 1989, vol. 27, n° 3, p. 87-105.
- g « Le parti communiste a-t-il encore un avenir? (Sur le parti prolétarien) ». *M. Mensuel, Marxisme, Mouvement*, 1989, n° 31, p. 36-43.
- h « Übersetzbarkeit der Sprachen ». *Dialektik*, 1989, n° 18, p. 363-370.

### 1990

- a « La critique marxienne de la religion et le lien social ». In *Antropologia, prassi, emancipazione*. A cura di Georges Labica, Domenico Losurdo & Jacques Texier. Urbino : Quattroventi, 1990, p. 201-216.
- b « La critique marxienne de la religion et le lien social ». *Archives de philosophie*, 1990, t. 53, n° 1, p. 31-47.
- c « Autoproduction de l'homme ou communisme de la finitude ? ». *M. Mensuel, Marxisme, Mouvement*, 1990, n° 38-39, p. 14-20.
- d « L'impensable du libéralisme ». *La Pensée*, 1990, n° 278, p. 43-57.
- e « Libre spéculation sur le rapport du vivant et du social ». *La Pensée*, 1990, n° 275, p. 153-162.
- f « Pour une réévaluation du moment éthico-politique chez Gramsci ». In *Gramsci e il marxismo contemporaneo*. Roma : Riuniti, 1989.
- g « Y a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza ? ». In *Spinoza : Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference* (Septembre 1986), edited by Edwin Curley and Pierre-François Moreau. Leiden ; New-York : E. J. Brill, 1990, p. 306-326.
- h Contributions : « Proletarische Partei » ; « Übersetzbarkeit der Sprachen » ; « Theorie-Praxis Verhältnis ». In *Europäische Enzyklopedie zu Philosophie und Wissenschaften*. Von Hans-Jörg Sandkühler. Hamburg : F. Meiner, 1990.
- i « Démocratie et servitude : un problème ouvert ». *Annali-Istituto di filosofia [Urbino]*, 1988-1989-1990, n° 3-4-5, p. 315-350.

### 1991

- a *Marx en italiques : aux origines de la philosophie italienne contemporaine*. Mauvezin : Trans-Europe-Repress, 1991, 176 p.

## Introduction

Un débat italien de portée européenne, p. 7-14.

I<sup>re</sup> partie : La Philosophie de la Praxis : Mythe ou réalité ?

Ch. I : Le marxisme critique d'Antonio Labriola, p. 17-37.

Ch. II : Benedetto Croce et la révision du marxisme, p. 39-61.

Ch. III : Giovanni Gentile ou une autre philosophie de la praxis, p. 63-85.

2<sup>e</sup> partie : Le renouveau de la Philosophie de la Praxis.

Ch. IV : Les chemins séparés de l'idéalisme : Croce contre Gentile, p. 89-104.

Ch. V : Antonio Gramsci : de l'actualisme à l'Anti-Gentile, p. 105-121.

Ch. VI : Antonio Gramsci et l'Anti-Croce, p. 123-132.

Ch. VII : Moments de l'Anti-Croce, p. 133-149.

Ch. VIII : Fin ou finitude de la philosophie de la praxis ?, p. 151-162.

## Conclusion

Ouverture de la praxis (Langage et production), p. 163-169

b *L'esprit de scission : études sur Marx, Gramsci, Lukács*. Paris : Les Belles Lettres, 1991 ; 328 p. [Annales littéraires de l'université de Besançon]

## Préface

« L'esprit de scission », p. 9-11.

I<sup>re</sup> partie : Marx, fini ; inépuisable

1. La critique de l'économie politique ou les catégories marxiennes de l'émancipation, p. 17-32.

2. Marx et l'innocence de la science, p. 33-74.

3. La critique marxienne de la religion et le lien social, p. 75-95.

4. Procès à Marx : sur quelques lectures françaises de Marx, p. 97-123.

5. Matérialisme de la production, matérialisme de la pratique : un ou deux paradigmes ?, p. 125-149.

II<sup>e</sup> partie : Gramsci, Lukács, des possibles ouverts

6. Philosophie de la praxis et dialectique, p. 153-185.

7. Orient et Occident. Les problèmes de la stratégie révolutionnaire dans les *Cahiers de prison*, p. 187-208.
8. Pour une réévaluation du moment éthico-politique chez Gramsci, p. 209-226
9. Américanisme, rationalisation, universalité selon Gramsci, p. 227-237.
10. Le courage de l'intempestif: *L'ontologie de l'être social* de Lukács, p. 239-259.
11. Ontologie de l'être social et philosophie de la nature, p. 261-275.
- En guise de conclusion. Éléments de philosophie politique
12. Marxisme et révolution, p. 279-298.
13. L'État de droit. Figures et problèmes, p. 299-314.
14. Communisme et démocratie, p. 315-328.

c « La loi et le législateur ou les avatars du théologico-politique ». *Philosophique*, 1991, p. 43-59.

d « Difficile mais nécessaire égalité ». In *Égalité/Inégalité*. A cura di Alberto Burgio, Domenico Losurdo & Jacques Texier. Urbino: Quattrenti, 1991, p. 231-244.

e « L'antinomie de la démocratie ». *M. Mensuel, Marxisme, Mouvement*, 1991, n° 45, p. 53-57.

## 1992

a *Les logiques de l'agir dans la modernité*. [Sous la direction de]. Paris: Les Belles Lettres, 1992 [Annales littéraires de l'université de Besançon].

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

c *Modernité de Gramsci? Actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989*. [Sous la direction de]. Paris: Les Belles Lettres, 1992 [Annales littéraires de l'université de Besançon].

d « Modernité de Gramsci? ». In *Modernité de Gramsci?*, p. 7-14.

e « Gramsci et la Révolution Française ». In *Modernité de Gramsci?*, p. 97-107.

- f « La philosophie de la praxis comme conception du monde intégrale et/ou comme langage unifié? ». In *Modernité de Gramsci?*, p. 435-456.
- g « L'impensable du libéralisme ». In *Libéralisme et État de droit. Actes du colloque « Libéralisme et État de droit », Paris 27-28 mai 1988*. Sous la direction de Jacques Bidet & Georges Labica. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1992, p. 109-125.
- h « La fondation de la catégorie juridique chez Kant ». In *Interprétations de Kant*. Sous la direction de Jean Quillien & Gilbert Kirscher. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 129-149.
- i « Sur-vie de la philosophie. Passion et travail du concept ». *Philosophique*, 1992.
- j Notices: « Nicola Badaloni »; « Remo Bodei »; « Lucio Colletti »; « Ludovico Geymonat »; « Antonio Gramsci »; « Antonio Labriola »; « Domenico Losurdo »; « Cesare Luporini »; « Adam Schaff »; « Lucien Sève ». In *Encyclopédie philosophique universelle. III. Les œuvres philosophiques*. Sous la direction de André Jacob. Paris: puf, 1992; t. 2.
- k « Le commun-x et le devenir de l'être en commun ». *Confluences* [Paris], 1992, n° 18 (avril-mai).

### 1993

- a « Quelle pensée de l'action aujourd'hui? ». *Actuel Marx*, 1993, n° 13, p. 16-39.
- b « Le Marx actualiste de Gentile et son destin ». *Archives de Philosophie*, 1993, t. 56, n° 4, p. 561-572.
- c Notices: « Georges Labica »; « Antonio Labriola »; « Domenico Losurdo »; « Alain Pons ». In *Dictionnaire des philosophes*. Sous la direction de Bruno Huisman. 2<sup>e</sup> éd. Paris: puf, 1993.

### 1994

- a *La démocratie difficile*. Actes du colloque franco-italien, Besançon, 23-25 mai 1991, Urbino, 21-23 octobre 1991 [Sous la direction de]. Paris: alub/Belles Lettres, 1994; 414 p.
- b Démocratie et servitude: un problème ouvert, p. 275-302.
- c *Du matérialisme de Spinoza*. Paris: Kimé, 1994, 215 p.

Avant-Propos : p. 5-7.

Introduction : Sur l'unité systématique de la pensée de Spinoza : le *Traité théologico-politique* comme introduction à l'Éthique, p. 9-13.

Première partie : Éléments doctrinaux.

I : Quelques remarques pour une interprétation de l'Éthique, p. 17-36.

II : Histoire et éternité, p. 37-77.

III : Théorie de l'histoire ou philosophie du progrès historique chez Spinoza ?, p. 79-103.

IV : La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion politique dans la philosophie politique de Spinoza, p. 105-124.

Seconde partie : Éléments historiques.

V : Du matérialisme, de Spinoza, p. 127-153.

VI : Bossuet devant Spinoza : le *Discours de l'Histoire Universelle*, une stratégie de dénégation du *Traité Théologico-Politique*, p. 155-166.

VII : Labriola devant Spinoza : une lecture non-spéculative, p. 167-184.

VIII : Le marxisme au miroir de Spinoza, p. 185-215.

d « La philosophie politique de Norberto Bobbio ou un social-libéralisme tragique ». *Les études philosophiques*, 1994, n° 4.

e « L'antinomie de la démocratie ». In *Les paradigmes de la démocratie*. Sous la direction de Jacques Bidet & de Jacques Texier. Paris : puf, 1994, p. 137-148.

## 1995

a « Centralité et non-centralité du travail ou la passion des hommes superflus ». In *La crise du travail*. Sous la direction de Jacques Bidet & Jacques Texier. Paris : puf, 1995, p. 209-218.

b « L'antinomie du lien social selon Kant ». In *Réponse du professeur Kant de Königsberg à l'abbé Sieyès de Paris* (apocryphe 1796). La-Tour-d'Aigues : Éd. de l'Aube, 1995, p. 171-193.

c « Sur quelques distinctions gramsciennes. Économie et politique, société civile et État ». *La Pensée*, 1995, n° 301, p. 69-80.

- d « Marx et le rationalisme politique ». *La Pensée*, 1995, n° 303, p. 35-45.
- e « Quelle philosophie pour la paix ? Le pacifisme introuvable et nécessaire ». *Philosophique*, 1995.
- f *Démocratie et libéralismes : pour une philosophie pratique de l'agon*. Paris : Kimé, 1995 ; 285 p.  
 Introduction : La démocratie à reconquérir, p. 7-49.  
 Partie I : Pour une critique des libéralismes. Éléments.  
 1. Les sophismes du néo-libéralisme, p. 55-65.  
 2. L'impensable du libéralisme, p. 67-88.  
 Partie II : Le libéralisme éthico-politique à la limite. Figures de la tradition sociale-libérale.  
 3. La fondation de la catégorie juridique chez Kant, p. 91-119.  
 4. Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Éric Weil, p. 121-150.  
 5. La philosophie politique de Noberto Bobbio ou un social-libéralisme tragique, p. 151-174.  
 Partie III : Concepts en travail : loi, égalité, paix.  
 6. La loi et le législateur ou les avatars du théologico-politique, p. 177-195.  
 7. L'égalité, difficile et nécessaire, p. 197-216.  
 8. Quelle philosophie pour la paix ? Le pacifisme introuvable et nécessaire, p. 217-239.  
 Partie IV : Au-delà du libéralisme : la démocratie comme processus interminable de l'Agon.  
 9. Démocratie et servitude : un problème ouvert, p. 243-270.  
 10. L'antinomie de la démocratie, p. 271-285.
- g *De la prudence des Anciens comparée à celle des Modernes : sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*. Publié sous la direction de A. Tosel. Paris : alub/Belles Lettres, 1995 ; 286 p.
- h « De la prudence des Anciens à celle des Modernes », p. 7-33.
- i *Formes de rationalité et phronétique moderne* ». Publié sous la direction de A. Tosel. Paris : alub/Belles Lettres, 1995 ; 207 p.
- j « Le calcul des actions : une phronétique moderne ? », p. 7-13.

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

l « Le Marx actualiste de Gentile et son destin ». In Giovanni Gentile, *La philosophie de Marx : études critiques*. Traduit de l'italien par André Tosel et Gérard Granel. Mauvezin : ter, 1995 ; 165 p.

m « L'équité lave plus blanc ». *M. Mensuel, Marxisme, Mouvement*, 1995, n° 78, p. 73-74.

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

## 1996

a « Vers une théorie néomarxienne de l'action ». *Actuel Marx*, 1996, n° 19, p. 129-139.

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

Introduction : Philosophie, libéralisme communisme aujourd'hui, p. 7-21.

1. Auto-production de l'homme ou communisme de la finitude ?, p. 23-47.

2. Centralité et non-centralité du travail ou la passion des hommes superflus, p. 49-60.

3. Marx et le rationalisme politique, p. 61-76.

4. Marx, la justice, sa production, p. 77-103.

5. Formes de mouvement et dialectique « dans » la nature selon Engels, p. 105-138.

Conclusion : Le commun-x et le devenir de l'être en commun, p. 139-145.

c « Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci ? ». In *Présence de Vico. Actes du colloque « Giambattista Vico aujourd'hui »*, université Paul Valéry-Montpellier III, mai 1994. Sous la direction de Riccardo Pineri. Montpellier : université Paul Valéry, 1996, p. 33-66.

d « Walter Benjamin et Antonio Gramsci sur la traduisibilité des langues ». *Philosophique*, 1996, p. 55-66.

- e « Transitions éthiques et fluctuations de l'esprit dans la pensée de Spinoza ». In *Architectures de la Raison : mélanges offerts à Alexandre Matheron*. Sous la direction de Pierre-François Moreau. Fontenay-aux-Roses : ENS Éditions, 1996, p. 283-298.
- f « La violence et l'action ». In *Éric Weil : philosophie et sagesse*. Études réunies par Gilbert Kirscher, Jean-Paul Larthomas et Jean Quillien. Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires du septentrion, 1996, p. 51-78.
- g « Il lessico "filosofia della prassi" di Gramsci ». *Marxismo oggi*, 1996, n° 1, p. 49-67.
- h « Bellafine del marxismo oltre mille marxismi ». In *Storia del pensiero filosofico e scientifico. iv : il novecento*. Milano : Garzanti, 1996 ; t. IV, p. 214-258.

### 1997

- a « Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza ? ». *Philosophie*, 1997, n° 53, p. 96-110.
- b « Le socialisme républicain de Jean Jaurès entre réalisme et métaphysique ». *La Pensée*, 1997, n° 311, p. 31-47.
- c « Marx, la justice et sa production ». In *Marx après les marxismes. I. Marx à la question*. Sous la direction de Michel Vakaloulis & Jean-Marie Vincent. Paris : L'Harmattan, 1997, p. 273-308.
- d *Figures italiennes de la rationalité*. Co-direction avec Christine Meynassère. Paris : Kimé, 1997.
- e « Europe, religion ou hérésie de la liberté ? Sur le débat Croce-Gramsci à propos de *L'histoire de l'Europe* ». In *Figures italiennes de la rationalité*, p. 529-560.
- f « Arbitraire et censure en philosophie ». *Le Monde*, 10 juillet 1997, p. 14. [Texte co-signé par 40 universitaires]
- 1998
- a « Que faire avec le *Traité théologico-politique* ? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie ? ». *Kairos*, 1998, n° 11, p. 167-193.
- b « Quelle théorie de l'histoire pour le temps de crise des philosophies de l'histoire ? ». *La Pensée*, 1998, n° 315, p. 135-146.

- c        *L'action collective : coordination-planification-conseil*. Textes réunis et édités par A. Tosal & Robert Damien. Besançon : pufc, 1998 ; 524 p.
- d        « L'action collective entre coordination marchande, conseil et planification : pour une philosophie du projet ». In *L'action collective : coordination-planification-conseil*, p. 13-28.
- e        « *Le Manifeste du Parti communiste* entre falsification et validation ». In *Le Manifeste communiste aujourd'hui*. Paris : Éd. de l'Atelier, 1998, p. 147-157.
- f        « De la *ratio* à la *scientia intuitiva* ou la transition éthique infinie selon Spinoza ». *Philosophique*, 1998, p. 193-206.

### 1999

- a        « Remarques historiques sur la notion de système ». *Philosophique*, 1999, p. 81-87.
- b        « Philosophie et politique chez Gramsci : puissance et limites de la philosophie de la praxis ». In *La philosophie saisie par l'histoire : hommage à Jacques d'Hondt*. Sous la direction de Jean-Claude Bourdin & Michel Vadée. Paris : Kimé, 1999, p. 135-150.
- c        « Vers l'école désémancipatrice ». *La Pensée*, 1999, n° 318, p. 127-132.
- d        « Marxismes, néo-marxismes, et post-marxismes face à la philosophie aujourd'hui en France ». *Actuel Marx*, 1999, n° 25, p. 11-25.
- e        « Philosophie et politique chez Gramsci : puissance et limites de l'autoréflexion de la philosophie de la praxis ». *Actuel Marx*, 1999, n° 25, p. 153-170.
- f        « Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico ». *Revue de métaphysique et de morale*, 1999, n° 4, p. 489-514.
- g        « Anti-Cartésianisme et Méta-Cartésianisme ou l'ambiguïté de l'esprit cartésien. Remarques de Méthode ». In *La Recta Ratio : critique et spinoziste ? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset*, Textes réunis par Laurent Bove. Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (pups), 1999, p. 231-245.

h *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 1999, n° 26: « Diderot, philosophie, matérialisme ». Textes édités par André Tosel et Jean Salem.

i « Diderot: un matérialisme entre nominalisme et conjecture ». *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 1999, n° 26, p. 9-15.

j « La critique après Kant ». Avec Yves-Charles Zarka. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1999, t. 124, n° 2, p. 147-149.

[k « Modèle de la nature humaine et subjectivation dans l'Éthique ». *Études de philosophie*]<sup>1</sup>

## 2000

a « De la *ratio* à la *scientia intuitiva* ou la transition éthique infinie selon Spinoza ». In *Materia actuosa: antiquité, âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*. Recueillis par Miguel Benítez, Antony Mc Kenna, Gianni Paganini & Jean Salem. Paris: H. Champion, 2000, p. 261-272.

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

c « La mondialisation comme objet philosophique? ». *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 2000, t. 94, n° 1 [Séance du 20 novembre 1999]

d « Le Spinoza de Bernard Rousset ou la finitude positive ». In Bernard Rousset, *L'immanence et le salut: regards spinozistes*. Paris: Kimé, 2000, p. 7-13. [Préface]

e « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser », *Cahiers philosophiques*, 2000, n° 84, p. 7-39 [précisions bibliographiques à cet article publiées dans le n° 85, 2001].

f « Littérarité, littérature, jugement esthétique dans *Les Cahiers de Prison* de Antonio Gramsci ». *La Pensée*, 2000, n° 324, p. 83-102.

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

h « Pratique de la traduction et théorie de la traductibilité des langages scientifiques et philosophiques chez A. Gramsci ». In *Traduire les*

1 Il s'agit en réalité d'une publication interne au département de philosophie de l'Université de Provence-Aix-Marseille 2, et par conséquent « inédite ».

*philosophes*. Sous la direction de Jacques Moutaux et Olivier Bloch. Paris : Publications de la Sorbonne, 2000, p. 137-142.

i « Le modèle kantien de philosophie pratique face au modèle aristotélicien ». In *Dans quelle mesure la philosophie est-elle pratique ? Fichte-Hegel*. Textes édités par Michèle Crampe-Casnabet & Myriam Bienstock. Fontenay-aux-Roses : ENS Éditions, 2000, p. 191-221.

## 2001

a « Un penseur pour gros temps ». In Arno Münster, *L'utopie concrète d'Ernst Bloch : une biographie*. Paris : Kimé, 2001, p. 9-13.

b « Ferguson (1723-1816) : l'invention de la société civile ». In *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*. Sous la direction de Christian Lazzeri, Michel Senellart & Alain Caillé. Paris : La Découverte, 2001, p. 470-474.

c « Hegel (1770-1831) : le bien au-delà du besoin ». In *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*. Sous la direction de Christian Lazzeri, Michel Senellart & Alain Caillé. Paris : La Découverte, 2001, p. 534-545.

d « Marx (1818-1883) : utilitarisme, exploitation et bonheur communiste ». In *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*. Sous la direction de Christian Lazzeri, Michel Senellart & Alain Caillé. Paris : La Découverte, 2001, p. 549-559.

e « La représentation de la souveraineté populaire : aporie des modèles et réalité des pratiques ». In Jean-Pierre Cotten, Robert Damien & André Tosel (éd.) *La représentation et ses crises*. Besançon : Presses universitaires franc-comtoises, 2001, p. 281-300.

f « Matérialisme, dialectique et "rationalisme moderne". La philosophie des sciences à la française et le marxisme (1931-1945) ». In *Philosopher en français : langue de la philosophie et langue nationale*. Sous la direction de Jean-François Mattéi. Paris : puf, 2001, p. 387-407.

g « Quel devenir pour Spinoza ? Rationalité et finitude ». In *Quel avenir pour Spinoza ? Enquête sur les spinozismes à venir*. Sous la direction de Lorenzo Vinciguerra. Paris : Kimé, 2001, p. 53-83.

h « Devenir du marxisme : de la fin du marxisme-léninisme aux mille marxismes, France-Italie 1975-1995 ». In *Dictionnaire Marx contem-*

porain. Sous la direction de Jacques Bidet & Eustache Kouvélakis. Paris : puf, 2001, p. 57-78.

i « Le dernier Lukács et l'École de Budapest ». In *Dictionnaire Marx contemporain*, p. 159-169.

j « "Après métaphysique" et "archi-politique", le Marx historial de Gérard Granel ». In *Granel : l'éclat, le combat, l'ouvert*. Textes réunis par Jean-Luc Nancy & Élisabeth Rigal. Paris : Belin, 2001, p. 389-414.

## 2002

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

b « L'époque entre nominalisme et réalisme ». *Actuel Marx*, 2002, n° 32, p. 157-167.

c « L'humanité et les guerres de la mondialisation. Considérations réalistes sur l'éthique et le droit international ». In Jean Baechler & Ramine Kamrane (dir.), *Aspects de la mondialisation politique*. Rapport du groupe de travail de l'Académie des Sciences morales et politiques. Paris : puf, 2002, p. 81-116.

d « Barbarie du capitalisme mondialisé ? ». In Jean-François Mattéi & Denis Rosenfield (dir.), *Civilisation et barbarie : réflexions sur le terrorisme contemporain*. Paris : puf, 2002, p. 275-291.

## 2003

a « Avant-propos : notre fin de siècle », *Noesis*, 2003, n° 5, p. 9-23

b « Figures philosophiques du marxisme au XX<sup>e</sup> siècle ou la rationalité dialectique prisonnière du postulat métaphysique », *Noesis*, 2003, n° 5, p. 119-152

c « Dominique Janicaud (1937-2002). In memoriam », *Noesis*, 2003, n° 6, p. 11-17.

d « Une philosophie à l'échelle des rivages ? », *Noesis*, 2003, n° 6, p. 217-233.

e « Philosophie et poésie au XX<sup>e</sup> siècle : remarques introductives ». *Noesis*, 2003, n° 7.

f « Antipolis. Vers l'auto-liquidation de la démocratie? ». In A. Jaulin (dir.), *Démocratie ancienne, démocratie moderne*. Toulouse : CRDP de Midi-Pyrénées, 2003, p. 159-191.

## 2004

a « Philosophies de la mondialisation ». In Yves Michaud (dir.), *Qu'est-ce que la globalisation?* Paris : O. Jacob, 2004, p. 49-78.

b « Anti-Polis : vers l'autoliquidation de la démocratie? ». *Actuel Marx*, 2004, n° 35, p. 165-187.

c André Tosel & Myriam Bienenstock (dir.), *La raison pratique au XX<sup>e</sup> siècle : trajets et figures*. Paris : L'Harmattan, 2004.

d « La raison pratique entre objectivation et formalisation ». In *La raison pratique au XX<sup>e</sup> siècle : trajets et figures*, p. 43-77.

e « Préface ». In Bruno Antonini, *État et socialisme chez Jean Jaurès*. Paris : L'Harmattan, 2004, P. i-v.

f « La science nouvelle de Vico face à la *mathesis universalis* », *Le temps philosophique*, 2004, n° 10, p. 67-87.

g D. Losurdo & A. Tosel (dir.), *L'idée d'époque historique*. Frankfurt-am-Main, P. Lang, 2004. (Annalen der Internationalen Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken ; vol. 12)

h « L'époque entre nominalisme et réalisme ». In *L'idée d'époque historique*, p. 63-72.

i « La pensée en recherche-action ». In M.-C. Caloz-Tschopp et alii, *Parole, pensée, violence dans l'État : une démarche de recherche*. Paris : L'Harmattan, 2004, p. 9-17.

## 2005

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

b « Jaurès et la laïcité », *La Pensée*, 2005, n° 342, p. 158-163.

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

d « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser ». In Eustache Kouvélakis & Vincent Charbonnier

(dir.), *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*. Paris : puf, 2005, p. 169-196.

e « La presse comme appareil hégémonique chez Gramsci ». *Qua-dermi*, 2005, n° 57, p. 55-71.

f « Préface ». In Dominique Pirotte, *Alexandre Kojève : un système anthropologique*. Paris : puf, 2005, p. 9-12.

g « Étudier Marx selon Marx, penser avec et contre Marx ». In *Actualité de la pensée de l'œuvre de Marx en France, en Europe et dans le monde*. Actes du colloque de la Fondation Gabriel Péri, Paris : 20 mai 2005. Paris : Fondation Gabriel Péri, 2005, p. 113-117.

h « Les hésitations du matérialisme dans les marxismes ». *La Pensée*, 2005, n° 344, p. 39-50.

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

j « La *Scienza nuova* de Vico face à la *Mathesis universalis* ». *Noesis*, 2005, n° 8, p. 215-229.

k « L'action collective et la mondialisation capitaliste ». In G. Brausch et E. Delruelle (dir.), *L'inventivité démocratique aujourd'hui : la politique à l'épreuve des pratiques*. Cuesmes (Mons) : Éd. du Cerisier, 2005, p. 85-106.

## 2006

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

b « Marx et les Lumières européennes : jeux d'ombres et de lumières ». *Contretemps*, 2006, n° 17, p. 63-75.

## 2007

a *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle*. Sous la direction d'A. Tosel, P.-F. Moreau et J. Salem. Paris : Presses de la Sorbonne, 2017.

b « Présentation ». In *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 7-18.

c « Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza ». In *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 127-147.

- d « Penser l'histoire entre théorie et récit dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* de Karl Marx ». In M.-C. Bellosta (coord.), *Penser l'histoire*. Paris : Belin, 2007, p. 181-301.
- e « Réseau des pouvoirs et hégémonie capitaliste à l'époque de la mondialisation ». In L. Guirlinger (éd.), *Où est le pouvoir aujourd'hui ?* Nantes : Éd. C. Defaut, 2007, p. 117-149.
- f « Jean Jaurès et Georges Sorel, les frères ennemis du socialisme français », *La Pensée*, 2007, n° 352, p. 25-32.
- g « Religion ». In Y. Vargas (dir.), *De la puissance du peuple. III, la démocratie, concepts et masques*, Pantin, Le Temps des cerises, 2000.

## 2008

- a *Un monde en abîme: essai sur la mondialisation capitaliste*. Paris : Kimé, 2008 (Philosophie en cours).

Introduction / La mondialisation capitaliste et sa philosophie en France

1 / Approches et cartographie de la mondialisation capitaliste.

2 / Le monde, comme objet de philosophie ?

3 / Réseaux des pouvoirs et hégémonie capitaliste à l'époque de la mondialisation

4 / Théorie de l'histoire, époque, impérialisme

5 / Du droit international, de l'éthique et de la guerre à l'époque de la mondialisation

6 / Antipolis, vers l'autoliquidation de la démocratie ?

7 / Mouvements, sujets, révolution

- b *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. Paris : L'Harmattan, 2008 (La philosophie en commun).

Dédicace

Préface

Première partie | L'infini dans l'ombre du fini

Ch. 1 | Spinoza et l'esprit cartésien : la voie de la critique

Ch. 2 | Le déplacement de la critique : de Spinoza à Vico

Ch. 3 | La transfiguration de l'imaginaire religieux et la philosophie

Ch. 4 | Spinoza, penseur de la politique

- Ch. 5 | D'une radicalité à l'autre : Spinoza et Marx  
 Deuxième partie | Le fini dans la lumière de l'infini  
 Ch. 6 | La finitude positive  
 Ch. 7 | Fluctuations et transitions éthiques (I)  
 Ch. 8 | De la « Ratio » à la « Scientia intuitiva » ou La transition éthique infinie (II)  
 Ch. 9 | Poïétique et modèle de l'accomplissement humain  
 Ch. 10 | (In)finitude et rationalité : quel devenir pour Spinoza ?  
 Envoi | L'autre (in)finitude

c « Pratique marxienne de la philosophie, raison et tiers symbolique », *Actuel Marx*, 2008, n° 44, p. 147-164.

d « Pourquoi résister au total-libéralisme ? Vers une politique révolutionnaire de la civilité ». In M.-C. Caloz-Tschopp, *Résister en politique, résister en philosophie avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*. Paris : La Dispute, 2008, p. 11-24.

e « Libres réflexion à partir de Hannah Arendt : superfluité humaine et conformisme de l'insujet ». In Marie-Claire Caloz-Tschopp (éd.), *Lire Hannah Arendt aujourd'hui : pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*. Actes du colloque international de Lausanne, 11-12 mai 2007. Paris : L'Harmattan, 2008, p. 81-96.

f « La réception des *Grundrisse* en France », *La Pensée*, 2008, n° 355, p. 83-92.

## 2009

a *Le marxisme du XX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Syllepse, 2009 (Mille marxismes).

b « Communisme : sur l'effacement d'une notion et d'une réalité historique ». *Contretemps*, 2009, n° 1, P. [n<sup>le</sup> série : Paris : Syllepse].

c « De la fraternité à la camaraderie : apories et absences ». In *Fraternité : regards croisés*, textes réunis et présentés par Frédéric Brahimy & Odile Roynette. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 2009, p. 113-134.

d « Avant-propos ». In H. Lethierry, *Penser avec Henri Lefebvre : sauver la vie et la ville ?* Lyon : Chronique sociale, 2009.

e « [Livre en débats]: Stathis Kouvélakis (dir.), *Y a-t-il une vie après le capitalisme?* Pantin, Le Temps des Cerises, 2008 ». *Contretemps*, 2009, n° 3, p. 154-157.

f « À la clarté des Lumières radicales », *La Pensée*, 2009, n° 358, p. 13-24.

## 2010

a « Antonio Labriola ou le marxisme “à l’essai” ». In Antonio Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l’histoire*. Napoli : La Citta del sole ; Paris : J. Vrin, 2010, p. 9-66.

b « l’universel face au défi du multiculturalisme », conférence-débat organisée par le CLIO, cercle de réflexion philosophique, Nice, mercredi 24 mars 2010 ; texte disponible sur Internet au format PDF : [http://clio.asso.fr/wp-content/uploads/2016/08/Andre\\_Tosel\\_Universel\\_Multiculturalisme.pdf](http://clio.asso.fr/wp-content/uploads/2016/08/Andre_Tosel_Universel_Multiculturalisme.pdf) (consulté le 10 mars 2018).

## 2011

a *Du retour du religieux. Scénarios de la mondialisation culturelle I*. Paris : Kimé, 2011.

b *Civilisations cultures conflits. Scénarios de la mondialisation culturelle II*. Paris : Kimé, 2011.

c « La probité de l’intelligence ». In J.-P. Cotten, *Entre théorie et pratique : jalons, 1972-2007*. Paris : L’Harmattan, 2011, p. 9-18.

d « La quête philosophique de Costanzo Preve : le communisme comme illusion et comme tourment ». In C. Preve, *Histoire critique du marxisme*. Paris : A. Colin, 2011, p. 291-304.

e « Barbarie et choc des civilisations », *Noesis*, 2011, n° 18, p. 13-52.

f « À quelles conditions peut-on former une idée rigoureuse de la laïcité dans la mondialité? », communication au colloque international *Laïcité et mondialité*, Nice 8 & 9 décembre 2011 ; texte disponible au format PDF sur Internet : [http://clio.asso.fr/wp-content/uploads/2016/08/Andre\\_Tosel\\_colloque\\_international\\_nice\\_2011\\_laicite\\_et\\_mondialite.pdf](http://clio.asso.fr/wp-content/uploads/2016/08/Andre_Tosel_colloque_international_nice_2011_laicite_et_mondialite.pdf) (consulté le 9 mars 2018).

g « Foucault, Deleuze & Althusser. La politique dans la philosophie. À propos du livre d'Isabelle Garo, *Deleuze, Althusser & Marx*, Paris, Éditions Demopolis, 2011 », *Contretemps : revue de critique communiste*, 2011, n° 11, p. 67-75.

## 2012

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

b « Gramsci : survie et création en prison ». *La Pensée*, 2012, n° 370, p. 193-204.

c « La figure du Christ et la vérité de la religion dans le *Traité théologico-politique* », *Teoria*, 2012, vol. XXXII, n° 2, p. 71-133.

d « Les deux voies de l'imaginaire néolibéral et leur tension », *Noesis*, 2012, n° 20, p. 169-203.

## 2013

a « La démocratie entre conflit social et conflit identitaire », *Actuel Marx*, 2013, n° 53, p. 136-152.

b « Fraternité(s) et fanatisme(s) ». *Humanisme (Grand Orient de France)*, 2013, n° 299.

c « Sur un cours inédit de Gérard Granel : "Lecture générale de Marx" (1983-1984). » In Collectif, *L'Archi-politique de Gérard Granel*. Mauvezin, 2013, p. 325-367.

## 2014

a *Essai pour une culture du futur*. Bellecombe-en-Bauges : Éd. du Croquant, 2014.

Introduction

1/ Le monde

2/ Imaginaire néolibéral<sup>1</sup>

3/ Le conflit des conflits

<sup>1</sup> Il s'agit d'une reprise de son article « Les deux voies de l'imaginaire néolibéral et leur tension » (2012d).

- b « Aliénation et réification : l'apport d'Henri Lefebvre à la théorie marxiste ». In V. Chanson, A. Cukier et F. Monferrand, *La Réification : histoire et actualité d'un concept critique*. Paris : La Dispute, 2014, p. 205-233.
- c « Gramsci ou la philosophie de la praxis comme marxisme de la crise organique du capitalisme ». In A. Gramsci, *Textes*. Montreuil : Le Temps des cerises, 2014 [réédition intégrale du volume publié en 1983 aux Éd. Sociales]
- d « Démocratie du commun et religion civile chez Spinoza : de la laïcité chez Spinoza ». In Quentin Landenne et Tristan Storm (éd.), *L'actualité du Tractatus et la question théologico-politique*. Bruxelles : Éd. de l'ULB, 2014, p. 165-187.
- e « Téléologie, émergence, bifurcation : quelle dialectique aujourd'hui ? ». In L. Vincenti (dir.), *Dialectique et histoire*. Paris : Kimé, 2014, p. 87-111.
- f *Otello de Verdi : un voyage au cœur de l'œuvre*. Paris : Éd. B.a-ba, 2014.

## 2015

- a *Nous citoyens laïques et fraternels ?* suivi de *La laïcité au miroir de Spinoza : dans le labyrinthe du complexe économique-politico-théologique*. Paris : Kimé, 2015.

Introduction | Fraternité, sécularisation, laïcité face au fanatisme du complexe économique-politico-théologique

Première partie | Fraternité, sécularisation, laïcité : comment s'orienter dans un labyrinthe ?

1 / Fraternité (s) et fanatisme(s)

2 / À quelles conditions peut-on former une idée rigoureuse de la laïcité dans la mondialité ?

3 / Sécularisation du théologico-politique et/ou religion politique ?

4 / Sécularisation, dé-post-sécularisation ? Un mythe européen ?

Seconde partie | La laïcité au miroir de Spinoza

5 / Démocratie du commun et religion universelle dans le *Traité théologico-politique*

6 / La figure du Christ et la vérité de la religion dans le *Traité théologico-politique*

Conclusion / Vers une nouvelle donne pour penser la sécularisation et la laïcité

- b « Étienne Balibar : parcours, révolutions, questions ». In É. Balibar, M.- C. Caloz-Tschopp, A. Insel et A. Tosel, *Violence, civilité et révolution : autour d'Étienne Balibar*. Paris : La Dispute, 2015, p. 51-92.
- c « Sécularisation, déséclularisation, post-séclularisation ? Un mythe européen ? », *Noesis*, 2015, n° 24-25, p. 241-262.
- d « [Althusser :] De la théorie structurale à la conjoncture aléatoire ». *La Pensée*, 2015, n° 382, p. 31-45.
- e « Ne pas désespérer de la Révolution ». In A. Prone, *Pour une critique de la marchandisation : société, santé, environnement*. Paris : L'Harmattan, 2015, p. 7-12.
- f *Émancipations aujourd'hui ? Pour une reprise critique*. Nice : Association Les Amis de la liberté, 2015.
- g « Du radicalisme en critique de la religion ». *Contretemps : revue de critique communiste*, 2015, n° 25.

## 2016

a *Étudier Gramsci : pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*. Paris : Kimé, 2016.

Introduction | Gramsci, ce célèbre inconnu

Ch. I | Trois portraits de Gramsci en intellectuel politique

Ch. II | Quasi-système et histoire dans *Les cahiers de prison*

Ch. III | Antonio Gramsci : quel socialisme ? Quel communisme ?

Ch. IV | La philosophie de la praxis entre conception du monde, religion, idéologie, sens commun

Ch. V | Survie et création en prison

Ch. VI | L'hégémonie comme pédagogie : formation de la volonté collective et de la personnalité individuelle

b *Émancipations aujourd'hui ? Pour une reprise critique*<sup>1</sup>.

Vulaines-sur-Seine : Éd. du Croquant, 2016.

1 Version augmentée d'un essai sous le même intitulé qui a été publié en 2015 aux Éditions Les Amis de la liberté à Nice.

Introduction. Une idée et une revendication spécifiquement modernes, une histoire inachevée et inachevable

I. Émancipation 1 : affirmation, expansion, contradictions et apories

II. Émancipation 2 : un mouvement combattu et dévié, une catégorie à déconstruire et [a] reconstruire

Un peu de philosophie en conclusion. Émanciper et dé-mythologiser l'idée d'émancipation, en faire une force pratique

c « L'Union européenne ou un hybride à vocation subimpériale dans le capitalisme mondialisé », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2016, n° 43, p. 129-150.

d « Sur un retour de Marx en philosophie et en politique : éléments de recension bibliographique », *Actuel Marx*, 2016, n° 59, p. 153-169.

e « La pensée italienne de Machiavel à Gramsci ». In A. Wald Lasowski, *Althusser et nous : vingt conversations avec...* Paris : puf, 2016, p. 309-329.

f « Enrique Dussel ou comment déranger la pensée franco-française ». In B. Saint-Georges, *L'éthique de la libération d'Enrique Dussel : penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte latino-américain*. Bern. : P. Lang, 2016.

g « Remarques de méthode sur l'imaginaire néo-libéral »<sup>1</sup>. In F. Cusset, T. Labica et V. Rauline (dir.), *Imaginaires du néolibéralisme*. Paris : La Dispute, 2016, p. 31-52.

## 2017

a « Une synthèse écopolitique des savoirs et une religion civile au chevet de l'émancipation ». In F. Flipo, *Réenchanger le monde, pouvoir et vérité. Essai d'anthropologie politique de l'émancipation*. Vulaines-sur-Seine : Éd. du Croquant, 2017, p. 7-13.

b « Une reformulation de l'alternative socialisme ou barbarie ». In A. Prone, *La raison ou le chaos*. Paris : L'Harmattan, 2017, p. 7-13.

---

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

- c « Histoire faite, histoire se faisant : réflexions sur *La résistible fatalité de l'histoire* de Pierre Raymond »<sup>1</sup>. In X.-F. Renou (éd.), *D'abord penser : autour de Pierre Raymond*. Paris : Kimé, 2017, p. 396-437.
- d « La pensée-incitation du jeune Gramsci ». In A. Gramsci, *La Cité future*. Paris : Éd. Critiques, 2017, p. 7-43.
- e « À la clarté des Lumières radicales ». *La Pensée*, 2017, n° 390, p. 5-12.

## 2018

- a « Rosa Luxembourg et Antonio Gramsci face aux promesses et ambiguïtés de la démocratie ». In M.-C. Caloz-Tschopp, R. Felli et A. Chollet (dir.), *Rosa Luxembourg, Antonio Gramsci, actuels*, Paris : Kimé, 2018, p. 59-80.
- b « Qu'est-ce qui m'a attiré chez Gramsci ? » *Ibid.*, p. 81-102.

## INÉDIT

- # « Les droits de l'homme et les niveaux de l'universel : apories de la médiation<sup>2</sup>. »

## SUR SPINOZA

*Religion, politique, philosophie chez Spinoza : essai sur le Traité Théologico-Politique et sur l'unité systématique de la pensée de Spinoza*. Thèse de Doctorat d'État, sous la direction de Yvon Belaval. Paris : Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 1982 ; 4 vol., iii-1049 p.

*Spinoza ou le crépuscule de la servitude : essai sur le Traité Théologico-Politique*. Paris : Aubier-Montaigne, 1984 ; 317 p.

Prologue : *Le Traité Théologico-Politique* ou le Manifeste d'une philosophie de la libération », p. 7-13.

1 Le sommaire de l'ouvrage porte un titre principal différent : « L'action historique ou la stratégie de l'inévitable-contingent ». Il s'agit vraisemblablement du titre de la première version de ce texte qui est l'un des derniers rédigés par A. Tosel, avant sa brutale disparition le 14 mars 2017 à Nice.

2 Il s'agit d'une conclusion qui figure dans le tapuscrit de *Un monde en abîme?* (2008) que A. Tosel nous avait aimablement transmis mais qui n'a pas été publiée dans l'édition finale de l'ouvrage pour des raisons que nous ignorons (oubli ou retranchement délibéré).

Ch. I: Contre la superstition, la réforme intellectuelle et morale, p. 15-45.

Ch. II: Superstition et lecture, p. 47-71.

Ch. III: Ébauche d'une histoire critique du *Traité Théologico-Politique*, p. 73-104.

Ch. IV: De la critique biblique à la critique de la religion révélée, p. 105-126.

Ch. V: Critique de la révélation et de la prophétie, p. 127-162.

Ch. VI: Un nouveau traité des lois, ou l'Éthique souterraine du *Traité Théologico-Politique*, p. 163-206.

Ch. VII: Fin du miracle, fin du surnaturel, p. 207-232.

Ch. VIII: Le problème de la spécificité chrétienne, p. 233-268.

Ch. IX: De la foi pratique à la refondation politique, p. 269-298.

Conclusion: Théorie et transformation du champ théologico-politique, p. 299-317.

« Quelques remarques pour une interprétation de l'Éthique ». In *The Proceedings of the First Italian International Congress* (Urbino, 4-8 Octobre 1982). A cura di Emilia Giancotti. Napoli: Bibliopolis, 1985, p. 144-171.

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

« Du matérialisme de Spinoza ». *Bulletin du Centre de Recherches sur l'Histoire des Idées* [Université de Nice], 1986, n° 2; 40 p.

« Spinoza chez les soviets ». *M. Mensuel, Marxisme, Mouvement*, 1986, n° p. 24-26.

« Labriola devant Spinoza ». In *Labriola d'un siècle à l'autre*. Actes du colloque international, Paris 28-30 mai 1985. Sous la direction de Georges Labica et Jacques Texier. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1988, p. 15-33.

« Le marxisme au miroir de Spinoza ». In *Guest Lectures and Seminar Papers on Spinozism*. A Rotterdam Serie, edited by Wim Klever. Rotterdam: Erasmus Universiteit, 1988; 51 p.

« Y a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza? ». In *Spinoza: Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza*

*Conférence* (Septembre 1986), edited by Edwin Curley and Pierre-François Moreau. Leiden; New-York: E. J. Brill, 1990, p. 306-326.

*Du matérialisme, de Spinoza*. Paris: Kimé, 1994, p. 215 p.

Avant-Propos : p. 5-7.

Introduction : Sur l'unité systématique de la pensée de Spinoza : le *Traité théologico-politique* comme introduction à l'Éthique, p. 9-13.

Première partie : Éléments doctrinaux.

I : Quelques remarques pour une interprétation de l'Éthique, p. 17-36

II : Histoire et éternité, p. 37-77.

III : Théorie de l'histoire ou philosophie du progrès historique chez Spinoza ?, p. 79-103

IV : La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion politique dans la philosophie politique de Spinoza, p. 105-124

Seconde partie : Éléments historiques.

V : Du matérialisme, de Spinoza, p. 127-153.

VI : Bossuet devant Spinoza : le *Discours de l'Histoire Universelle*, une stratégie de dénégation du *Traité Théologico-Politique*, p. 155-166.

VII : Labriola devant Spinoza : une lecture non-spéculative, p. 167-184.

VIII : Le marxisme au miroir de Spinoza, p. 185-215.

« Transitions éthiques et fluctuations de l'esprit dans la pensée de Spinoza ». In *Architectures de la Raison : mélanges offerts à Alexandre Mathéron*. Sous la direction de Pierre-François Moreau. Paris : ENS Éditions, 1996, p. 283-298.

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

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

« De la *ratio* à la *scientia intuitiva* ou la transition éthique infinie selon Spinoza ». *Philosophique*, 1998, p. 193-206.

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

« Anti-Cartésianisme et Méta-Cartésianisme ou l'ambiguïté de l'esprit cartésien. Remarques de Méthode ». In *La Recta Ratio: criticiste et spinoziste? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset*, Textes réunis par Laurent Bove. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (pups), 1999, p. 231-245.

« De la *ratio* à la *scientia intuitiva* ou la transition éthique infinie selon Spinoza ». In *Materia actiosa: antiquité, âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*. Recueillis par Miguel Benítez, Antony McKenna, Gianni Paganini & Jean Salem. Paris: H. Champion, 2000, p. 261-272.

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

« Le Spinoza de Bernard Rousset ou la finitude positive ». In Bernard Rousset, *L'immanence et le salut: regards spinozistes*. Paris: Kimé, 2000, p. 7-13. [Préface]

« Quel devenir pour Spinoza? Rationalité et finitude ». In *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*. Sous la direction de Lorenzo Vinciguerra. Paris: Kimé, 2001, p. 53-83.

Recueil de textes sur Spinoza (à paraître chez Kimé)

## SUR GRAMSCI

« Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 ». In *Histoire de la philosophie. III. Du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Sous la direction de Yvon Belaval. Paris: Gallimard, 1974, p. 902-1045.

« Le marxisme-léninisme et le futur ». Réseaux: revue du Centre Interdisciplinaire d'études philosophiques de l'Université de Mons (ciephum), 1974, n° 22-23, p. 59-82.

« La philosophie marxiste en Italie: retour à Marx pour penser la transition? ». *Dialectiques*, 1977, n° 18-19, p. 93-109.

« Notes pour une histoire critique de la théorie politique du matérialisme historique ». In *Contradictions*, 1977, n° spécial « Sur l'État » Colloque Nice 1976; p.

« Le Matérialisme dialectique “entre” les sciences de la nature et la science de l’histoire ». *La Pensée*, 1978, n° 201, p. 70-94.

« Hégémonie et pluralisme: l’élaboration théorico-politique du marxisme italien ». *La nouvelle critique*, 1979, n° 121, p.

« Filosofia marxista e traductibilità dei linguaggi et della pratiche ». In *Filosofia Politica: scritti dedicati a Cesare Luporini*. Firenze: Nuova Italia, 1981.

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

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

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

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

Praxis: vers une refondation en philosophie marxiste. Paris: Messidor/Éd. Sociales, 1984; 312 p.

« Philosophie de la praxis et dialectique ». *La Pensée*, 1984, n° 237, p. 110-120.

« Il peut encore servir ». *M. Mensuel, Marxisme, Mouvement*, 1987, n° 9, p. 14-17.

« Philosophie de la praxis et *Ontologie de l’être social* ». In *Idéologie, symbolique, idéologie*. Sous la direction de Georges Labica & Mireille Delbraccio. Paris: Éd. du CNRS, 1987, p. 95-108.

« Philosophie de la praxis et philosophe politique ». *M. Mensuel, Marxisme, Mouvement*, 1988, n° 23, p. 51-54.

« Orient et Occident: les problèmes de la stratégie révolutionnaire dans l’analyse gramscienne des *Cahiers de prison* ». *Les Cahiers Gramsci*, 1988, n° 1, p. 12-26.

« Américanisme, rationalisation, universalité selon Gramsci ». In *Modern Times: Gramsci e la critica dell’americanismo*. A cura di Giorgio Baratta et Andre Catone. Milano: Incontri Diffusioni, 1989; p.

« Pour une réévaluation du moment éthico-politique chez Gramsci ». In *Gramsci e il marxismo contemporaneo*. Roma : Riuniti, 1989 ; p.

*Marx en italiques : aux origines de la philosophie italienne contemporaine*. Mauvezin : ter, 1991 ; 176 p.

*L'esprit de scission : études sur Marx, Gramsci, Lukács*. Paris : alub/Belles Lettres, 1991 ; 328 p.

*Modernité de Gramsci ?* Actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989. [Sous la direction de]. Paris : alub/Belles Lettres, 1992.

Modernité de Gramsci ?, p. 7-14.

Gramsci et la Révolution Française, p. 97-107.

La philosophie de la praxis comme conception du monde intégrale et/ou comme langage unifié ?, p. 435-456.

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

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

« Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci ? ». In *Présence de Vico*. Actes du colloque « Giambattista Vico aujourd'hui », Université Paul Valéry-Montpellier III, mai 1994. Sous la direction de Riccardo Pineri. Montpellier : Université Paul Valéry, 1996, p. 33-66.

« Walter Benjamin et Antonio Gramsci sur la traduisibilité des langues ». *Philosophique*, 1996, p. 55-66.

« Il lessico di Gramsci : "Filosofia della prassi" ». *Marxismo oggi*, 1996, n° 1, p. 49-67.

*Figures italiennes de la rationalité*. Avec Christine Meynassère. Paris : Kimé, 1997.

Europe, religion ou hérésie de la liberté ? Sur le débat Croce-Gramsci à propos de *L'histoire de l'Europe*, p. 529-560.

« Philosophie et politique chez Gramsci : puissance et limites de la philosophie de la praxis ». In *La philosophie saisie par l'histoire : hommage à Jacques d'Hondt*. Sous la direction de Jean-Claude Bourdin & Michel Vadée. Paris : Kimé, 1999, p. 135-150.

« Littérarité, littérature, jugement esthétique dans *Les Cahiers de Prison* de Antonio Gramsci ». *La Pensée*, 2000, n° 324, p. 83-102.

« Pratique de la traduction et théorie de la traductibilité des langages scientifiques et philosophiques chez A. Gramsci ». In *Traduire les philosophes*. Sous la direction de Jacques Moutaux et Olivier Bloch. Paris : Publications de la Sorbonne, 2000, p. 137-142.